

*Il mito del marxismo scientifico e i suoi
depistaggi*

Il caso Louis Althusser



Franco Soldani

2020

Indice

Prefazione

1. La lotta contro la tradizione
2. L'assedio delle ideologie e del dogmatismo
3. La fine del dogmatismo, l'ondata di destra e il bastone di Lenin
4. I provvisori approdi di Althusser
5. Uno stereotipo classico del pensiero marxista tradizionale: forze produttive (FP) e rapporti di produzione (RdP)
6. Il processo senza soggetto (POSSE) e le sue molte varianti
7. La simbiosi struttura-sovrastuttura mediante gli Apparati ideologici di Stato (AIS)
8. Il concetto di «surdeterminazione»
9. La vera natura del tutto complesso da-sempre-già-dato
10. La determinazione “in ultima istanza” nell'interpretazione di Engels e la sua lettura da parte di Althusser
11. La concezione materialistica della storia in un testo classico: la logica paradossale dell'*Antidühring*
12. Apparati ideologici di Stato (AIS) e riproduzione del capitale
13. Come Althusser ha mistificato il pensiero scientifico e ha nel contempo fatto l'apologia dei suoi stereotipi, mettendo capo a ulteriori approdi fuorvianti
14. Piccolo supplemento. Althusser e il **PM** di Lichnerowicz

15. Althusser e Monod. I mondi surreali della «biologia moderna» e il marxismo althusseriano

16. Epilogo

Prefazione

A modo suo, Louis Althusser è stato un personaggio pubblico importante e di grande rilievo nel panorama del movimento operaio e dei partiti comunisti occidentali in epoca postbellica (sia in Francia che in Europa più in generale, sia all'estero). Intellettuale di rango della Sorbona (uno degli atenei più prestigiosi dell'Occidente), docente presso la *École Normale Supérieure* di Parigi, una delle più importanti istituzioni accademiche europee, marxista di primo piano, militante influente del Pcf dell'epoca, ai vertici del mondo culturale europeo, membro di Società internazionali, studioso di lunga data del pensiero di Marx, nonché filosofo eminente. I titoli certo non gli mancavano.

D'altro canto, egli tra l'altro è stato il marxista originale e innovativo per i tempi che è stato, in un duplice senso. Vale a dire, vedremo, sia per le novità che avrebbe voluto introdurre nel marxismo del tempo, sia per i danni che tale sua intenzione avrebbe alla lunga distillato dal proprio seno, non a motivo di ragioni estranee, esterne o avverse alla sua impresa, ma in conseguenza diretta degli stessi ingredienti di cui quest'ultima constava.

A questo proposito, come avremo occasione di toccare con mano, l'incomprensione della scienza e il fraintendimento della sua effettiva natura, in specie nell'ambito della conoscenza e dell'interpretazione del reale, si sono rivelati cruciali e determinanti nel cagionare gli *échec* dei suoi progetti.

D'altronde, additare le cause di tale completa *débâcle* corrisponde persino ad uno degli intenti primari dello stesso Althusser. A suo avviso, infatti, una spiegazione marxista del mondo effettivamente rigorosa e lucida avrebbe dovuto essere in grado, innanzitutto, di far fronte «*alle sue proprie contraddizioni*»¹ prima di potersi definire viva e innovativa. Mettere il filosofo parigino allo specchio dei suoi insuccessi e soprattutto delle fonti che hanno dato loro origine, è quindi un atto esso stesso paradossalmente *althusseriano*.

Naturalmente, l'intellettuale francese aveva perfettamente ragione quando ci invitava «a pensare in *tutt'altro modo*»² rispetto all'intera tradizione precedente. Ne aveva ben donde in effetti. Nondimeno, se facciamo astrazione dal fatto che i suoi approdi hanno poi tradito la sua intenzione, v'è da dire comunque che i suoi eredi hanno solo inasprito le cose.

Sembra passato un secolo da quando Althusser parlava di lotta di classe, Marx e Hegel, Lenin e rivoluzione, imperialismo, comunismo, paesi socialisti, Urss e Cina, Stalin e Mao, processi sociali di transizione, conquista del potere politico e dello Stato da parte della classe operaia, partito dei lavoratori, rivolta dei dominati e degli sfruttati, ideologia e politica, filosofia e scienza, e così via.

Tutto questo è stato spazzato via dalla storia di fine Novecento e oggi purtroppo ci capita di vivere in un mondo di mediocri e di soggetti al servizio – quasi sempre remunerato oppure anche inintenzionale (forse il

¹ L. Althusser, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, Maspero, Paris, 1978, p. 122.

² Id., *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma, 1981, p. 164.

caso migliore per i dominanti) – dei potentati odierni, in Francia come in Italia e in definitiva in tutto l’Occidente³.

Persino gli epigoni ufficiali di Althusser si sono istituzionalizzati, sono diventati accademici e si sono accomodati nel sistema degli atenei, finendo col pontificare dall’alto delle loro cattedre, in una sorta di revival di costumi del Medioevo (per di più rivolgendosi ad un pubblico oggi scomparso). Un tale fenomeno ha del resto riguardato tutta la cultura marxista in genere, indipendentemente dai diversi paesi, e si è sviluppato sulla scia di una tendenza iniziata sin dal primo dopoguerra.

Se all’Occidente questa cooptazione e incorporazione è servita per legare tutti quanti al carro dei vincitori e accomodarli in una “compatibilità di sistema” (fatta di *do ut des*, scambio di favori, gerarchie baronali, promozione dei raccomandati, clientelismi di ogni sorta, corruzione galoppante, diktat cattedratici, carriere calate dall’alto e *octroyé* ecc.), per contro ha finito col secernere dal proprio seno solo delle nullità, un output finale che meglio di ogni altro serviva precisamente i fini delle classi al potere.

Quale pericolo avrebbero mai potuto rappresentare i “marxisti” usciti da tale tritacutto per la logica del capitale? Nessuno ovviamente. E difatti tutti quanti hanno a loro volta bellamente ignorato l’aforisma althusseriano che li invitava a “pensare altrimenti”, finendo col secernere dalle loro teste

³ Una recente cartografia internazionale di tutti questi funzionari dei Megamedia (politici, giornalisti, intellettuali, accademici, presunti uomini d’affari, *anchorman*, ecc.) di proprietà dell’Occidente capitalistico e del grande capitale odierno nel volume di W. Engdahl, *Die Dekfabriken. Wie eine unsichtbare Macht Politik and Mainstream-Medien manipuliert*, Kopp, Rottenburg, 2017. In merito si veda anche D. Teacher, *Rogue agents*, Reprint, 2015.

d'uovo solo nuovi stereotipi e interpretazioni del reale *ricalcate* sulle spiegazioni ufficiali (quasi sempre dell'esecutivo in carica al momento) e divenute loro varianti. Ergo: zero analisi originali del mondo, in una sorta piuttosto di apoteosi della voce del padrone⁴.

Althusser, forse per sua fortuna, non ha visto nulla di tutto questo. Chiuso nella sua reclusione psichiatrica per un lungo decennio, privato della parola pubblica, isolato dal mondo e da tutto, e a tutto ormai divenuto estraneo⁵. Triste destino per un militante che ha speso una vita in battaglie politiche, filosofiche e culturali, ma forse tutto considerato è stato meglio morire nel 1990 piuttosto che assistere, impotente, alla disintegrazione susseguente e al dissolversi nel nulla del suo intero universo politico-economico-sociale e intellettuale precedente.

Inutile dire che a confronto dei personaggi dappoco odierni, agli squallidi individui di oggi, suoi allievi o meno, Althusser è stato un gigante, nonostante i suoi numerosi abbagli e le sue interpretazioni fuorvianti. Questi ultimi li possiamo anzi scongiurare proprio perché se ne è reso lucidamente responsabile e li ha portati in primo piano, mentre i suoi epigoni attuali ne secernono di nuovi sulla base di quelli vecchi! Il che, di loro, dice tutto.

⁴ Si pensi solo da noi al "caso Moro" oppure all'11 settembre 2001 per quanto riguarda italiani, statunitensi, francesi, tedeschi, ecc., tutto l'Occidente insomma in particolare e lo scenario internazionale in generale. Sul primo si veda in ultimo E. Montagna, F. Soldani, *"Lei la pagherà cara". Cabina di regia Usa, Vaticano e apparati di Stato dietro l'affare Moro*, Pendragon, Bologna, 2019.

⁵ Si veda ad es. la sua diretta testimonianza in L. Althusser, *L'avenir dure longtemps suivi de Les faits*, Stock, sl, 1992.

Per di più, detti epigoni si servono oggi di categorie che Althusser usava invece per tentare di decifrare una società e un mondo – quelli socialista e dell’Urss, nonché quelli occidentali del Novecento – che oggi tanto **non esistono più** (i primi), quanto hanno *profondamente mutato e fatto ulteriormente evolvere la loro natura* (i secondi), rimasta pertanto, quest’ultima, a loro ignota.

Gli attuali seguaci di Althusser, in altre parole, si aggirano per il reale odierno con chiavi di lettura che non possono aprire alcuna porta, né dar luogo ad alcuna scoperta, con “strumenti di lavoro” (o “cassetta degli attrezzi”, come a volte dicono: metafora “meccanica” davvero sintomatica nell’attuale “era tecnotronica” – Brzezinski dixit – del capitale!) che non sono in grado di spiegare alcunché, in quanto *i loro oggetti sono spariti della scena* e sono stati sostituiti da un altro (e ben diverso) universo di realtà, del quale niente sanno (sapevano ben poco del resto anche del precedente, a dire il vero). Sono alchimisti, se si vuole, nell’epoca della fisica quantistica (e pure di quest’ultima non hanno alcuna idea).

Giusto per completare l’opera, gli epigoni hanno trasformato il pensiero althusseriano in una sorta di “materia prima” filosofica tramite cui alimentare semplicemente le loro carriere, dando vita ad un circolo vizioso (ma per loro virtuoso, accademicamente parlando) in cui gli argomenti che sembrano discutere – la fittizia analisi, cioè, delle categorie di Althusser e dei suoi discorsi – si avvitano in maniera circolare, a forma di spirale e senza costrutto reale alcuno, intorno alle stesse contraddizioni del marxista parigino, in una ciclica coazione a ripetere gli stessi suoi stereotipi e luoghi comuni, allungando di continuo il brodo

originariamente formatosi con questi ultimi con nuovi cliché ancora, a uso e consumo esclusivamente dei loro interessi privati⁶.

Del resto, gli ambienti personificati da tali personaggi non avrebbero mai potuto intrattenere alcun rapporto con, ed erano e sono anzi *del tutto estranei* a, quel mondo operaio, alle lotte di fabbrica, al conflitto capitale-forza lavoro, allo sfruttamento dei produttori, all'estorsione di plusvalore e all'antagonismo di classe, che secondo Althusser rappresentavano invece il terreno concreto in cui i proletari facevano esperienza diretta del potere capitalistico e venivano così predisposti naturalmente alla comprensione del *Capitale* tramite un "istinto di classe" discendente in linea retta dalle loro condizioni di vita⁷.

⁶ Un classico esempio dello stato delle cose sopra descritto, tanto per fare un esempio, è il volume collettaneo *Leggere Il Capitale. La lezione di Louis Althusser*, Mimesis, Milano, 2006. Vedere per rendersi conto. La stessa cosa era del resto successa con i "Congressi internazionali" su Marx tenutisi nei decenni scorsi in Europa e oltre atlantico, in cui nei mille presunti "workshop", tavole rotonde, conferenze, e così via, in cui di norma erano organizzati questi convegni, si discuteva solo di aria fritta e a uso e consumo degli astanti: gli individui che vi prendevano parte lo facevano pensando esclusivamente alla loro carriera nelle più diverse istituzioni del sistema degli atenei. Una replica, insomma, della più consueta logica accademica regnante in Occidente e altrove! Il tutto per di più, al colmo del grottesco, nel nome di Marx (ho riferito una mia esperienza diretta di tale stato delle cose nel saggio *La strada non presa. Il marxismo e la conoscenza della realtà sociale*, Pendragon, Bologna, 2002). La prova provata e la dimostrazione più certa di quanto sopra additato ci è del resto offerta da un dato molto semplice: ogni volta che avrebbero dovuto spiegare un evento cruciale della storia del Novecento – ad es. il "caso Moro" oppure, ancora più eclatante per la sua portata internazionale, l'11 settembre 2001 – tutti i marxisti di *qualunque* scuola (filosofica, sociologica, economica, storiografica, ecc.) e continente del pianeta o non hanno saputo spiegare alcunché, oppure han finito col ripetere le versioni ufficiali degli eventi (e questo, in un altro contesto, vale naturalmente anche per la scienza, di cui hanno sempre avuto cognizione solo attraverso luoghi comuni belli e buoni). Allorché si è trovato a confronto col mondo reale, questo variopinto marxismo ha sempre girato a vuoto (quando non si è messo a rimorchio dei dominanti e ha fatto copia e incolla dei loro argomenti, concepiti tra l'altro a *suo* danno).

⁷ Cfr. L. Althusser, *Introduzione al I Libro del Capitale*, Pratiche, Parma, 1977, pp. 12-23, p. 42; id., *Freud e Lacan*, cit., pp. 45-56.

Che legami avrebbero mai potuto allacciare questi accademici, rappresentanti di un novello “marxismo della cattedra” tagliato nuovamente fuori dal mondo, con quelle realtà? Quale comune “sentire” avrebbe mai potuto correlare i due contesti? Nessuno evidentemente, e così è stato (e ancor oggi, di ciò che di esso quanto meno ne rimane, è).

Per contro, Althusser aveva perfettamente ragione quando sosteneva che se si voleva capire l’epoca contemporanea era necessario «leggere il *Capitale* e mettersi al lavoro»⁸ per produrre analisi significative del reale



(il capolavoro di Marx era infatti l’unico grande sistema di pensiero «che spiegava il mondo capitalistico»)⁹.

L’aveva nel 1968 quando enunciava questa tesi contro le filosofie e concezioni del mondo avverse (fuori e soprattutto *dentro* il marxismo del tempo), l’ha tanto più ancora oggi, a dispetto di tutta l’acqua passata sotto i ponti, a motivo sia del fallimento della sua impresa, sia del fatto che l’opera di Marx, la prima vera sintesi dell’epoca contemporanea, ci è tutt’ora *indispensabile* per capire la società del mdpc.

⁸ L. Althusser, *Lenin e la filosofia*, Jaca Book, Milano, 1972, p. 29; id., *Freud e Lacan*, cit., p. 46. Qui Althusser probabilmente aveva in mente Jacques Monod, il quale a suo tempo gli aveva fatto sapere che ogni pratica politica, tanto più se interessata alla rivoluzione e alla trasformazione della società, «presuppone necessariamente sempre una conoscenza» preliminare robusta del mondo reale prima di poter dare avvio ad una qualunque azione (cfr. *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Seuil, Paris, 1970, p. 217), conoscenza preliminare senza la quale neanche si saprebbe da dove cominciare, né quale oggetto cruciale o prioritario “aggreddire” per primo per poter raggiungere i propri fini.

⁹ Id., *Freud e Lacan*, cit., p. 46.

A patto di tener conto di qualche fondamentale avvertenza. Avrebbe infatti ben poco senso oggi calcare per l'ennesima volta le molte vie già sperimentate in precedenza, ormai vecchie e/o desuete, che si sono rese responsabili dei disastri attuali a seguito dei loro connaturati limiti.

Ci vuole oggi una rivoluzione concettuale – ovvero una radicale innovazione cognitiva – che rompa definitivamente i ponti col passato ed inauguri una nuova stagione della conoscenza, in grado di portare i nostri sistemi di pensiero a nuovi e più alti livelli di comprensione del mondo. Senza questa essenziale *discontinuità* non vi potrà mai essere una qualche *fuoriuscita originale* dalla nostra storia pregressa e da quella che sembra essere diventata la “gabbia d'acciaio” di un apparente eterno presente.

► In primo luogo, abbiamo assolutamente bisogno di una spiegazione *completamente differente* delle cose rispetto al passato: della natura effettiva del capitale (delle sue origini, della sua natura più intima, del suo convulso dinamismo interno), del reale societario, del funzionamento della macchina del mondo.

Tale nuovo sistema di analisi del reale dovrà essere **nettamente distinto** in modo irrevocabile e per proprie originali caratteristiche – sofisticate e mai viste prima, pari al complesso oggetto da decifrare: vale a dire, la società del mdpc – da tutte le interpretazioni precedenti, nate e sviluppatesi poi nel solco dell'intera tradizione marxista precedente.

Paradossalmente del resto, *solo un certo Marx*, lo stesso che senza volerlo ha creato le precondizioni per la nascita delle variopinte concezioni tradizionali del passato, può metterci in grado di condurre in porto

l'impresa. A patto che ovviamente lo si legga con occhi totalmente nuovi e selettivi.

► Ciò significa, in secondo luogo, dare un addio definitivo ad ogni tipo di “marxismo storico” (questo passato remoto che non si rassegna a passare) e a tutte le sue varianti odierne, ad ogni forma di “materialismo storico” e di “materialismo dialettico”.

Queste datate chiavi di lettura, classiche alla Engels o più recenti ad es. nell'accezione di Althusser, accoppiate ad un presunto “marxismo scientifico” (letale per una sana vita intellettuale della mente, in specie oggi), hanno infatti sempre e solo prodotto danni incalcolabili a carico di ogni analisi minimamente originale delle società contemporanea e del mdpc. E la documentazione che lo prova è portata all'attenzione del lettore in questo scritto. Conviene dunque liberarsene quanto prima.

Non solo infatti i marxisti, del secondo Novecento in generale e odierni in particolare, non hanno mai saputo render conto dei fenomeni socio-politici che si sviluppavano sotto i loro occhi, ma per renderli in qualche modo comprensibili alle umane genti hanno nel contempo sposato la stessa spiegazione che ne davano i dominanti, i soggetti cioè al potere che li avevano pianificati *by design* e mandati poi ad effetto tramite i grandi mezzi di cui disponevano!

Eventi spartiacque del XX secolo come il “caso Kennedy”, il “caso Moro” nel nostro paese e infine, culmine massimo di questa sequela di *turning point*, lo stesso 11 settembre 2001, sono sempre stati unanimemente interpretati dai marxisti sulla falsariga delle versioni ufficiali, ricalcando in altre parole gli interessati (e falsi) resoconti dei

perpetratori. Inutile dire che così facendo hanno solo propinato ai loro ignari lettori una realtà fabbricata, spacciata al contrario per oro colato! In altri termini, una colossale impostura ai danni della pubblica opinione mondiale è così divenuta sotto le loro mani un sistema assodato di fatti. In pratica, hanno rifilato all'ignaro lettore un'intera serie di mondi *à l'envers* e l'hanno chiamata verità¹⁰. Ma non è ancora tutto.

Su un piano persino più strettamente economico, sul piano dell'economia-mondo, argomento che avrebbe dovuto essere in teoria pane per i loro denti, le diverse scuole marxiste (del nostro passato più recente e attuali) non hanno mai saputo spiegare nemmeno i colossali bastioni finanziari dell'odierno impero planetario degli Usa, le potenti istituzioni che nel corso del Novecento han finito col dare vita al *New American Century* in cui ancora viviamo. Di fatto, ne hanno ignorato l'esistenza e di conseguenza le hanno occultate all'ignaro lettore.

Nascita del *Federal Reserve System* nel 1913, controllo in regime di monopolio della *Money supply* nazionale e ben presto internazionale, *Fractional Reserve System*, Monetizzazione del debito, nascita di un *Military keynesianism* già con la WWII, emergere del dollaro come *World Reserve Currency* già nel 1944 con Bretton Woods, il debito incorporato nell'economia mondiale, nascita dello *oil bill* nel 1973-1974 a seguito

¹⁰ In merito al caso Moro e all'11 settembre 2001 rinvio il lettore a già citato "*Lei la pagherà cara*" e al mio *Il porto delle nebbie. 11 settembre 2001: perché gli ideologi "di sinistra" e i marxisti di tutte le latitudini condividono la storia ufficiale*, Faremondo, Bologna, 2008. La letteratura critica sul caso Kennedy, vale a dire alternativa alla versione ufficiale, è negli Stati Uniti naturalmente sterminata: una sintesi recente dell'affaire è nel volume di James W. Douglass, *JFK and the unspeakable. Why he died & why it matters*, Orbis Books, New York, 2010.

della fine del *golden standard* con Nixon nel 1971, formazione di un ciclopico Sistema Mondiale di Basi militari (accelerata dall'11 settembre 2001, *l'inside job* che ha dato inizio al nuovo Millennio), sono tutti avvenimenti *dirimenti* della storia novecentesca che sono stati completamente ignorati dai marxisti. Questi ultimi, in altri termini, non ne hanno mai saputo nulla (né di conseguenza li hanno mai spiegati ai comuni mortali e al pubblico)¹¹. Non solo.

Nemmeno hanno infatti mai avuto contezza del contestuale emergere nel secondo dopoguerra, dal seno stesso del dominante *capitale finanziario* statunitense, della *cheap labour economy* (CLEY), la nuova potente leva dell'asservimento economico-finanziario dell'intero globo, *Cina e cosiddetti paesi in via di sviluppo inclusi*, dell'attuale unica superpotenza planetaria dell'Occidente: gli Usa¹².

Incapaci di spiegare queste realtà (perché niente, in fin dei conti, ne hanno mai saputo), viziati dai loro incurabili limiti di fondo, afflitti dagli stereotipi del passato con cui hanno in pratica sempre interpretato, e interpretano a tutt'oggi, il mondo, i marxismi e i marxisti odierni sono

¹¹ Per un'analisi di questi dati di fatto alla luce del pensiero più sofisticato di Marx, anche questo ignorato more solito da tutti quanti, rinvio il lettore al mio *Geopolitica planetaria dell'impero. I dieci pilastri del capitale finanziario e dell'imperialismo Usa*, Zambon, Francoforte, 2017. Si noti il fatto che tutti i fenomeni additati non solo sono stati ignorati dai marxisti di mezzo mondo, ma sono stati spiegati da una letteratura dichiaratamente *non* – (vale a dire, pre-, a- e financo anti-) – marxista, per niente interessata al grande tedesco! *Et pour cause*, visto la deplorable condizione in cui versavano e versano i primi.

¹² A questo proposito si veda F. Soldani, *Capitale transnazionale e migrazioni di massa. Le imposture del circo mediatico e l'imperialismo economico dell'Occidente*, Faremondo, Bologna, 2018.

ormai, costituzionalmente, una specie endemica sterile e persino controproducente dal punto di vista della conoscenza.

Non solo infatti hanno ignorato tutti i cruciali “punti di svolta” della storia novecentesca sopra additati, ma quando li hanno intravisti per darsene una qualche ragione han finito nuovamente col dare credito alle spiegazioni dei dominanti, precisamente a coloro che li avevano architettati, organizzati e conseguentemente posti in essere per realizzare i loro disegni. Digni allievi dei loro maestri, quando han dovuto render conto della realtà, han finito col copiare le veline dei perpetratori¹³.

Si potrà mai aspirare a trasformare il mondo con simili soggetti? Nati per rivoluzionare la società del capitale, i marxisti (anche politicamente comunisti, come lo era Althusser: uno dei migliori, e per comparazione si può facilmente intuire come fossero messi i “peggiori”) – a dispetto persino di quello che pensano di se stessi (e ciò li condanna, a loro insaputa, ad una perenne dipendenza, in cui si trovano a servire *fini altrui*) – sono oggi i suoi più fidi alleati (senza che essi lo sappiano tra l’altro). Non si può che abbandonarli al loro tristo destino.

► In terzo luogo, infine, per poter prendere definitivamente le distanze da tutto quanto precede e distinguersi inconfondibilmente da tutto il “marxismo storico” (del passato e odierno), un ultimo e fondamentale segnavia deve essere messo in risalto. Si tratta in effetti di una pietra

¹³ Se oltre a tutto questo, se oltre al fatto che hanno sempre ignorato la natura dei pilastri odierni del CF Usa e dell’imperialismo statunitense, si prende in considerazione anche il fatto che ancora oggi certo marxismo accademico usa un dato set althusseriano d’idee per discettare di *un mondo che non c’è più*, si dovrebbe avere un quadro più chiaro dei multipli effetti surreali che questo stato delle cose finisce col secernere dal proprio grembo.

miliare di prima grandezza da cui dipende l'intero intento. Senza quest'ultima, anzi, l'impresa, già ardua di per sé, diverrebbe persino *impossibile* e la consegnerebbe anzitempo al suo fallimento.

Un'analisi *alternativa* della scienza è infatti oggi necessaria per una serie di ragioni.

- Da un lato, contro tutti gli stereotipi marxisti del passato e attuali (ma non c'è differenza), contro *ogni* stereotipo in definitiva (filosofico e no, sociologico e no, ordinario e no, e così via). I cliché infatti rendono praticamente impossibile capire come stanno effettivamente le cose all'interno della ragione scientifica. Vanno quindi letteralmente spazzati via.

- Dall'altro lato, soprattutto per poter portare alla luce del sole la natura effettiva e di norma poco visibile (se non del tutto invisibile) del pensiero scientifico *reale*, ben diversa da quella disegnata dai luoghi comuni correnti e anzi radicalmente dissimile rispetto a questi ultimi.

Un abisso in effetti separa **la realtà dei fatti** accertati e documentati in merito allo status più intimo della scienza dai cliché con cui i marxisti dei cinque continenti l'hanno sempre interpretato, in genere accodandosi, more solito, alle spiegazioni loro fornite in definitiva dalla stessa comunità scientifica e dall'establishment occidentale (celebre a questo proposito Popper, uno dei tanti tra l'altro, con la sua fuorviante epistemologia immaginaria e fabbricata).

Nella misura in cui hanno sempre ricalcato gli stereotipi loro propinati dall'Occidente, pressoché unicamente dal quel sistema degli atenei di cui da tempo fanno ormai parte integrante e considerano il tempio

della cultura ufficiale, i marxisti di ogni tendenza (appartenenti a scuole di ogni ordine e grado) non si sono mai resi conto dell'impostura di cui divenivano vittime e per contro li hanno scambiati per un autentico ritratto dell'effettiva natura delle cose, prendendoli quindi come oro colato (sigillando così naturalmente, di nuovo senza saperlo, l'inganno a loro danno)¹⁴.

Il marxismo storico o attuale, senza distinzioni di sorta tra i due, proprio a causa del fatto che ha sposato con rito cattolico romano le spiegazioni dei cliché, non ha mai potuto rendersi conto tra l'altro dei seguenti connotati del pensiero scientifico (anche questi cruciali dettagli gli sono così rimasti sconosciuti). In particolare, non ha mai saputo niente:

- né dei suoi legami di sangue con la teologia, biblica nella fattispecie,

- né dei suoi stretti rapporti con le classi al potere, al loro servizio tra l'altro tramite il segreto, l'*anti*-scienza per eccellenza¹⁵,

- né delle sue relazioni pericolose e privilegiate con i militari e il potere tout court,

¹⁴ In merito a tutte queste dirimenti questioni, mi permetto di rinviare il lettore ai seguenti miei lavori: *Il pensiero ermafrodita della scienza. La rivoluzione cognitiva prossima ventura*, Faremondo, Bologna, 2009; *Stereotipi letali. Il vecchio Pci e la scienza*, consultabile nel Centro Studi Juan de Mairena, 2014; *I castelli in aria della scienza. Le mirabolanti (dis)avventure del signor Niemand nel paese di Physilandia*, Zambon, Francoforte, 2018. In ultimo, si veda anche A. Macedonio Aldrovandi, *La chiave segreta del mondo. Natura del capitale, teologia & scienza*, 2013, Centro studi Juan de Mairena.

¹⁵ Si tenga poi conto anche del fatto che esiste pure una *black technology* supersegreta, ben distinta dalla tecnologia ordinaria nota a tutti, in mano al Pentagono e ai militari ma di origine scientifica, e che è anzi un'incarnazione bellica della scienza.

●né del crimine endemico che sin dall'inizio alberga nel suo seno sotto forma di falso, frodi, imposture ecc.,

●né infine, circostanza tra le più importanti e in un certo senso *dirimente*, della sua più intima parentela con la nascita del mdpc dalla sua storia pregressa, dai discontinui processi economico-sociali innescati, *ab origine*, dalla sussunzione prima formale e poi reale del lavoro al capitale (un concetto del resto, questo di **sussunzione**, mai messo a fuoco da nessuna variante del “marxismo storico”, nemmeno dalle sue migliori versioni: neanche Althusser, ad esempio, ne ha mai avuto nuova).

D'altronde, come Marx sapeva benissimo, nella società dominata dal capitale la scienza «è la base di qualsiasi conoscenza»¹⁶, persino di una più precisa comprensione della propria più sofisticata natura interna (un “nocciolo” del resto protetto dai potenti divieti della *love*). D'altra parte, in tempi più recenti lo stesso Roland Omnès aveva ammonito i suoi lettori in merito al fatto che «si sa ben poco del mondo contemporaneo se non si conosce la scienza»¹⁷. Un'istantanea fedele, quest'ultima, del marxismo odierno (o di quel che ne resta).

Il punto è che qui il fisico francese, oltre a parlare a nome di tutta la comunità a cui di diritto appartiene e di cui è membro eminente, con un atto quasi psicoanalitico di confessione¹⁸, in pratica ci sta rivelando anche il fatto che se si vuol capire la realtà (naturale e sociale) è letteralmente

¹⁶ K. Marx, *Capitale e tecnologia*, Editori Riuniti, Roma, 1980, p. 170.

¹⁷ Citato in F. Soldani, *I castelli in aria della scienza*, cit., p. 11.

¹⁸ Non ha del resto detto Jung che «la psicoanalisi è uno sviluppo logico della confessione»?

indispensabile – *prima* di ogni altro passo o sin dall’inizio – comprendere la stessa sofisticata logica più intima della scienza (un messaggio neanche tanto subliminale che i marxisti, nati a suo tempo paradossalmente proprio per trasformare il mondo, non hanno però mai inteso).

Come si avrà modo di toccare con mano nel corso dell’analisi, l’aver fatto proprio un intero set di stereotipi, tanto paradossalmente borghesi quanto marxisti, e aver così ignorato la *reale* natura del pensiero scientifico, sarà fatale anche all’impresa del filosofo parigino e la consegnerà ad un infausto destino¹⁹.

Forlì, 19.1.2020

F. Soldani

¹⁹ Si veda ad es. la copiosa documentazione addotta ne *Il pensiero ermafrodita della scienza* per rendersi conto di tutto ciò che Althusser (compresi i suoi epigoni odierni), e con lui tutto il marxismo storico, ha sempre ignorato in merito alla scienza. Questo fatto emerge del resto in primo piano per comparazione tra ciò che la comunità scientifica *reale* effettivamente dice e fa, e ciò che tutti i marxisti si immaginano ancora oggi essa sia. Confrontare per toccare con mano.

1. La lotta contro la tradizione

Innanzitutto, il filosofo parigino avrebbe voluto svecchiare l'analisi della società del capitale e liberare la cultura marxista da tutta l'eredità del passato (vissuta come un fardello dalla sua generazione), un variopinto retaggio che all'epoca gravava come un macigno sulla congiuntura storica del tempo e sulle controversie sia in seno al Pcf, sia tra gli intellettuali marxisti e l'intelligenza accademica o ufficiale.

In primo luogo, infatti, era necessario far fronte alla «miseranda storia della filosofia francese» lungo tutti i 130 anni seguiti alla rivoluzione del 1789, una cultura segnata dalla «sua ostinazione spiritualista non soltanto conservatrice ma reazionaria, da Maine de Biran e Cousin a Bergson», dal suo «disprezzo della storia e del popolo», dai «suoi legami profondi e ristretti con la religione» e dalla «sua incredibile mancanza di cultura»²⁰.

Questa tradizione accademica e professorale non è mai stata veramente interessata a capire il mondo, tanto meno il pensiero politico moderno, quello delle società del capitale. Si è sempre limitata a «*ruminare* nella filosofia»²¹ e a inculcare nelle menti delle nuove generazioni «l'ideologia delle classi dominanti»²², senza svolgere alcun ruolo maieutico o pedagogico nei confronti della gioventù studentesca. Si

²⁰ Tutti i passi citati in L. Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma, 1972 (prima edizione 1967), p. 9.

²¹ Id., *Lenin e la filosofia*, Jaca Book, Milano, 1970, p. 20.

²² Ibidem, p. 21.

è trattato di «un lungo secolo di abbruttimento filosofico ufficiale»²³ che ha sepolto sotto il suo peso, anche dentro il movimento operaio dell'epoca, il rilievo della teoria nella comprensione della società e del reale.

A tale tradizione pregressa si è accoppiato poi secondo Althusser un peculiare «sciovinismo» francese, un «mostruoso provincialismo filosofico e culturale»²⁴ ereditato dal passato nazionale, che ha ridotto praticamente a zero la conoscenza di quello che accadeva negli altri paesi, oltralpe, al di là del Reno o dell'oceano, nel campo del pensiero e della spiegazione del mondo (fisico e umano o sociale).

Stando così le cose, c'è poco da meravigliarsi del fatto che l'intellettuale parigino sia stato costretto a constatare quella che amaramente definisce «la nostra miseria»: «L'assenza tenace, profonda, di una reale cultura *teorica* nella storia del movimento operaio francese». I giovani comunisti della sua generazione vivevano in pratica ancora delle «magre riserve teoriche»²⁵ che la storia passata del paese aveva lasciato loro. E queste ultime erano soprattutto concentrate nella «tradizione *politica*»²⁶. Le basi del materialismo storico e del materialismo dialettico avevano fatto la loro apparizione in Germania, Polonia, Russia, Italia, non in Francia²⁷, ad opera di uomini (o «lavoratori intellettuali») che erano ben presto divenuti dei maestri. Non a caso nel Pcf sopravvisse a lungo una

²³ Id., *Per Marx*, cit., p. 9.

²⁴ I passi citati *ibidem*, p. 10.

²⁵ Tutti i passi citati *ibidem*, p. 7.

²⁶ *Ibidem*, p. 10. Cfr. *ibidem*, pp. 9-10: «Il partito [comunista] francese è nato in queste condizioni di vuoto teorico ed è cresciuto nonostante questo vuoto, colmando come meglio poteva le lacune esistenti, nutrendosi della nostra unica tradizione nazionale autentica, per la quale Marx aveva il più profondo rispetto: la tradizione *politica*».

²⁷ Cfr. *ibidem*, p. 8.

«reazione di diffidenza *operaista* contro gli intellettuali»²⁸ e lo sviluppo di un'analisi oggettiva del reale.

La mia generazione, spiega Althusser, ignorava pressoché tutto delle correnti e delle scuole marxiste del tempo (di Lenin, di Bogdanov e delle controversie politiche di allora interne al gruppo dirigente bolscevico). Persino «i testi della maturità di Marx erano lettera morta per noi»²⁹. Stando così le cose, è d'obbligo una conclusione: «Le forme della dominazione borghese privarono a lungo il movimento operaio francese degli intellettuali indispensabili alla formazione di una autentica tradizione *teorica*»³⁰. Si visse per molto tempo dunque in una sorta di «vuoto» per quanto riguardava la conoscenza del mondo. Questa è la sintesi di Althusser:

«Il partito [comunista] francese nacque e crebbe in queste condizioni: senza il sussidio di una tradizione nazionale *teorica* che avesse assolto i suoi compiti e, inevitabile conseguenza, senza una scuola teorica da cui potessero uscire veri maestri. Questa è la realtà con cui dovemmo imparare a fare i conti, e impararlo da soli. Soli, giacché nel campo della filosofia marxista, non avemmo veri e propri maestri che guidassero i nostri passi»³¹.

D'altro canto, oltre a dover far fronte a questa imponente serie di ostacoli, in secondo luogo Althusser e la sua generazione han dovuto

²⁸ Ibidem, p. 9.

²⁹ Ibidem, p. 7.

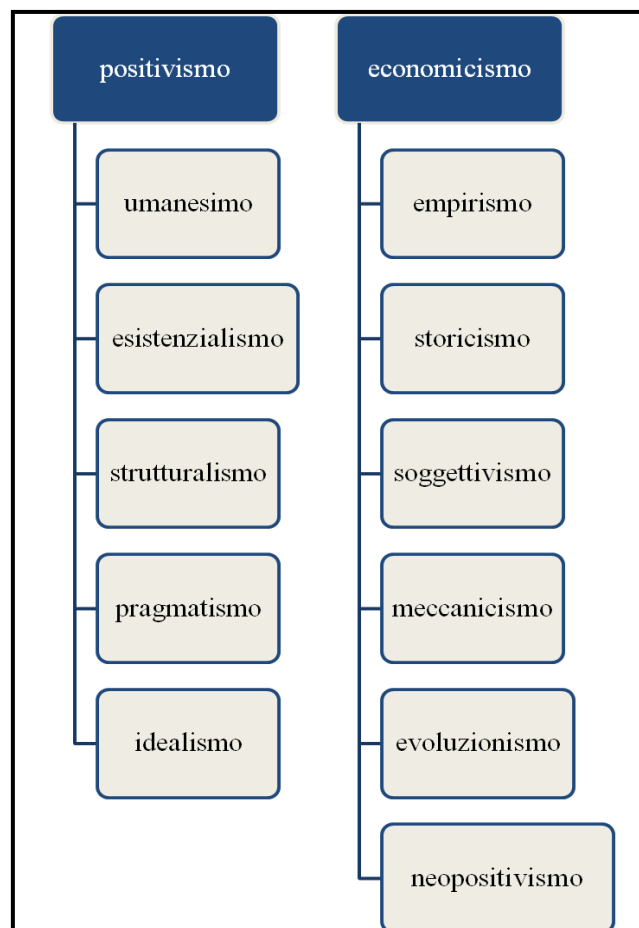
³⁰ Ibidem, p. 9.

³¹ Ibidem, p. 10. «Non avevamo maestri. Non parlo di uomini di buona volontà, né di spiriti colti: studiosi, letterati, e altri. Parlo di maestri sul campo della filosofia marxista, usciti dalla nostra storia, accessibili e vicini a noi» (ibidem).

anche tener testa a due altre insidie di non poco momento, emergenti in parte del resto dalle circostanze al contorno documentate finora (significativamente designate dal marxista parigino come una «terribile educazione dei fatti»)³².

2. L'assedio delle ideologie e del dogmatismo

In primis, esisteva infatti l'ampio ventaglio delle ideologie borghesi che come un'armata filosofica assediava il Pcf e l'intero movimento operaio del tempo. Nelle condizioni dell'epoca, la lista era lunga:



³² Ibidem, p. 6.

Questo insieme temibile di concezioni del mondo incombeva come una spada di Damocle sulla testa del marxismo, in quanto ciascuna di esse costituiva una scuola filosofica tanto estranea, quanto avversa al pensiero dei classici. Per una ragione molto semplice. Ognuna non faceva altro che mettere in discussione l'autonomia e l'indipendenza concettuale del marxismo, colonizzandone i territori per sostituire la sua natura originaria con quella della cultura borghese al potere³³ e assoggettarla in tal modo all'egemonia della classe dominante³⁴, impendendole per questa via di diventare scienza della società.

La «specificità irriducibile della teoria marxista»³⁵ sarebbe andata in fumo se l'impresa avesse avuto successo, un esito che andava quindi scongiurato a tutti i costi. Le circostanze erano del resto inasprite anche dal fatto che non poche di tali tendenze prendevano forma e finivano col trovarsi all'interno dello stesso marxismo di allora e quindi emergevano dal suo stesso seno³⁶ amplificando i rischi, fatto che a sua volta rendeva più che mai urgente una risposta adeguata. Al momento opportuno avremo modo di vedere tramite quali sottili meccanismi tutte queste ideologie svolgevano le loro funzioni e tentavano di mandare ad effetto i loro compiti essenziali.

Come se tutto questo variopinto panorama incombente non fosse stato più che sufficiente, il marxismo era insidiato anche dal dogmatismo emergente dalla sua storia novecentesca e in particolare dal suo più recente

³³ Cfr. id., *Freud e Lacan*, cit., p. 36.

³⁴ Cfr. id., *Per Marx*, cit., pp. 207-211.

³⁵ *Ibidem*, p. 21.

³⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 35 e sgg.

passato staliniano, circostanza che da parte sua non faceva altro che aumentare a dismisura i problemi già censiti. Il «dogmatismo regnante»³⁷ nel movimento operaio internazionale nel periodo postbellico, con la sua «vanità»³⁸ e la lunga «notte»³⁹ dell'intransigenza staliniana, oltre a bloccare ogni nuova analisi del mondo reale del tempo dominato dalla “guerra fredda”⁴⁰, portò in auge anche la «mostruosità storica delle due scienze»⁴¹.

Come reazione all'aggressività anticomunista dell'Occidente e all'aggressione portata fino all'ingiuria, il marxismo dell'epoca fece proprio il motto di Lysenko – la contrapposizione “scienza borghese, scienza proletaria” – che finì per dividere il mondo «con un taglio netto». Si trattava in effetti di una «vecchia formula estremista» fatta valere allora come un «imperativo» che tutto sovrastava e che faceva «trattare come un'ideologia qualsiasi la scienza» e di conseguenza «le opere stesse di Marx»⁴².

3. La fine del dogmatismo, l'ondata di destra e il bastone di Lenin

La fine del dogmatismo fece piazza pulita di «simili deliri» e di tale «follia»⁴³, aprendo nuovamente le porte ad «una reale libertà di ricerca»⁴⁴

³⁷ Ibidem, p. 7.

³⁸ Ibidem, p. 12.

³⁹ Ibidem, p. 14.

⁴⁰ Cfr. ibidem, p. 6, pp. 12-14.

⁴¹ Ibidem, p. 14.

⁴² Tutti i passi citati ibidem, pp. 6-7.

⁴³ Ibidem, p. 6.

⁴⁴ Ibidem, p. 14.

e ad una critica effettiva delle passate impostazioni. Era ora divenuto possibile pensare l'interpretazione di Marx come una vera e propria «teoria della storia» e un'effettiva «disciplina scientifica», in cui si realizzava «la fondazione di una teoria scientifica della storia» e nasceva una «nuova scienza»⁴⁵. D'altro canto, la possibilità di reimpostare la lettura della realtà e dare a Marx e al marxismo il rilievo che meritavano non andava affatto da sé. Inutile dire che neppure fiorivano in modo automatico.

Dopo il XX Congresso⁴⁶, infatti, «un'ondata apertamente di destra»⁴⁷ si diffuse tra gli intellettuali marxisti e comunisti, sia all'interno dei paesi occidentali sia di quelli socialisti. Invece di spiegare l'epoca staliniana e i suoi effetti sulle società socialiste del tempo con categorie adeguate, l'analisi «venne condotta secondo canoni *esterni* al marxismo»⁴⁸, rendendo conto delle cose con la famosa «violazione della *legalità socialista*» da parte di Stalin o «il culto della personalità» che prese piede nel partito sovietico, facendo ricorso dunque a determinate «*pratiche della sovrastruttura giuridica*»⁴⁹.

Per Althusser, aver ignorato ogni correlazione tra i fatti denunciati dal XX Congresso e le forme della lotta di classe in Urss (aventi le loro radici nella infrastruttura, come la definisce Althusser, della società) lasciò campo libero al fiorire di interpretazioni “di destra” del fenomeno, in cui spariva «la specificità radicale di Marx» e veniva per contro in primo

⁴⁵ Tutti i passi citati *ibidem*, pp. 14-17.

⁴⁶ In merito a questa famosa assise moscovita del 1956 cfr. *id.*, *Umanesimo e stalinismo. I fondamenti teorici della deviazione staliniana*, De Donato, Bari, 1973, pp. 83-86, pp. 94-113.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 102.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 84; corsivo mio.

⁴⁹ I passi citati *ibidem*, pp. 85-87.

piano l'ideologia dominante dell'Occidente in tutta la sua variopinta natura, rappresentata «in gran parte, nella sua essenza, dalla coppia economicismo/umanesimo»⁵⁰. In tali circostanze il rischio, altamente concreto, era quello di vedersi nascere «un punto di vista *borghese* “funzionante” in seno al marxismo»⁵¹, direttamente *dall'interno* di quest'ultimo in guisa di modernissimo cavallo di Troia del capitale.

D'altronde, nota Althusser, per quanto sorprendente possa sembrare, un evento simile non è raro nella storia del movimento operaio internazionale. È sempre possibile che quest'ultimo possa essere colonizzato da teorie rivali, veicolate non solo dai cosiddetti “marxisti della cattedra”, veri e propri funzionari dei dominanti che vorrebbero ridurre Marx ad un classico della sociologia e imbalsamarlo nel sistema della formazione universitaria, «ma anche da parte di settori del movimento operaio e di loro dirigenti»⁵².

Mezzo secolo dopo il monito althusseriano, davvero oltremodo lungimirante in questo caso, il processo di cancellazione soprattutto del pensiero più sofisticato di Marx dalla scena dell'interpretazione societaria del capitale e del modo di produzione capitalistico (mdpc), si è purtroppo compiuto. E ad opera principalmente dei due processi, convergenti, precisamente additati da Althusser: per un verso, l'assimilazione e la trasformazione del marxismo in disciplina accademica e dei marxisti in ordinari o funzionari del sistema degli atenei; per l'altro verso, la parallela

⁵⁰ I due passi citati *ibidem*, pp. 104-105. Si avrà modo di vedere più avanti le letali caratteristiche, ad avviso di Althusser, di questa coppia.

⁵¹ *Ibidem*, p. 109.

⁵² *Ibidem*, pp. 109-110.

liquidazione di Marx da parte degli stessi partiti comunisti del mondo occidentale e no (andati incontro, col tempo, alla loro metamorfosi in agenzie politiche delle classi al potere)⁵³.

Nondimeno, se prescindiamo per un momento da questi esiti infausti, stando le cose come si è detto che stanno si dovrebbe comprender meglio perché la “fine del dogmatismo” non fosse affatto l’inizio di una nuova età dell’oro per una rinnovata analisi della società capitalistica sulla scia del pensiero più originale di Marx. Tutt’altro. Nella congiuntura politica e ideologica del tempo⁵⁴ bisognava infatti intervenire, precisa Althusser, «contemporaneamente contro il dogmatismo e la sua critica di destra»⁵⁵, in modo se possibile di contrapporsi ad entrambi e avversarli tutti e due in nome di un’altra, differente concezione delle cose.

Per questo era indispensabile «sostenere delle tesi radicali» e far ricorso alla «provocazione teorica»⁵⁶, non tanto per il gusto della provocazione fine a se stessa, quanto piuttosto per «forzare le idee al cambiamento»⁵⁷ e imporre loro se possibile un cambio di rotta, sulla scia ideale del resto di Spinoza⁵⁸.

⁵³ Esempio, nella fattispecie, il caso dell’Italia descritto da Aldrovandi nel suo *Friendly fire. Il sequestro Moro come false flag operation orchestrata dagli Usa*, Faremondo, Bologna, 2014, pp. 91-206. D’altronde, non si è trattato solo di un’evoluzione spontanea, bensì di un mutamento indotto attivamente anche dagli agenti dei dominanti (e dalle ideologie che questi seminavano) accomodatisi in posizioni di vertice nel seno dell’apparato di partito e all’interno dei suoi gruppi dirigenti.

⁵⁴ Cfr. L. Althusser, *Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 83.

⁵⁵ Id., *Freud e Lacan*, cit., pp. 128-129.

⁵⁶ I due passi citati ibidem, p. 129.

⁵⁷ Ibidem, p. 132.

⁵⁸ È noto l’aforisma del filosofo olandese: «Non si piange sulla propria storia, si cambia rotta». Coloro che si rifanno alle idee più sofisticate di Marx potrebbero adottare l’epigramma spinoziano

In una impostazione in cui si voleva «trattare il rapporto tra le idee come un rapporto di forza»⁵⁹, Althusser aveva in fin dei conti l'intenzione di «invitare a pensare *in tutt'altro modo*»⁶⁰ rispetto all'intera tradizione precedente. Il proposito era quello di «tornare a Marx» e fare piazza pulita per questa via di tutti «gli stravolgimenti ai quali era stato sottoposto il suo pensiero»⁶¹. A questo fine erano state immaginate le provocazioni prima menzionate.

Ad esempio, ci fa sapere Althusser, «con scandalo di molti» proposi l'idea di “pratica teorica” per conseguire alcuni «effetti di demarcazione» nei confronti delle concezioni rivali (marxiste e non marxiste). Tale

tranquillamente ancora oggi e scolpirlo sulle loro bandiere ovvero nei loro programmi di ricerca e di analisi.

⁵⁹ L. Althusser, *Freud e Lacan*, cit., p. 132. Si veda ancora questa spiegazione di Althusser: «Contrariamente a tutta la tradizione razionalistica, secondo la quale basta un'idea dritta per rettificare un'idea storta, per il marxismo le idee non hanno esistenza storica se non sono prese e incorporate nella materialità dei rapporti sociali. Dietro i rapporti tra le semplici idee, ci sono dunque dei rapporti di forza, che fanno sì che alcune idee siano al potere (ciò che, in forma rapida, si chiama l'ideologia dominante) e che altre idee siano a queste sottoposte (ciò che si chiama l'ideologia dominata) sino a che cambia il rapporto di forza» (ibidem, pp. 131-132).

⁶⁰ Ibidem, p. 164.

⁶¹ I passi citati ibidem, pp. 134-135. Proprio negli anni in cui Althusser scriveva queste cose, i più diversi ambienti accademici occidentali, segnatamente tra i sociologi e gli economisti ufficiali, Keynes in testa, trattavano Marx, ironia della storia, ma comprensibilmente dal loro punto di vista, come un cane morto e *Il Capitale* come carta straccia. Si veda una breve panoramica di queste autorevoli esternazioni – dovute alla penna tra gli altri di A. A. Berle, François Perroux, Raymond Aron e l'aristocratico Keynes – in E. Mandel, *Traité d'économie marxiste*, I, Julliard, Paris, 1962, p. 9. Althusser si doveva dunque contrapporre **sia** “all'ondata di destra” proveniente *dall'interno* tra l'altro del movimento operaio del tempo dopo il XX Congresso, **sia** al disdegno interessato dell'establishment (i succitati cattedratici) nei confronti dell'analisi del *Capitale* e del pensiero marxiano. Ritornare a Marx era dunque un'impresa ardua all'epoca: si doveva combattere **sia** il dogmatismo dell'epoca (imposto per opinione comune da Stalin), **sia** “la destra” dentro il marxismo, **sia** i “grandi tenori” della cultura borghese imperante nel sistema degli atenei e nelle mille Accademie dell'Occidente. Un compito proibitivo al tempo, nonostante la presenza internazionale dell'Urss, della Cina comunista, di Cuba, dei paesi socialisti ecc. Figurarsi oggi!

categoria aveva originariamente anzitutto l'intento «*contro ogni pragmatismo*, di legittimare la tesi dell'autonomia relativa della teoria» e impedire che quest'ultima venisse ancora trattata, come si usava fare allora, quale «tuttofare delle decisioni politiche del momento», circostanza che l'obbligava ad «abdicare alle sue esigenze specifiche»⁶². D'altronde, essa «aveva anche contemporaneamente l'effetto, *contro l'idealismo della pura teoria*, di segnare la teoria del materialismo col sigillo della *pratica*».

Un'altra «formulazione radicale» riguardava «il carattere interno alla pratica teorica dei suoi criteri di validità», tesi che Althusser mutuava da Lenin e che compendia nel seguente argomento del rivoluzionario russo: «La teoria di Marx è onnipotente perché è vera». A sua volta, il filosofo parigino distillava dall'aforisma leniniano la seguente sua personale conclusione: «Non è vera perché è verificata dai suoi successi e dalle sue sconfitte, ma è verificabile dai suoi successi e dalle sue sconfitte perché è vera»⁶³.

Althusser era convinto all'epoca di poter desumere tale sua interpretazione direttamente dal pensiero scientifico e dalla logica matematica a lui nota al tempo⁶⁴, come se la sua lettura delle cose

⁶² Tutti i passi citati *ibidem*, pp. 129-131. Althusser sembra qui ricalcare le orme di Ernst Mandel: di quest'ultimo cfr. ad es. il suo *Traité d'économie marxiste*, cit., p.13. Mandel, come Althusser, fa risalire la riduzione della teoria ad ancella della politica «all'era staliniana». All'epoca, molto probabilmente questa era una convinzione diffusa negli ambienti marxisti critici verso l'ortodossia del tempo. Durante il periodo staliniano, sostiene Mandel, «la teoria era costantemente stata l'accessorio della politica, allo stesso modo in cui la filosofia medievale era stata la serva della teologia» (*ibidem*).

⁶³ Tutti i passi citati in L. Althusser, *Freud e Lacan*, cit., pp. 129-131. Si noti la sottile venatura *teologica* di quell'onnipotente attribuito da Lenin alla spiegazione di Marx. Ovviamente, ogni riferimento alla teologia *non è per nulla casuale*.

⁶⁴ Cfr. ad es. *ibidem*, p. 130.

rispecchiasse in fin dei conti la natura stessa della scienza e da quest'ultima venisse corroborata. La realtà è invece ben altra, persino *capovolta* rispetto a ciò che egli pensava. Si avrà modo di vedere a tempo debito a quali esiti letali finirà con l'approdare quella sua convinzione. Per il momento, conviene vedere quali scopi ci si prefiggeva di conseguire col metodo polemico sopra additato.

Althusser ci spiega di aver «pensato agli estremi»⁶⁵ e di aver adottato «la teoria della curvatura del bastone» di Lenin. Quando qualcosa (nella fattispecie il marxismo e lo stesso pensiero di Marx) è curvato dalla parte sbagliata, perché torni dritto è necessario curvarlo nel senso opposto e imporgli una duratura curvatura contraria. Precisamente quello che si è tentato di fare con le succitate formule radicali. Althusser era naturalmente al corrente dei rischi insiti nell'impresa. È lui stesso infatti a farcelo sapere: «Resta il fatto che, quando si curva il bastone nell'altro senso, si corre un rischio, proprio di ogni filosofia: di curvarlo troppo, o troppo poco»⁶⁶. Il filosofo parigino pagherà un prezzo salato ad entrambe le alternative.

4. I provvisori approdi di Althusser

Prescindiamo qui dal fatto, surreale all'estremo (ma non inusuale nella scolastica laica del tempo, condizionata anche, molto probabilmente, dall'anticomunismo feroce del momento), che allora per le sue posizioni

⁶⁵ Ibidem, p. 132.

⁶⁶ Ibidem, p. 133.

Althusser sia stato a sua volta tacciato di «dogmatismo»⁶⁷ e di lesa maestà da parte di «certi sorveglianti generali della filosofia»⁶⁸ che gli imputavano non si sa bene «quale credenza idealistica nell'onnipotenza della teoria»⁶⁹. «Contro di me», spiega Althusser, si scagliò persino «la Santa Alleanza di tutto ciò che esiste di ideologia borghese e socialdemocratica al mondo, e sino in seno al movimento operaio internazionale»⁷⁰. Facciamo astrazione da tutto ciò.

Il vero dramma dell'intero affaire, infatti, non è dato tanto dalla reazione isterica del marxismo dell'epoca e dalla sua levata di scudi nei confronti dei presunti «eccessi»⁷¹ althusseriani (circostanza che d'altro canto getta una luce significativa sulla natura di tale marxismo), quanto piuttosto dal fatto che Althusser purtroppo *non ha raddrizzato alcun bastone*, in ragione tra l'altro precisamente dei mezzi utilizzati con l'intenzione di farlo. Avremo modo di toccare con mano, al momento opportuno, tale stato delle cose.

Il fatto è che Althusser, impegnato al tempo in una polemica di dimensioni imponenti (vista l'enorme influenza della tradizione a cui si contrapponeva), ha cercato di far fronte all'impari cimento, caratterizzato

⁶⁷ Cfr. *ibidem*, p. 131.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 131-132.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 132.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 130. Tale accusa verrà addebitata pari pari ancora nel 1972 da John Lewis ad Althusser nella loro famosa polemica. *Le scomuniche andavano evidentemente sempre di moda allora nel cd movimento operaio internazionale del tempo e tra i marxisti* (anche se v'è da dire che Lewis era in realtà soprattutto un *Unitarian minister* britannico, un marxista insomma in abiti talari!). D'altronde, molto probabilmente ad un ministro del culto veniva naturale scomunicare qualcuno, faceva parte, per così dire, dei "ferri del mestiere". Il problema piuttosto è un altro: che ci faceva in mezzo ai marxisti?

⁷¹ *Ibidem*, p. 133.

da una inusitata sproporzione di forze, sia con armi purtroppo spuntate, segnate dalla loro natura datata e persino fuorviante, circostanza di cui tra l'altro non ha mai avuto contezza, sia con spiegazioni delle cose che tanto **non** erano affatto alternative rispetto alle concezioni avversate, quanto risultavano essere solo *ulteriori varianti* di queste ultime. Il tutto sulla scia del resto di una tradizione marxista che dall'Ottocento – a partire perlomeno da Engels, proseguita con la socialdemocrazia tedesca di Kautsky soprattutto e per la Francia con Gabriel Déville – avrebbe poi attraversato buona parte del Novecento per arrivare pressoché intatta, via Lenin e la III Internazionale, ai giorni nostri.

In pratica, Althusser è andato incontro al fallimento dei suoi intenti non a dispetto delle sue proposte radicali e delle sue “provocazioni”, *bensì in ragione dei più intimi significati, paradossalmente ignoti a lui stesso, delle sue distinzioni, del set di concetti utilizzato per tentare di rinnovare il pensiero marxista del suo tempo e portarlo fuori delle secche in cui si era arenato*. Tale impresa è stata infatti portata avanti con categorie e idee, con un intero sistema di conoscenza in definitiva, che *non si differenziavano affatto* dalle concezioni, interne ed esterne al marxismo di allora (che è poi quello ancora di oggi), a cui si opponeva e che avversava, ma ne rappresentavano solo una diversa versione, afflitta dagli *stessi limiti* della impostazione rivale.

Le illusioni di Althusser avranno del resto fine, negli anni 1977-78, non appena sarà costretto dalle circostanze a prendere atto dell'effettiva natura del Pcf in cui aveva militato fin dal lontano 1948 e di cui era stato membro influente a modo suo. È in questo cruciale biennio, con la disfatta

elettorale e politica della “*Union de la gauche*”⁷² nel marzo 1978, che divenne chiaro al filosofo parigino il carattere reale di quel partito e del suo presunto marxismo.

Althusser fu costretto a prendere atto del fatto che nel Pcf la teoria marxista si trovava ormai in uno stato deplorabile⁷³. Si era abbandonato «ogni materialismo, ogni dialettica e persino i principi elementari e fondamentali dell’analisi concreta»⁷⁴, circostanza a cui poi si era accoppiata, per contro, una crescente «influenza dell’ideologia borghese dentro il partito»⁷⁵. Anche da quest’ultimo punto di vista, il Pcf apparentemente si era dimenticato del fatto che «la natura più autentica della pratica politica borghese consta della tendenza ad *assicurarsi la propria dominazione attraverso gli altri*». Avrebbe invece dovuto sapere che «sotto l’illusione della propria indipendenza rischiava di riprodurre, *al suo interno*, la pratica politica borghese»⁷⁶.

Stando così le cose, c’è poco da meravigliarsi del fatto che ad Althusser il Pcf apparisse ormai come una pura e semplice «macchina per dominare, controllare e manipolare i militanti»⁷⁷. Il vecchio partito operaio era ormai diventato un sistema dal «funzionamento gerarchico», per di più ricalcato sul cliché di «un piccolo apparato di Stato»⁷⁸ e persino di un

⁷² Cfr. id., *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, cit., p. 5, p. 33, p. 118.

⁷³ Cfr. ibidem, p. 91.

⁷⁴ Ibidem, p. 26.

⁷⁵ Ibidem, p. 29.

⁷⁶ I passi citati ibidem, pp. 105-106.

⁷⁷ Ibidem, p. 82.

⁷⁸ Ibidem, p. 79.

«modello militare chiuso»⁷⁹, in cui i responsabili dell'organizzazione diventavano quadri dirigenti (funzionari, specialisti, competenti) semplicemente per cooptazione non per decisione democratica degli iscritti, consultazione della base o delibera di un qualche Congresso⁸⁰.

Si spiega ora perché ad avviso del marxista parigino esistesse in seno al partito un «segreto di direzione»⁸¹ che imponeva il silenzio (diventato «règle de gouvernement»)⁸² sui dibattiti e le discussioni interne e persino sugli accordi politici stipulati con altri partiti di sinistra, all'epoca soprattutto il Psf. Anche quest'alleanza, nello spirito dei «rapporti segreti» del segretario del tempo Georges Marchais⁸³, era stata in fin dei conti solo un patto «*di unità tra formazioni politiche*, gestito dalle loro rispettive direzioni» e calato sostanzialmente «dall'alto»⁸⁴ sulla testa dei militanti, nello stile tipico delle decisioni d'autorità⁸⁵. Sintesi: «Tale è stata *l'Unione della sinistra*, conclusa mediante un contratto “al vertice”»⁸⁶ tra le parti.

Oltre a confermare la trasformazione del Pcf in una macchina autocratica⁸⁷ in cui imperavano «il pragmatismo e l'autoritarismo della direzione»⁸⁸, la concezione elitaria sopra additata spiega anche perché la

⁷⁹ Ibidem, p. 77.

⁸⁰ Cfr. ibidem, p. 62, pp. 77-79.

⁸¹ Ibidem, pp. 6-8, pp. 11-25.

⁸² Ibidem, p. 6.

⁸³ Cfr. ibidem, p. 40, pp. 67-68.

⁸⁴ I passi citati ibidem, pp. 59-60.

⁸⁵ Cfr. ibidem, p. 109.

⁸⁶ Ibidem, p. 114.

⁸⁷ Cfr. ibidem, pp. 68-69.

⁸⁸ Ibidem, p. 60.

conoscenza della linea politica del partito arrivasse alle masse «dall'esterno» e «dall'alto» ad opera della direzione⁸⁹.

In un'epoca di crisi del marxismo nel mondo intero⁹⁰ e dello stesso movimento operaio internazionale⁹¹, tanto l'unità del partito⁹², quanto il Centralismo democratico⁹³ paradossalmente venivano usati a esclusivo profitto di un apparato gerarchico e del suo ristretto gruppo dirigente⁹⁴, incline a perpetuare soprattutto il suo potere⁹⁵ più che a servire gli interessi della classe operaia e delle masse popolari, circostanza aggravante che finiva soltanto con l'inasprire ancor più il quadro d'insieme della situazione.

Per di più, in tale contesto il Pcf sia si metteva anche a postulare l'esistenza di una sedicente e incipiente «crisi prerivoluzionaria»⁹⁶ dell'imperialismo, sia gettava alle ortiche un concetto base come quello della «dittatura del proletariato»⁹⁷, trattato senza mezzi termini e senza alcuna analisi del suo effettivo significato, come uno strumento ormai inservibile e da archiviare. Fabulava infine di un'altrettanto presunta «via democratica al socialismo»⁹⁸, le cui condizioni economico-sociali al

⁸⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 20-25. «Si facevano apparire le masse», dice Althusser, «come una realtà esterna alla quale far conoscere le idee del partito (della sua direzione)» (*ibidem*, p. 24).

⁹⁰ Cfr. *ibidem*, p. 92.

⁹¹ *Id.*, *22ème Congrès*, Maspero, Paris, 1977, pp. 29-32.

⁹² Cfr. *id.*, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, cit., p. 89; *id.*, *22ème Congrès*, cit., pp. 58-66.

⁹³ Cfr. *id.*, *22ème Congrès*, cit., pp. 58-69.

⁹⁴ Cfr. *id.*, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, cit., pp. 70-79.

⁹⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 80-83, pp. 108-110.

⁹⁶ *id.*, *22ème Congrès*, cit., pp. 10-15.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 29-32.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 19-20, pp. 45-46.

contorno sarebbero state create dai più recenti sviluppi del Capitalismo Monopolistico di Stato (o CME). Quest'ultimo, benché fosse la versione francese di una vecchia teoria sovietica⁹⁹, avrebbe creato una nuova fase della società capitalistica e si poteva considerare ormai «l'anticamera del socialismo»¹⁰⁰, in cui il potere popolare avrebbe potuto pacificamente usare lo Stato per i propri fini¹⁰¹.

Oltre a rappresentare un calco della contemporanea interpretazione del Pci dell'epoca¹⁰², le tendenze che avevano preso piede nel seno del Pcf non avevano ormai più niente a che vedere con i classici del marxismo e connotavano semmai la metamorfosi incipiente del Pcf in un'agenzia dei dominanti *dentro* la classe operaia.

Confrontato con tale sconcertante evoluzione delle cose, avversata d'altronde fino all'ultimo, Althusser alla fine si è trovato di fronte ad un partito che aveva ben poco in comune con quello a cui era stato iscritto per tre lunghi decenni prendendo parte attiva alla sue numerose battaglie politiche, nazionali e internazionali. Ha dovuto far fronte insomma ad un penoso fallimento e prendere atto della fine di un'intera esperienza storica, compresa la sua in quanto filosofo marxista e militante.

⁹⁹ Cfr. id., *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, cit., pp. 92-96.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 93.

¹⁰¹ Cfr. id., *22ème Congrès*, cit., pp. 39-56. Si vedano in queste stesse pagine le taglienti obiezioni di Althusser alla fabulazione del Pcf in merito a Stato e dittatura della borghesia.

¹⁰² A proposito dei consimili punti di vista che in quegli stessi anni, in merito al CME e alla transizione al socialismo, circolavano all'interno e fuori del Pci si veda A. Macedonio Aldrovandi, *Friendly fire*, pp.91-207. Queste a dir poco eclettiche "spiegazioni" facevano parte integrante di ciò che allora veniva definito *eurocomunismo*, l'etichetta che connotava le concezioni del Pcf, del Pci e del Partito comunista spagnolo del tempo.

Poco dopo il 1978 il Pcf diventò l'ombra di se stesso, l'Urss si dissolse alla fine degli anni '80 e i partiti comunisti dell'intero Occidente sparirono dalla scena uno dopo l'altro. Persino la Cina divenne l'incarnazione orientale di quel dominio della borghesia «attraverso gli altri» paventato da Althusser, realizzato in questo caso sotto le paradossali bandiere del Partito comunista cinese¹⁰³. La storia della seconda metà del Novecento ha in pratica fatto sparire nel nulla, in rapida successione, tutti i punti di riferimento fondamentali delle generazioni impegnate nell'attività politica: il socialismo reale, il movimento operaio organizzato, l'internazionalismo proletario, le lotte di classe, il marxismo nel suo insieme del tempo. L'intero mondo originario, ideale e geopolitico, di Althusser è del tutto scomparso. Per sempre.

Le generazioni postbelliche, compresa la mia, si sono ben presto trovate di fronte ad una serie di rovine, su cui poi naturalmente le classi dominanti occidentali, Stati Uniti in testa ed Europa, han fatto di tutto per spargervi calce viva e sterilizzarle, rendendole un deserto. È comprensibile il fatto che le nuove leve, a partire dai cosiddetti *Millennials*, non abbiano alcuna idea di tutta la storia pregressa del Novecento e dello stesso pensiero più sofisticato di Marx, l'una e l'altro ridotti a stereotipi di comodo (cliché costantemente *fabbricati* ad arte dagli ideologi di turno,

¹⁰³ In merito a questa reincorporazione della Cina nel sistema dell'economia mondo dominato dal CF statunitense si vedano i seguenti lavori di M. Chossudovsky, *Towards capitalist restoration? Chinese socialism after Mao*, Macmillan, London, 1986; *The globalization of poverty and the new world order*, Global Research, Québec, 2003. Si veda inoltre F. Soldani, *Capitale transnazionale e migrazioni di massa. Le imposture del circo mediatico e l'imperialismo economico dell'Occidente*, Faremondo, Bologna, 2018.

sempre in servizio) dall'accademia o sistema degli atenei e dai potenti **MeMe** dell'Occidente¹⁰⁴.

Se questi dati di fatto, che ci catapultano, 50 anni dopo, nelle stesse condizioni in cui si è trovato all'inizio il giovane Althusser, sono di sicuro quasi proibitivi per qualsiasi invito a pensare altrimenti (come lui stesso, lo si è visto, avrebbe voluto incoraggiarci a fare), nondimeno v'è da dire che il pensiero dello stesso filosofo parigino non era in alcun modo attrezzato né per contrastare efficacemente la deriva del Pcf (ammesso e non concesso naturalmente che un singolo, persino una scuola o un dato sistema di conoscenza possa mai contrastare processi politici in atto), né per dar vita ad un'interpretazione realmente differente rispetto alle concezioni prevalenti al tempo e che infine prevalsero, in definitiva, dentro il movimento operaio internazionale e nei partiti comunisti dell'epoca.

Il fatto è che l'analisi di Althusser, per quanto ciò possa sembrare e sia oltremodo paradossale, vista l'energia da questi profusa nell'impresa, nell'intenzione di distinguersi dalla tradizione, non è in sostanza dissimile dai punti di vista rivali e ne costituisce solo un tipo particolare, localizzato in una data regione per così dire del planisfero marxista originario.

Per certi versi, anzi, come avremo modo di vedere, i suoi argomenti – coerentemente col loro più intimo significato, anche se contrariamente agli intenti di partenza – gli rendono persino *impossibile* prendere le distanze dalle concezioni che avrebbe voluto avversare loro tramite e lo inoltrano per nuovi sentieri fuorvianti, i quali a loro volta finiranno con l'infilarlo in

¹⁰⁴ Per una diversa spiegazione delle cose, rinvio il lettore al mio *Geopolitica planetaria dell'impero*, già citato.

ulteriori vicoli ciechi da cui poi gli sarà vietato fuoriuscire. Inutile dire che tali approdi lo porteranno diritto nelle braccia del pensiero dominante. Surreale ma vero.

Da questo punto di vista, le diverse “società Althusser” (SAL) sparse per il mondo, in genere e quasi prevalentemente d’impronta accademica, tanto sono un grottesco ricalco tardivo e fuori tempo massimo dei limiti dell’originaria concezione del filosofo parigino, quanto rappresentano allo stesso tempo una sorta di voltafaccia a posteriori rispetto al suo disegno iniziale: tornare a Marx e fondare una scienza del mdpc, quanto infine costituiscono paradossalmente persino un anacronismo storico, dato che l’acqua in cui Althusser nuotava (e in cui è poi naufragato) non esiste ormai più da decenni (queste società s’indirizzano dunque a dei fantasmi). Non solo.

Se infatti è vero, come lo è di sicuro, quello che Althusser sosteneva sin dal 1968 – «La filosofia ha fatto la sua opera. Ora deve cedere il posto alla scienza»¹⁰⁵ –, la stessa esistenza di quelle SAL assume fattezze davvero grottesche, nella misura in cui lo stesso marxista francese di cui si suppone abbiano raccolto l’eredità *non ha mai saputo nulla della scienza reale* (ne ha anzi gravemente frainteso la natura), per quanto ne abbia discettato a lungo.

Il fatto inoltre è che dell’effettivo pensiero scientifico odierno, *non* quello fatto circolare in società sotto forma di stereotipi dallo stesso Occidente, niente ne hanno mai saputo neanche coloro che hanno fondato le SAL, nemmeno gli stessi allievi di Althusser (persino i critici di

¹⁰⁵ L. Althusser, *Lenin e la filosofia*, cit., p. 41.

quest'ultimo sono rimasti all'oscuro della cosa!), e tutti assieme anche per questa via, in un modo o nell'altro, ne hanno *completamente disatteso* le intenzioni.

D'altro canto, il miglior modo di dimenticare tutti questi ambienti e rendere nel contempo giustizia ad Althusser, è quello di prendere sul serio, nel vero senso della parola, quanto lui stesso ci diceva nel 1975, riferendolo paradossalmente a se stesso: «Ci vuole tempo per capire. Soprattutto ciò che abbiamo detto»¹⁰⁶. Ora è arrivato il momento di farlo. Del resto, non appena lo si fa, non facciamo altro che seguire spirito e lettera, nuovamente, delle sue convinzioni. La critica disinteressata di qualunque sistema di pensiero, quindi anche del suo, deve infatti mettere al primo posto l'analisi spassionata «delle *sue proprie contraddizioni*»¹⁰⁷. Precisamente ciò che verrà fatto nelle pagine seguenti, sulla scia ideale di ciò che lo stesso Althusser ci ha or ora suggerito.

5. Uno stereotipo classico del pensiero marxista tradizionale: forze produttive (FP) e rapporti di produzione (RdP)

Seguendo in parte il pensiero dei classici, Althusser spiega ai suoi lettori che per il marxismo il modo di produzione capitalistico (mdpc) dominante in Occidente è in fin dei conti una società specifica in cui una funzione determinante è svolta dalla sua base o struttura economica: vale a

¹⁰⁶ Id., *Freud e Lacan*, cit., p. 133.

¹⁰⁷ Id., *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, cit., p. 122.

dire, «l'unità di forze produttive e rapporti di produzione sotto il dominio dei rapporti di produzione»¹⁰⁸.

Nella produzione e continua riproduzione della loro vita materiale associata, la simbiosi o cooperazione tra i due ambiti è persino indispensabile, continua Althusser, se gli individui societari vogliono assicurarsi le condizioni della loro esistenza, proiettarsi in un certo senso nel tempo a venire e garantirsi così un qualche futuro, consegnando la propria organizzazione comunitaria (cultura, conoscenze, sistemi istituzionali, ecc.) alle nuove generazioni perché la riproducano¹⁰⁹.

In questo contesto, con **FP** si deve quindi prima di tutto intendere «i mezzi materiali di produzione» ovvero «gli strumenti di produzione (macchine)»¹¹⁰ (materie prime, impianti fissi, ecc.) tramite cui gli uomini riproducono le condizioni della loro sopravvivenza biologica e societaria: beni primari di consumo, abitazioni, trasporti, infrastrutture, e via dicendo.

D'altronde, i **RdP** – l'altro lato della coppia che si identifica con la struttura economica del mdpc e dà a quest'ultima una sua forma storicamente determinata, connotata da caratteri *sociali* specifici – a loro volta non costituiscono affatto delle semplici relazioni tra uomini indistinti o in generale, un legame tra singole persone. Questo loro rapporto, anzi, non è «né intersoggettivo, né psicologico, né antropologico, ma un rapporto duplice: un rapporto tra gruppi di uomini che si riferisce al

¹⁰⁸ Id., *Freud e Lacan*, cit., p. 136.

¹⁰⁹ Cfr. id., *Sull'ideologia*, Dedalo, Bari, 1976, p. 8: «Per semplificare la nostra esposizione, e se consideriamo che qualsiasi formazione sociale è il risultato di un modo di produzione dominante, possiamo dire che il processo di produzione mette in azione le forze produttive esistenti all'interno e sotto determinati rapporti di produzione».

¹¹⁰ Ibidem, p. 9.

rapporto tra questi gruppi di uomini e delle cose, i mezzi di produzione». Se non si tiene conto di questa distinzione e non le si dà il dovuto rilievo sono solo guai:

«Pensare che i rapporti sociali siano riducibili a rapporti tra uomini, o anche gruppi di uomini, è una delle massime mistificazioni teoriche possibili: perché significa supporre che i rapporti sociali mettano in causa solo degli *uomini*, mentre mettono in causa anche delle *cose*, i mezzi di produzione, tratti dalla natura materiale»¹¹¹.

I rapporti di produzione tipici della società del capitale non sono dunque affatto dei rapporti interpersonali, in nessuna loro variante (individuale, soggettiva, nella forma di *trait d'union* tra singoli o di interfaccia tra privati, ecc.). Per una doppia ragione sostanzialmente.

► **In primo luogo**, infatti, essi vengono mediati dalla forma strumentale degli stessi mezzi di lavoro, dai sistemi di macchine e dalla tecnologia¹¹² che essi incorporano: le **FP** mediano l'appropriazione del mondo reale da parte della società, il ricambio organico sociale assicurato da una massa crescente di valori d'uso, e hanno anch'esse quindi gli stessi caratteri della «natura materiale» che trasformano per dati scopi umani.

Benché le macchine (sempre più recenti e sempre più efficienti ovvero «la tecnologia moderna»), nella loro veste di «*forme materiali dello sfruttamento*»¹¹³, vengano costantemente usate dai padroni per estorcere plusvalore in quantità crescente dalla classe operaia mediante

¹¹¹ I passi citati in *Freud e Lacan*, cit., pp. 165-166.

¹¹² Cfr. ad es. id., *Introduzione al I Libro del Capitale*, cit., pp. 24-25, p. 29.

¹¹³ Id., *Umanesimo e stalinismo*, cit., pp. 60-63.

l'aumento esponenziale della produttività¹¹⁴, resta il fatto che esse rappresentano comunque un'incarnazione «del progresso tecnico»¹¹⁵ insito nella stessa esistenza del capitale e costituiscono perciò un ingrediente essenziale della struttura economica (qualcosa di cui non si può fare a meno: sono infatti «le condizioni materiali della produzione» e quindi della riproduzione societaria)¹¹⁶.

► **In secondo luogo**, esiste tuttavia anche un'altra condizione vincolante che rende letteralmente impossibile far diventare o poter considerare identici i rapporti di produzione a semplici rapporti tra uomini (individui, soggetti, persone, singoli, ecc.)¹¹⁷.

I rapporti fra lavoro salariato e classi dominanti all'interno dell'unità tra **FP** e **RdP**, la “base economica” della società del capitale¹¹⁸, sono infatti sin da subito e da sempre si può dire dei rapporti conflittuali intrisi di antagonismo: *constano* anzi di quest'ultimo. Nelle società divise in classi contrapposte e che hanno come propria ragion d'essere lo sfruttamento del proletariato, come quelle della formazione economico-sociale odierna, chi dice potere dei dominanti contemporaneamente «dice

¹¹⁴ Cfr. id., *Freud e Lacan*, cit., pp. 49-50. Si veda anche *Introduzione al I Libro del Capitale*, cit., p. 24: «Tutta la storia del capitalismo è la storia di un prodigioso sviluppo della produttività, attraverso lo sviluppo della tecnologia».

¹¹⁵ Id., *Introduzione al I Libro del Capitale*, cit., p. 25.

¹¹⁶ Id., *Sull'ideologia*, cit., p. 9.

¹¹⁷ Cfr. id., *Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 40: «I rapporti *sociali* non sono mai, salvo che per il diritto e l'ideologia *giuridica* borghese, dei “rapporti tra persone”!». E ancora: «La società non è una “composizione”, un’”addizione” di individui: essa è costituita dal sistema dei rapporti sociali entro cui vivono, lavorano e lottano *i suoi* individui. Effettivamente: la società non è composta di individui in generale, qualunque, che sarebbero altrettante copie dell’”uomo”; perché ogni società ha *i suoi* individui, storicamente e socialmente determinati» (ibidem, p. 42).

¹¹⁸ Cfr. id., *Sull'ideologia*, cit., pp. 16-20.

resistenza, rivolta e lotta di classe della classe dominata»¹¹⁹. Questo è un dato di fatto. Le due cose inoltre *simul stabunt, simul cadent*: «La lotta delle classi e l'esistenza delle classi costituiscono un'unica realtà»¹²⁰.

È per questo, spiega Althusser, che nel mondo societario dell'epoca attuale la lotta delle classi «è il motore della storia»¹²¹ e va messa «*al primo posto*»¹²² nell'analisi del reale e nella spiegazione dei processi di sviluppo del capitale. È infatti questa sorta di causa prima la molla «che sposta, fa avanzare, “muove” la storia: e compie le rivoluzioni»¹²³. In breve: «La storia è un immenso sistema “*naturale-umano*” in movimento, il cui motore è la lotta delle classi»¹²⁴.

Senza la sua esistenza e le sue funzioni propulsive niente divenire sociale, né emergere del nuovo nel corso del tempo, né tanto meno trasformazioni societarie di sorta, né eventuali transizioni, va da sé, a future società alternative e differenti dall'attuale. Ecco perché la tesi in oggetto «si rivela subito decisiva per il marxismo-leninismo»: «Essa traccia infatti una linea di demarcazione radicale tra rivoluzionari e

¹¹⁹ Ibidem, pp. 86-87. Si veda anche *Freud e Lacan*, cit., pp. 167-169.

¹²⁰ id., *Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 37. Così prosegue in questa stessa pagina Althusser: «Perché vi siano delle classi in una “società”, bisogna che la società sia *divisa* in classi: questa divisione non si opera *a cose fatte*, è lo sfruttamento di una classe da parte dell'altra, cioè la lotta delle classi, che costituisce la *divisione* in classi. Lo sfruttamento è già lotta di classe». Si veda ancora del resto id., *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, De Donato, Bari, 1976, p. 162: «La lotta delle classi non è un effetto (derivato) dell'esistenza delle classi sociali: la lotta delle classi e l'esistenza delle classi fanno tutt'uno».

¹²¹ id., *Umanesimo e stalinismo*, cit., pp. 30-34.

¹²² Ibidem, p. 37.

¹²³ Ibidem, p. 34.

¹²⁴ Ibidem, p. 39.

riformisti»¹²⁵ e rappresenta uno dei capisaldi fondamentali – il «grande principio» e insieme «il fondamento filosofico» – del materialismo storico¹²⁶. Non solo.

Per Althusser, in effetti, oltre ad essere il “motore della storia”, la lotta di classe possiede anche un’altra sua essenziale proprietà: quella di essere ancorata nel modo di produzione capitalistico stesso, ciò che le consente di possedere dunque anche una dirimente «sua *esistenza materiale*»:

«Questa materialità è, in ultima istanza, l’unità dei rapporti di produzione e delle forze produttive sotto i rapporti di produzione di un modo di produzione dato, in una formazione sociale storica concreta. Questa materialità è la “base” (*Basis*: Marx) della lotta delle classi, e nello stesso tempo la sua esistenza materiale, perché è nella produzione che ha luogo lo sfruttamento, è nelle condizioni materiali dello sfruttamento che si fonda l’antagonismo di classe, la lotta delle classi»¹²⁷.

Da questo punto di vista, il conflitto tra classe operaia e capitale possiede la natura di «una realtà *oggettiva*»¹²⁸ conficcata nel cuore stesso della società odierna, delle sue condizioni d’esistenza e dei suoi processi di riproduzione. Se ha caratteri oggettivi, a maggior ragione dunque l’antagonismo di classe, oltre ad essere ineliminabile (nella misura almeno in cui emerge dalla struttura della società e ne è parte integrante), non può

¹²⁵ Ibidem, p. 35.

¹²⁶ id., *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., p. 139, pp. 150-151.

¹²⁷ I passi citati in id., *Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 38.

¹²⁸ Id., *Freud e Lacan*, cit., p. 33. Così in questa stessa pagina prosegue il passo althusseriano: «L’istinto di classe è soggettivo e spontaneo. La posizione di classe è oggettiva e razionale».

in alcun modo essere equiparato ad un semplice conflitto tra diverse forze sociali (constino queste di individui, di soggetti, di persone, ecc.).

Stando così le cose, dunque, si può tranquillamente dire che nella società del capitale «non esiste, salvo nell'ideologia della classe dominante, alcuna “divisione tecnica” del lavoro», in quanto qualunque organizzazione apparentemente strumentale (razionale) della produzione (finalizzata ad estrarre plusvalore dalla manodopera) è sempre e solo «la forma e la maschera di una divisione e di una organizzazione *sociali* (=di classe) del lavoro»¹²⁹. In un certo senso, prosegue Althusser, «dal punto di vista della tecnologia dello sfruttamento, le *tecniche* della estorsione del plusvalore sono tutt'uno con l'organizzazione e la divisione capitalistica del lavoro»¹³⁰. Ergo: «La riproduzione dei rapporti di produzione non può essere che un'impresa di classe [che] si realizza attraverso una lotta di classe che oppone la classe dominante alla classe sfruttata»¹³¹.

Muniti di questo set di caratteristiche fondamentali, le rivolte degli sfruttati e l'antagonismo di classe, nella personale accezione di Althusser, possono ora incorporare nella loro natura un loro ultimo carattere. Data la logica del processo sopra descritto, infatti, la lotta di classe non fa altro che

¹²⁹ Id., *Sull'ideologia*, cit., p. 85.

¹³⁰ Id., *Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 108.

¹³¹ Id., *Sull'ideologia*, cit., p. 85. Sulla riproduzione della forza lavoro tramite i *savoir faire* appresi nel «sistema scolastico capitalistico» e sulla sua contemporanea sottomissione alle «regole dell'ordine stabilito dal dominio di classe», si veda ancora *ibidem*, pp. 13-15. Sempre in queste pagine, ecco un passaggio di sintesi dell'argomentazione althusseriana: «La riproduzione della forza-lavoro esige non soltanto una riproduzione della sua qualificazione [tecnica], ma, al tempo stesso, una riproduzione della sua sottomissione alle regole dell'ordine prestabilito, il che significa una riproduzione della sua sottomissione all'ideologia dominante da parte degli operai ed una riproduzione della capacità di maneggiare bene l'ideologia dominante da parte degli agenti dello sfruttamento e della repressione».

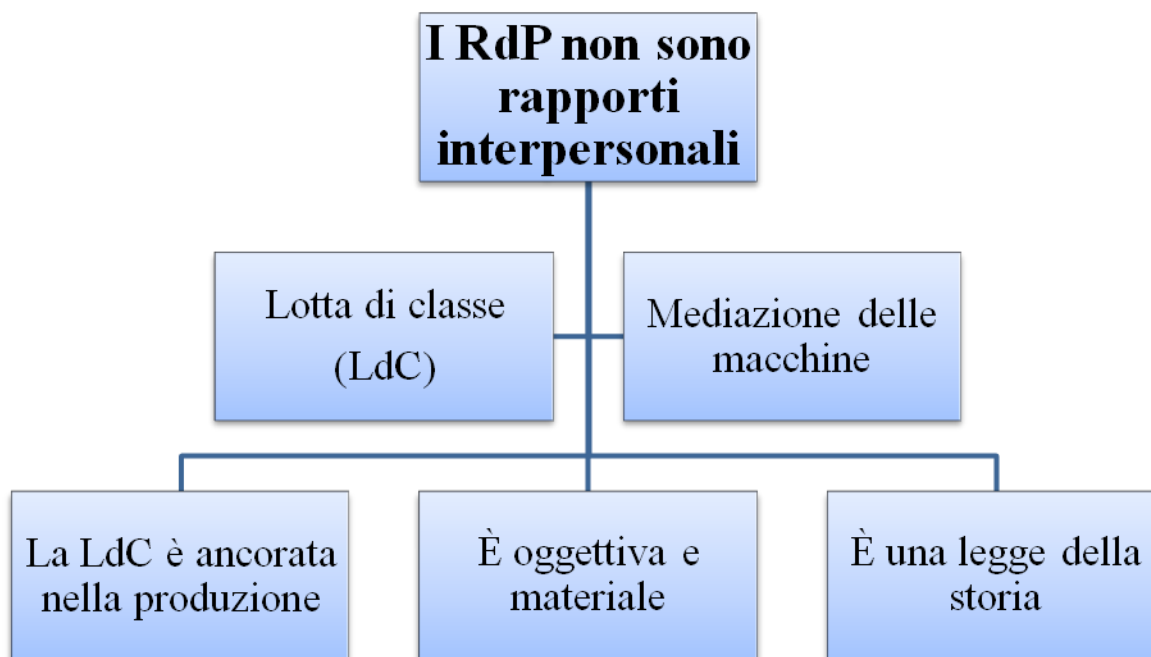
«seguire le proprie leggi»¹³² e configurarsi come un processo che detta «le leggi della storia»¹³³ umana, quanto meno all'interno delle società divise in classi contrapposte e dagli interessi inconciliabili, irrimediabilmente divergenti e reciprocamente avversi.

Dati tutti questi vincoli, si dovrebbe capire meglio perché fosse impossibile far coincidere i rapporti di produzione capitalistici con semplici rapporti interpersonali. Insieme alla mediazione delle macchine, soprattutto il carattere oggettivo della lotta di classe rendeva letteralmente impossibile quell'equazione. D'altronde, il fatto poi che tale sua caratteristica diventasse addirittura “legge della storia”, metteva una definitiva pietra tombale su quella presunta identità.

Vedremo del resto a tempo debito a che cosa servisse, nella concezione complessiva di Althusser, l'enfasi da questi portata sulla sedicente forma legisimile della lotta di classe, resa equivalente di fatto ad un fenomeno naturale e ad un processo inevitabile di sviluppo. Per il momento conviene compendiare in una sintesi provvisoria lo stato delle cose finora accertato. Lo faccio nel seguente cartogramma:

¹³² Id., *Per Marx*, cit., p. 63.

¹³³ Id., *Freud e Lacan*, cit., p. 40.



Nondimeno, all'interno della LdC del lavoro salariato bisogna distinguere bene tra lotta economica e lotta politica. La prima è infatti essenzialmente un'azione di difesa, tende a contrastare e limitare gli effetti prodotti dai «meccanismi dello sfruttamento» e dallo «sviluppo della produttività» (ovvero innovazione tecnologica) sulla classe operaia nel suo insieme.

Si tratta di una pratica che si traduce in una serie di iniziative diciamo immediate (rivendicative e sindacali in sostanza): «Lotta *contro* i ritmi [di lavoro], *contro* l'arbitrarietà dei premi di produzione, *contro* le ore straordinarie, *contro* l'eliminazione dei posti di lavoro, *contro* la disoccupazione, *contro* la riduzione del salario» e via dicendo. In sintesi: si tratta di «una lotta *difensiva*, contro l'obiettivo tendenza del sistema capitalistico ad aumentare lo sfruttamento in tutte le sue forme»¹³⁴.

¹³⁴ Tutti i passi citati in id., *Introduzione al I Libro del Capitale*, cit., pp. 25-26.

D'altronde, tale medaglia ha anche un suo rovescio. Il seguente: «Una lotta di classe che si [volesse] *deliberatamente confinare* al solo campo della lotta di classe economica resta e resterà sempre difensiva, dunque senza speranza di rovesciare mai il regime capitalistico»¹³⁵. A questa tendenza socialdemocratica (trade-unionista, fabiana, riformista, ecc.) si può opporre un'unica alternativa: «Solo una lotta politica può “invertire la corrente” e superare tali limiti, dunque cessare di essere difensiva per diventare offensiva»¹³⁶.

In effetti, per Althusser è essenziale che la lotta di classe del proletariato «prenda una forma politica e dunque offensiva»: vale a dire, è indispensabile che essa diventi «lotta per la conquista del potere dello Stato, la rivoluzione socialista e la costruzione del socialismo»¹³⁷.

Questa caratteristica dell'antagonismo di classe è vincolante per il proletariato e per i comunisti: «La lotta di classe politica è offensiva perché politica (per la presa del potere da parte della classe operaia e dei suoi alleati)»¹³⁸. Nessuna reale trasformazione sociale è possibile per la classe operaia «prima di aver rovesciato il capitalismo ed essersi impadronita del potere dello Stato con una rivoluzione socialista»¹³⁹.

In fin dei conti, la lotta del proletariato e più in generale del lavoro dipendente (salarariato) «contro le classi dominanti che detengono il potere

¹³⁵ Ibidem, p. 28.

¹³⁶ Ibidem.

¹³⁷ Ibidem, p. 27.

¹³⁸ Ibidem.

¹³⁹ Ibidem, p. 25.

dello Stato»¹⁴⁰ discende in linea retta anche dal fatto che in Occidente viviamo «sotto la dittatura della borghesia»¹⁴¹, in un sistema socio-economico in cui l'ordinamento costituzionale della società, il famoso governo delle leggi, è una mera forma giuridica del diritto borghese (sotto la cui veste formale e all'interno della quale, *contro ogni Repubblica democratica*, prevalgono sempre in realtà gli interessi dei dominanti e al riparo del segreto decidono questi ultimi).

Senza «la conquista del potere di Stato da parte delle masse sfruttate guidate dal proletariato» non vi è alcuna possibilità di mutare i «rapporti di forza»¹⁴² tra le classi. Per poterlo fare v'è bisogno di «una lotta di massa *organizzata* per la conquista e la trasformazione rivoluzionaria del potere di Stato e dei rapporti sociali»¹⁴³.

Stando così le cose, sorprende poco venire a sapere che tra le due forme di opposizione al dominio del capitale in questione la priorità spetti sempre all'azione politica consapevole: «Nessuna prospettiva rivoluzionaria è possibile senza il primato della lotta politica sulla semplice lotta economica»¹⁴⁴.

¹⁴⁰ Id., *Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 30.

¹⁴¹ Ibidem.

¹⁴² Ibidem, p. 110.

¹⁴³ Ibidem, p. 43. Si veda ancora questa precisazione: «Il proletariato deve impadronirsi del potere di Stato per distruggere l'apparato di Stato borghese esistente, e, in una prima fase, sostituirlo con un apparato di Stato tutto diverso, proletario, poi, nelle fasi ulteriori, mettere in opera un processo radicale, quello della distruzione dello Stato (fine del potere di Stato e di ogni apparato di Stato)» (*Sull'ideologia*, cit., p. 27).

¹⁴⁴ Id., *Freud e Lacan*, cit., p. 53. Così puntualizza ancora una volta la cosa Althusser: «La lotta di classe *economica* ha degli effetti limitati perché è una lotta difensiva *contro la tendenza all'inasprimento* dello sfruttamento economico, che è la tendenza ineluttabile del capitalismo. La sola lotta di classe che possa trasformare la lotta economica difensiva (*contro i tempi, contro la*

D'altronde, il primato in causa, a sua volta, contiene perlomeno due avvertenze (che segnalano due insidie perniciose da evitare come la peste). Le seguenti: «La lotta semplicemente economica, “apolitica”, conduce all'economismo, cioè alla collaborazione di classe. Al'inverso, il primato di una lotta politica che disprezzi la lotta economica e la trascuri condurrebbe al volontarismo, cioè all'avventurismo»¹⁴⁵. In sintesi, le due forme di lotta, quella difensiva e quella offensiva, vanno coltivate e sviluppate insieme, giacché solo la loro cooperazione e sinergia è in grado di mettere capo a risultati effettivi in direzione del socialismo.

D'altro canto, il “primato della politica” nell'ambito della lotta di classe del proletariato (del lavoro dipendente e salariato) possiede anche una sua ragione d'essere conficcata nel seno stesso del processo di estrazione del plusvalore e di sfruttamento capitalistico, all'interno stesso della struttura della società attuale, dentro il cuore dei rapporti di produzione.

La classe operaia, infatti, l'avanguardia degli sfruttati, viene destinata dallo stesso capitale ad assumere un ruolo politico guida nella lotta dei dominati contro l'odierno ordine societario e l'assoggettamento degli uomini che quest'ultimo secerne dal proprio foro più intimo. Così stanno le cose secondo Althusser:

soppressione di posti di lavoro, *contro* la diminuzione del salario, *contro* l'arbitrarietà dei premi, ecc.) in lotta offensiva, è la lotta di classe politica. La lotta di classe politica si dà per fine ultimo la *rivoluzione socialista*. Una lotta di classe politica che contenga la lotta economica è la lotta dei comunisti, la lotta per la rivoluzione socialista» (ibidem, p. 52).

¹⁴⁵ I passi citati ibidem, pp. 52-53.

«È l'organizzazione capitalistica della produzione, cioè dello sfruttamento, *che educa con la sua morsa la classe operaia alla lotta di classe*, non soltanto concentrando sul luogo di lavoro masse di operai, non soltanto mescolandoli, ma anche e soprattutto imponendo loro una terribile disciplina di lavoro e di vita comune, che gli operai subiscono per rivolgerla in azioni comuni contro i padroni»¹⁴⁶.

D'altronde, se il medesimo capitale ha creato, all'interno della stessa struttura, le precondizioni materiali dell'unità di classe dei lavoratori e della loro conseguente iniziativa politica, allo stesso tempo l'ha fatto involontariamente anche all'esterno dei processi di lavoro, nel più vasto campo del sistema societario d'insieme. Così ci viene spiegata la cosa:

«Tutti sanno che la borghesia ha potuto riportare la vittoria sulla grande proprietà fondiaria solo arruolando i proletari nella sua battaglia politica, salvo massacrarli in seguito. Col suo diritto e con la sua ideologia, come con i suoi cannoni e le sue prigioni, la classe borghese li ha educati anche alla lotta di classe politica e ideologica, anche forzandoli a comprendere che la lotta di classe del proletariato non ha niente a che fare con la lotta di classe della borghesia»¹⁴⁷.

Benché in tutti questi suoi argomenti non faccia altro che ricalcare uno stereotipo dei classici – sia di Marx ed Engels, sia di Déville sia di Kautsky, sia dei bolscevichi (Lenin, Bucharin, ecc.) sia di Gramsci e delle generazioni marxiste successive, e in ultima istanza di tutti quanti, di una

¹⁴⁶ Ibidem, p. 167. Si veda anche *Umanesimo e stalinismo*, cit., pp. 31-32: «Nella società capitalistica le masse non sono affatto “la massa” dell’aristocrazia intellettuale” o degli ideologi del fascismo, ma l’insieme delle *classi*, strati, categorie sociali sfruttati, uniti intorno alla classe sfruttata *nella grande produzione*, la sola capace di unirle e di guidare la loro azione all’assalto dello Stato borghese: il proletariato».

¹⁴⁷ Ibidem, p. 169.

tradizione che in pratica arriva persino ai giorni nostri¹⁴⁸ –, l'interpretazione di Althusser ha come propria premessa, a sua volta, una sorta di analisi delle cose mutuata a prima vista da Raniero Panzieri¹⁴⁹.

Contro ogni riduzione del pensiero di Marx ad una semplice «teoria dell'*economia* capitalistica» (lettura bollata come economicismo e considerata «una deformazione borghese» dell'originaria e originale concezione marxiana), il filosofo parigino sostiene infatti che tutti i fenomeni economici in realtà portano impressa nella loro natura l'impronta che dati rapporti sociali d'epoca contemporanea vi imprimono indelebilmente. Ecco la sua spiegazione:

«Prendiamo la produzione *materiale* degli oggetti d'utilità sociale (valori d'uso), come si presenta, a occhio nudo, nelle unità di produzione (officine, industrie agricole, ecc.). Questa produzione materiale presuppone l'esistenza di 'forze produttive', ove la 'forza lavoro' (i lavoratori) mettono in opera strumenti di produzione (utensili, macchine) che trasformano una materia prima. Un economista borghese o un lettore *en économiste* del *Capitale* scorgerà in ciò un semplice processo di lavoro tecnico»¹⁵⁰, senza rapporto alcuno con le classi e l'antagonismo di classe.

Ora, tutto questo non è altro che un controsenso, dice Althusser, giacché «le forze produttive nel processo di lavoro sono *subordinate* ai rapporti di produzione che sono rapporti di *sfruttamento*» (che come sappiamo generano subito resistenza, rivolta, insubordinazione della classe operaia contro il dominio del capitale). In una parola: «L'esistenza delle

¹⁴⁸ Cfr. ad es. *ibidem*, p.167, in cui Marx viene chiamato esplicitamente in causa come fonte dell'interpretazione althusseriana. D'altronde, ben difficilmente avrebbe potuto essere altrimenti.

¹⁴⁹ In merito alla concezione di Panzieri si veda A. Macedonio Aldrovandi, *Friendly fire*, cit., pp. 120-155.

¹⁵⁰ *Id.*, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., p. 163.

classi antagonistiche è inscritta nella stessa produzione, nel cuore stesso della produzione: nei rapporti di produzione». Ergo, come già sappiamo, nel modo di produzione capitalistico “non esiste alcuna divisione tecnica del lavoro”.

Detto questo, sostiene Althusser, conviene procedere oltre quanto già constatato e precisare il fatto che «i rapporti di produzione non sono qualcosa che viene ad *aggiungersi* alle forze produttive come loro semplice ‘forma’». Al contrario, le cose stanno nel modo seguente:

«I rapporti di produzione *penetrano entro* le forze produttive, poiché la forza-lavoro, che mette in opera le ‘forze produttive’, fa parte essa stessa delle ‘forze produttive’ e il processo di produzione capitalistico tende senza posa allo sfruttamento massimo della forza lavoro. E, siccome questa tendenza domina ogni cosa nel processo di produzione capitalistico, bisogna dire che i *meccanismi tecnici* della produzione soggiacciono ai meccanismi (di classe) dello sfruttamento capitalistico. Quelle che vengono chiamate forze produttive costituiscono al contempo la *base materiale* (“base tecnica”, dice Marx) e la *forma di esistenza storica* dei rapporti di produzione, ossia dei rapporti di sfruttamento»¹⁵¹.

L’estorsione di plusvalore nell’ambito dei processi di lavoro ha quindi come suo fondamento e viene resa possibile dall’esistenza di quella duplice relazione. I sistemi di macchine e l’ossatura tecnologica della produzione (i suoi «meccanismi tecnici» o «base materiale») vengono semplicemente utilizzati dal capitale per assicurarsi il maggiore (sempre crescente) sfruttamento possibile della classe operaia. Da questo punto di vista, «la lotta di classe è materialmente radicata nella stessa produzione».

¹⁵¹ Tutti i passi citati *ibidem*, pp. 163-164.

Ergo: «È un errore economicistico e tecnocratico separare le forze produttive dai rapporti di produzione. Ciò che in realtà esiste è l'unità (tendenziale), in forme di esistenza materiale, tra forze produttive e rapporti di produzione, *sotto la dominanza dei rapporti di produzione*»¹⁵².

Ovviamente, c'era una ragione essenziale alle spalle del tentativo di Althusser di tenere insieme, inscindibilmente, **RdP** e **FP**. La loro unità gli era infatti indispensabile per demarcarsi da una vecchia concezione e nello stesso tempo per cercare di confutarla, espungendola così dal marxismo dell'epoca (perché troppo “meccanica”, veicolo di un illusorio automatismo). La vedremo meglio tra poco. Nondimeno, la sua interpretazione delle cose, per quanto ben intenzionata, non ha fatto altro che (o a finito comunque col) mettere capo ad un'analisi eclettica delle cose. In più sensi, tra l'altro.

Se infatti fosse stata veramente il motore *oggettivo* della storia, per di più avente forma prescrittiva di *legge impersonale*, la lotta di classe non avrebbe mai potuto assumere vesti politiche, né tanto meno essere organizzata e guidata da un qualsivoglia partito avanguardia della classe operaia (e senza quest'ultimo «qualunque conquista del potere di Stato da parte delle masse sfruttate» dirette dal proletariato per Althusser semplicemente era ed «è impossibile»)¹⁵³.

D'altronde, se la lotta di classe dei dominati avesse avuto natura politica e fosse stata intenzionale, frutto di loro date decisioni consapevoli

¹⁵² Tutti i passi citati *ibidem*, p. 164.

¹⁵³ *Id.*, *Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 43. C'è da immaginarsi la cocente delusione di Althusser, il fallimento in pratica di una vita, quando anni dopo, come si è avuto modo di vedere, sarà costretto a riconoscere che cosa era veramente divenuto il Pcf e a prendere atto della sua effettiva natura.

legate al primato della politica (una pratica deliberata emergente dalle loro intenzioni), non avrebbe mai potuto diventare oggettiva, né tanto meno prendere uno status normativo, dettando addirittura le sue leggi alla storia, circostanza che avrebbe trasformato i processi di sviluppo della società in processi assoggettati al volere di date classi ed emergenti anzi dai loro disegni.

Le due tesi, com'è evidente, si escludono a vicenda e ciascuna *vieta* l'altra. Non possono essere sostenute contestualmente e venir ritenute vere entrambe allo stesso tempo. Ciò è impossibile ed è persino vietato dalla loro reciproca natura contrapposta, ognuna avversa al significato della corrispondente. Se lo si fa, come ha fatto Althusser, si incorre solo in una contraddizione in termini (l'anticamera, come ben si sapeva, dello zero)¹⁵⁴. A quanto sembra, il filosofo francese pare non essersi accorto della cosa oppure se ne ha avuto cognizione l'ha bellamente ignorata. Una delle due.

D'altra parte, l'impianto intimamente eclettico dell'argomentazione di Althusser, sviluppata nondimeno senza che apparentemente ci si rendesse conto dei suoi approdi invalidanti, avrebbe voluto prendere definitivamente le distanze e differenziarsi da ogni interpretazione cosiddetta meccanicistica¹⁵⁵ dei processi storici e dell'evoluzione societaria (la sua personale logica versatile è stata del resto tipica di tutto il marxismo del Novecento, il quale per converso l'aveva ereditata dai classici).

¹⁵⁴ Cfr. ad es. id., *Per Marx*, cit., p. 101.

¹⁵⁵ Cfr. id., *Freud e Lacan*, cit., pp. 138-139.

A suo avviso, infatti, esisteva nei paesi socialisti e nei partiti comunisti dell'epoca una sorta di «determinismo economico» (d'ora in poi DECO) che concepiva come «inevitabile»¹⁵⁶ il tramonto del capitalismo e l'avvento della nuova società, come se il socialismo del futuro fosse già contenuto nel presente e fosse in definitiva il risultato finale di una progressione socio-economica di tipo automatico allora già in atto (si pensi ad es. al già citato CME).

Si trattava di un «evoluzionismo economicistico» che Althusser riconduceva all'interpretazione di Stalin¹⁵⁷, visione in cui prendeva forma una «riduzione evoluzionistica della dialettica materialista a dialettica “hegeliana”»¹⁵⁸ e si approdava ad una «concezione meccanicista»¹⁵⁹ della storia e ad uno sviluppo del mdpc segnato dal «determinismo»¹⁶⁰ degli eventi¹⁶¹.

D'altronde, il Diamat¹⁶² esistente alle spalle di tale vecchia ideologia aveva a sua volta come propria ragion d'essere «l'esaltazione dello

¹⁵⁶ Cfr. E. Ann Kaplan (a cura di), *The Althusserian legacy*, Verso, London, 1993, pp. 233-239.

¹⁵⁷ Cfr. L. Althusser, *Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 94. Sull'apprezzamento comunque di Stalin per «i suoi meriti davanti alla storia» da parte di Althusser cfr. ibidem, pp. 116-117. In ogni modo, ad avviso del filosofo parigino Stalin avrebbe mutuato la sua interpretazione dalla *Prefazione* del 1859 a *Per la critica dell'economia politica* di Marx, facendone «il suo testo di riferimento» (*Introduzione al I Libro del Capitale*, cit., p. 27). Secondo Althusser, lo scritto di Marx avrebbe «causato danni devastanti nella storia del Movimento operaio marxista» (ibidem).

¹⁵⁸ Id., *Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 104.

¹⁵⁹ Id., *Freud e Lacan*, cit., p. 138.

¹⁶⁰ Ibidem.

¹⁶¹ Si trattava in effetti di un'impostazione di pensiero datata, risalente all'Ottocento: cfr. a questo proposito, esemplare e classica sin dal titolo, l'opera di P. Lafargue, *Il determinismo economico di Marx*, Edizioni il Formichiere, Milano, 1976. Il che naturalmente non vuol dire che fosse vera, né che soprattutto il concetto di “determinismo” avesse un senso nell'accezione tradizionale del termine. Tutt'altro.

¹⁶² Cfr. E. Ann Kaplan (a cura di), *The Althusserian legacy*, cit., p. 236.

sviluppo delle forze produttive»¹⁶³ in termini di loro crescente socializzazione e di rivoluzione tecnico-scientifica, che la loro stessa natura spontaneamente tendeva a creare e far diventare realtà. In questo paradigma, il socialismo diventava l'effetto automatico (per di più incombente) della “base materiale” della società, dei sistemi di macchine e della tecnologia che si sviluppavano all'interno della struttura sociale e ne annunciavano l'incipiente metamorfosi¹⁶⁴.

Il conflitto dominati-dominanti e l'antagonismo conficcati all'interno della struttura della società avevano precisamente la funzione di schierarsi contro questa lettura “meccanicistica” della contraddizione **FP-RdP**, in cui si finiva col concepire la transizione al socialismo come un processo

¹⁶³ L. Althusser, *Umanesimo e stalinismo*, cit., pp. 111-112.

¹⁶⁴ Simili punti di vista sono sopravvissuti fino ai nostri giorni in certi ambienti, di solito marxisti e di presunta “sinistra” (comunque mascherata). D'altronde, si tratta di un'impostazione che risale agli albori del “marxismo storico” e la si ritrova originariamente anche nei classici, in Kautsky, Lenin, Togliatti, Gramsci, in tutta la migliore tradizione marxista e comunista insomma: in merito si vedano A. Macedonio Aldrovandi, *Friendly fire*, cit., pp. 91-233; F. Soldani, *La logica versatile del capitale. Materialismo ontologico e realismo scientifico in Occidente e nel pensiero di Marx*, Faremondo, Bologna, 2013. Althusser cerca invece di salvare capra e cavoli, asserendo tra l'altro il falso, quando sostiene che la concezione in causa sarebbe «estranea alle idee di Marx e Lenin» (*22ème Congrès*, cit., pp. 48-49). Al contrario. Nel marxismo si è sempre presupposta l'esistenza di processi e tendenze interne al mdpc che lo spingevano in direzione del suo trapasso, della sua incipiente trasformazione in un'altra società. Era poi in questi processi e tendenze *già in atto* che si innestava l'azione politica della classe operaia e del suo partito, la lotta di classe – sia nella struttura sia nella sovrastruttura – del proletariato e dei suoi alleati sociali per portarli verso nuovi approdi politici. D'altro canto, nell'ambito della forma mentis in oggetto si è costretti, *volens nolens*, a presupporre lo sviluppo impersonale della tecnologia, perché quest'ultima è comunque *scienza realizzata* e divenuta sistemi di macchine (tra l'altro in continua evoluzione), e se a sua volta il pensiero scientifico è conoscenza oggettiva... Del resto, in tutto il “marxismo storico” la tecnologia, o forse meglio, oggi, la tecnoscienza, *doveva* essere pensata mediante la sua oggettività (mediava pur sempre infatti l'appropriazione della natura da parte della società per i bisogni di quest'ultima), perché questa era una preconditione per poterla poi illusoriamente usare in maniera diversa, per presunti fini alternativi rispetto al capitale. Qui non si aveva ovviamente alcuna idea del ginepraio in cui ci s'infilava e dei divieti che ne scaturivano.

lineare e soprattutto automatico di sviluppo socio-economico, promosso e spinto in avanti dalla rivoluzione tecnico-scientifica dell'epoca (o da qualsiasi altra, virtuale o in atto, rivoluzione tecnologica eventualmente alle porte)¹⁶⁵.

In Althusser, al contrario, la lotta di classe, e dentro di questa il primato della politica, diventavano il vero motore dell'eventuale trasformazione societaria, un processo in cui quello che adesso contava era la rivolta organizzata degli sfruttati e la conquista del potere politico, dello Stato, da parte della classe operaia e dei suoi alleati per un reale mutamento dei rapporti sociali¹⁶⁶.

La stessa insistenza althusseriana sulla «tendenza *ineluttabile* del capitalismo» a inasprire lo sfruttamento dei lavoratori¹⁶⁷ aveva l'intenzione di sottolineare come non fosse possibile separare i **RdP** dalle **FP** e considerare l'evoluzione spontanea di queste ultime il presupposto e l'anticamera del socialismo.

Poiché all'interno della loro unità i primi (che sono comunque rapporti di sfruttamento e di dominio) sono *dentro* le seconde, ecco che diventava impossibile sia disgiungere le due istanze (non le si poteva dividere), sia concepire un qualunque sviluppo indipendente delle seconde. Un duplice divieto, quest'ultimo, che confutava in blocco, a prima vista perlomeno, l'interpretazione in discussione.

¹⁶⁵ Cfr. L. Althusser, *Freud e Lacan*, cit., pp. 49-50.

¹⁶⁶ Cfr. id., *Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 43.

¹⁶⁷ Cfr. id., *Freud e Lacan*, cit., pp. 51-53.

D'altronde, probabilmente con l'intenzione di rendere ancora più radicale, in apparenza, la sua impostazione (e la sua parallela e consustanziale avversione per il presunto "determinismo" e "meccanicismo" della tradizione), Althusser ha a sua volta enfatizzato oltre ogni limite il famoso "primo posto" assegnato alla lotta di classe (e a tutte le caratteristiche che come si è visto le appartengono). Infatti, la tesi marxista-leninista in oggetto, spiega l'intellettuale parigino, filosoficamente implica e sottende quanto segue:

«Essa afferma *il primato della contraddizione sui contrari* che si affrontano e si oppongono. La lotta delle classi non è l'effetto derivato dell'esistenza delle classi, che sussisterebbero *anteriormente* (di diritto e di fatto) alla lotta che le oppone: la lotta delle classi è la forma storica della *contraddizione* (interna ad un modo di produzione) che *divide* le classi in classi»¹⁶⁸.

Benché con questi suoi argomenti avesse avuto l'intenzione di distinguersi da ogni forma di idealismo, riformismo, umanesimo, ecc., in breve da ogni ideologia borghese importata o infiltratasi nel marxismo¹⁶⁹, Althusser loro tramite riesce ad infilarsi soltanto in un labirinto (un vero e proprio vespaio concettuale) da cui nessun Teseo avrebbe mai potuto fuoriuscire. Il perché è presto detto.

Come sappiamo, infatti, esistenza delle classi e loro lotta (o loro antagonismo e conflitto) fanno **tutt'uno**, sono una sola e identica cosa: *non si distinguono, né si differenziano, né è possibile renderle diverse (separarle, disgiungerle, dividerle, ecc.)*. Come ci sono le prime c'è

¹⁶⁸ id., *Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 36.

¹⁶⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 9-36.

immediatamente – *indistinguibilmente* – la seconda. Tutto ciò però significa che, data la loro identità, la loro subitanea coesistenza, non è più possibile, e ci è anzi vietato da quanto statuito sin dall’inizio, **tanto** assegnare alcun primato alla contraddizione (questa è le classi e non si distingue da queste ultime: **non** viene *prima* di esse, né stando le cose come stanno, al contrario di ciò che ci è stato spiegato, «divide le classi in classi»), **quanto** poter considerare le prime una «forma storica» della seconda (come se ne fossero una manifestazione o una conseguenza nel mondo dell’esperienza, esito escluso del resto, come si è visto sopra, dallo stesso Althusser: la lotta delle classi *non* è un «effetto derivato» della loro esistenza).

Questo stato delle cose, emerso dal seno stesso dell’argomentazione in questione, manda naturalmente in fumo tutti i distinguo del filosofo francese, l’intera impalcatura della sua analisi. Sparisce infatti nel nulla qualunque differenza significativa tra le diverse nozioni del suo dire e quindi ogni loro senso. Questo fatto emerge del resto nuovamente dal prosieguo ondivago della sua discussione.

Dapprima, infatti, come si è visto lotta ed esistenza delle classi «costituiscono **un’unica** realtà» (sono cioè uguali o coincidono in una sola entità). Poi però è «la lotta delle classi che **costituisce** la *divisione* in classi» e le dà dunque vita, la mette al mondo e si trasforma quindi in causa di tale suo effetto, dando luogo a una distinzione che prima non esisteva ed era anzi esclusa dalle condizioni statuite in partenza!

Così d’altronde prosegue Althusser: «Perché vi siano delle classi in una “società”, bisogna che la società sia *divisa* in classi» (e questo è

ovvio). Solo che poi è la lotta di classe o sfruttamento *a dare origine* alla divisione in classi. In questo contesto, in altre parole, le classi partoriscono se stesse (non hanno, cioè, una qualche ragion d'essere che si renda responsabile della loro nascita): ovvero danno luogo **sia** alla loro divisione in figure sociali contrapposte, **sia** alla loro stessa esistenza societaria, una duplice tautologia che per lo stesso Althusser come sappiamo ha zero significato e non può distillare dal suo grembo sterile alcuna conoscenza del mondo. C'infila solo in un vicolo cieco dal quale non v'è via di fuga. Inutile dire che tale circostanza ci mette di fronte solo ad un ulteriore approdo surreale.

Per toccarlo nuovamente con mano, si faccia mente locale a queste ulteriori circostanze. Esistenza delle classi, divisione delle classi e loro antagonismo fanno *un'unica cosa* e trovano una loro **sintesi** nella lotta di classe, la quale a sua volta emerge dallo sfruttamento di una classe da parte di un'altra (sfruttamento che a sua volta implica dominio di un dato soggetto su un altro e rivolta insieme degli sfruttati contro il potere che li sovrasta e impone loro le sue leggi, il suo ordine e il suo volere, al fine di estrarre quanto più plusvalore possibile dalla forza lavoro sotto il suo comando).

D'altronde, in questo contesto il cosiddetto “primato della contraddizione” (PdC) (del conflitto tra le classi che si contrappongono tramite il loro scontro) può essere solo due cose:

► se è un postulato dell'osservatore, una statuizione dell'io pensante, un principio di ragione della nostra mente, consiste allora in un nostro assunto e diviene quindi discutibile, lo si può mettere in discussione e

revocare in dubbio perché arbitrario, convenzionale e gratuito, come tutti gli enunciati soggettivi. Se ha questi caratteri, non gli si può assegnare alcun primato rispetto ad alcunché (se invece lo si fa comunque e nella misura in cui lo si fa, al contempo lo si destituisce di fondamento e quindi lo si manda in fumo);

► se viceversa il PdC fosse **un dato d'esperienza** e un **fatto di realtà** additabile e constatabile nel mondo societario di tutti i giorni, gli si potrebbe attribuire una natura obiettiva e considerarlo parte integrante di una realtà materiale effettiva. Da questo punto di vista rappresenterebbe perciò un dato di fatto incontrovertibile.

Nondimeno, come tutti i fatti d'esperienza è anch'esso soggetto al vincolo di Paulos: *Niente al mondo esiste senza una causa*. Perciò anche quell'apparente dato di fatto, a prima vista una caratteristica tangibile (empirica e certa) del reale, deve possedere una sua ragion d'essere e quest'ultima va additata e spiegata, ne vanno dimostrate le origini. Se non lo si fa, o si va incontro alla confutazione dell'enunciato oppure si trasforma l'esistenza di quel dato di fatto nel frutto di un miracolo (con conseguente teologia annessa). Come si dice, *tertium non datur*.

Naturalmente, Althusser era convinto di potersi sottrarre a questi vincoli e di non dover ottemperare a quegli obblighi, ammesso e non concesso che ne abbia avuto al tempo contezza, perché presupponeva di poter contare su un particolare set di concetti del «materialismo dialettico», la presunta «filosofia del marxismo-leninismo»: «Non si può conoscere che ciò che è; primato dell'essere sul pensiero; il principio di

ogni esistenza è la *materialità*; ogni esistenza è *oggettiva*, cioè “anteriore” alla “soggettività” che la conosce, e indipendente da essa»¹⁷⁰.

Tali sedicenti capisaldi della conoscenza marxista, in realtà erano solo dei segnavia apocriefi che in effetti, contrariamente a quanto si credeva, non avevano alcun significato dirimente, né tanto meno potevano essere considerati specchio concettuale fedele di un effettivo stato delle cose. Tutt'altro. Quando poi, *par dessus le marché*, finirà con l'attribuire loro anche un presunto status scientifico, del tutto illusorio e anzi contrario e avverso alla più intima natura della scienza *reale* (che gli rimarrà ignota), come si vedrà a tempo e luogo debiti, il filosofo francese porterà al parossismo il suo castello in aria di enunciati, con quali aggiuntivi esiti oltremodo paradossali è facile immaginare.

Resta il fatto che i suoi argomenti per un verso hanno solo depistato e fuorviato quanti, in Francia e all'estero, ne hanno seguito la scia e si sono visti inoltrare così per mari senza riva alcuna in vista (incluse le attuali SAL, chiuse del resto nelle loro riserve accademiche, in barba alla e persino *contro* la militanza politica di Althusser all'interno del movimento operaio dell'epoca); per l'altro verso, cosa forse ancora più cocente per il filosofo parigino, non lo hanno mai messo in grado in alcun modo di prendere le distanze dalle concezioni che avrebbe voluto espungere dal marxismo e radere al suolo loro tramite.

Le cose del resto s'inaspriscono fino all'inverosimile non appena Althusser fa della contraddizione precedentemente definita nei termini surreali visti in precedenza la leva dei processi societari che prendono

¹⁷⁰ Ibidem, pp. 44-45. Si veda anche *Lenin e la filosofia*, cit., pp. 33-35.

forma all'interno del mdpc. A suo avviso, infatti, detta contraddizione innesca in Occidente una serie di effetti:

- essa dapprima (1), «fa esistere il modo di produzione capitalistico»,
- a seguire (2) «lo condanna tendenzialmente» alla sua fine (in un futuro non specificato e quindi nebuloso),
- di seguito (3) «divide la società in due classi del tutto ineguali»,
- poi le incorpora in (4) «un *rapporto d'ineguaglianza* che riproduce senza sosta le sue condizioni di esistenza»
- infine, (5) tali condizioni riescono a fare ciò «a causa della contraddizione stessa»:

vale a dire, lo scontro tra la classe dei capitalisti e la classe operaia «è proprio una contraddizione, poiché il rapporto del loro scontro riproduce le condizioni del loro scontro»¹⁷¹.

Divenuta in tal modo una sorta di creatura autoreferente che sembra vivere di vita propria, si alimenta della sua natura anteposta e si isola all'interno del proprio processo di riproduzione indifferente nei confronti di ogni vincolo, la contraddizione nell'accezione di Althusser – ovvero il conflitto di classe, la lotta di classe e l'antagonismo politico tra lavoratori e capitale – si trasforma anche in una sorta di *primum movens*.

Nella formazione economico-sociale del capitale, infatti, «è la contraddizione che muove lo sviluppo»¹⁷² della società e la porta di continuo verso nuovi livelli di civiltà (e lo fa in maniera ineguale, conformemente alla sua natura). Intesa dunque come Althusser l'ha intesa,

¹⁷¹ Tutti i passi citati in *Freud e Lacan*, cit., pp. 146-147.

¹⁷² *Ibidem*, p. 148.

la contraddizione tra **FP** e **RdP** – «*incarnata* essenzialmente nella contraddizione tra due classi antagoniste»¹⁷³ – diventa «*il motore di ogni sviluppo*»¹⁷⁴, tanto dei conflitti sociali all'interno del capitalismo, quanto di ogni eventuale transizione al socialismo.

Nella misura in cui i **RdP** rappresentano «la condizione di esistenza» delle **FP**¹⁷⁵ e si trovano in unità relativa con queste ultime¹⁷⁶, «*la pratica politica*» e «*la lotta politica*» dei dominati dentro la struttura e la base materiale della società diventano l'anima motrice dell'intero processo di trasformazione del reale, la molla societaria di ogni divenire. Sintesi: «*La lotta di classe è il motore della storia*»¹⁷⁷.

Tramite tali suoi argomenti Althusser avrebbe ovviamente voluto *vincolare* le **FP** al loro specifico fondamento societario¹⁷⁸ e impedire in tal modo che potessero essere presentate come un fattore il cui sviluppo indipendente – meccanicistico, deterministico, ineluttabile, ecc. – avrebbe di sicuro prima o poi finito col generare dal proprio grembo, in modo automatico, la nuova società.

Se viceversa i **RdP** esercitavano sulle **FP** quel loro vincolo, un simile approdo diventava naturalmente impossibile (almeno apparentemente) e

¹⁷³ Id., *Per Marx*, cit., p. 80; corsivo mio.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 193

¹⁷⁵ Ibidem, p. 182.

¹⁷⁶ Nella «contraddizione principale (forze di produzione-rapporti di produzione)» (ibidem, pp. 184-185), i **RdP** «sono sì uno dei *termini* della contraddizione ma al contempo la sua *condizione di esistenza*» (ibidem, p. 81).

¹⁷⁷ Tutti i passi citati ibidem, p. 191.

¹⁷⁸ Si vedano ad esempio i seguenti enunciati althusseriani: «L'unità di forze produttive e rapporti di produzione **sotto il dominio** dei rapporti di produzione» (*Freud e Lacan*, cit., p. 136; grassetto mio); «Le forze produttive nel processo di lavoro sono *subordinate* ai rapporti di produzione» (*Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., p. 163).

ciò che invece emergeva in primo piano era lo scontro sociale tra due diversi poteri¹⁷⁹ – un conflitto intimamente politico tra due classi fondamentali in lotta tra loro, con due poste in gioco essenziali: la conquista dello Stato¹⁸⁰ e la presa di possesso della produzione, dell'intero apparato tecnico-scientifico dei processi di lavoro.

Nondimeno, per quanto possa sembrare e sia senz'altro paradossale, e a dispetto anche di tutta l'energia concettuale profusa nell'impresa, l'intera analisi di Althusser risulta essere costruita sull'acqua. Finisce persino sia col vietare a se stessa il conseguimento dei propri fini, tramite precisamente il set di nozioni che avrebbe invece dovuto renderlo possibile e realizzarlo, sia col mettere capo a esiti contrari rispetto a quelli perseguiti e anzi avversi a questi ultimi. Il tutto dal foro più intimo della sua argomentazione.

Se infatti la lotta di classe fosse stata veramente **oggettiva** e avesse avuto l'aspetto di una "legge della storia", se effettivamente la contraddizione di classe avesse rappresentato un connotato *necessario* (quello che Althusser definisce anche «la necessità della Storia»)¹⁸¹ della cronologia sociale ovvero delle vicende umane e dei processi societari, tale presunto motore avrebbe semplicemente capovolto il DECO, mettendo al suo posto, *e con le stesse sue proprietà*, l'antagonismo politico capitale-lavoro salariato, trasformato in logica intrinseca e impersonale del divenire.

¹⁷⁹ Cfr. id., *Freud e Lacan*, cit., p. 147.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 145.

¹⁸¹ Id., *Per Marx*, cit., p. 191.

Così, un surreale ossimoro vivente – visto che il principio volontà, come lo chiamava Marx, è l'esatto contrario delle leggi di natura: è cioè occasionale, contingente, imprevedibile, arbitrario, gratuito, aleatorio, e via dicendo – si sarebbe trovato a sostituire il precedente “meccanicismo”, mettendo capo però, per converso, agli stessi identici esiti paradossali all'estremo del suo opposto. Nell'ambito del mdpc, infatti, tutto sarebbe stato preformato (predeterminato *à l'avance*) dal conflitto delle sue due classi fondamentali.

In pratica, Althusser avrebbe voluto equiparare la lotta di classe a un fenomeno di natura governato da proprie sue più intime regolarità legisimili, indipendenti da alcunché, e così via, circostanza che in tal modo avrebbe dunque reso l'antagonismo politico dominati-dominanti un carattere del tutto obiettivo del mondo societario. *Come oggettivo è il reale (società o mondo fisico), così è il pensiero che lo rispecchia e ne elabora la conoscenza.* Ecco perché il materialismo storico è da considerarsi, secondo Althusser, una scienza della storia¹⁸². La simmetria in questione è data precisamente da quella loro più intima parentela.

Nondimeno, a quanto pare il filosofo parigino, a prescindere per il momento da ogni altra circostanza, non si è reso conto del fatto che un fenomeno politico e dunque altamente aleatorio come la lotta di classe non può diventare in alcun modo un fenomeno necessario: ciò è contrario alla sua natura e non può quindi realizzarsi. D'altronde, se lo facesse, diventerebbe esso stesso ineluttabile e *quindi non potrebbe più distinguersi*

¹⁸² Cfr. id., *Lenin e la filosofia*, cit., pp. 22-27.

in alcun modo dal punto di vista avverso e avversato, che era invece la ragione fondamentale per cui era stato concepito¹⁸³.

L'una e l'altra strada, dunque, gli sono **vietate** ad un tempo. Se calca la prima, percorre allo stesso tempo la seconda, **e non può farlo**, né contestualmente né alternativamente, nel mentre a dispetto di tutto – come un equilibrista eclettico al massimo grado – Althusser si avventura in entrambe in simultanea (a prima vista, tra l'altro, a sua insaputa). Chi ne seguisse le orme, come hanno fatto coloro che gli sono andati dietro, si troverebbe in continuazione sballottato da una sponda all'altra senza mai poter approdare in alcun porto, come nave senza rotta né naufragio in mari senza riva.

Torcendo apparentemente il bastone in senso radicalmente contrario rispetto alla tradizione e mettendo la contraddizione (di classe) al posto dell'apparente “determinismo” della tradizione, Althusser paradossalmente, al contrario di quanto egli credeva, non ne ha piegato alcuno in nessun verso, giacché i caratteri delle sue categorie tanto non esistono con i significati che sono stati attribuiti loro, quanto gli approdi a cui mettono capo *non si distinguono in niente* da quelli dell'altra impostazione (della concezione alternativa avversata) e sono dunque a

¹⁸³ In altre parole, la lotta di classe, nella specifica accezione di Althusser, non può essere alcun motore oggettivo del processo di sviluppo degli avvenimenti: **1)** sia perché è altamente improbabile per non dire impossibile che eventi umani (occasionalmente, arbitrari, contingenti, ecc.) abbiano carattere di leggi (addirittura necessarie) della storia; **2)** sia perché se la contraddizione avesse avuto quelle proprietà naturali non sarebbe più stata una lotta tra classi contrapposte, una pratica politica di tipo sociale e storicamente determinata. Sarebbe divenuta *qualcosa d'altro* e addirittura *il contrario* di se stessa, metamorfosi del resto **vietata** dalla sua stessa natura.

questi complementari, ne sono solo un'ulteriore variante. Surreale, ma vero.

Le cose del resto s'inaspriscono ancor più non appena siamo costretti a prendere atto del fatto che le stesse **FP** in senso stretto – la cosiddetta “base tecnica” del processo di lavoro e dunque di estrazione del plusvalore dalla classe operaia (sistemi di macchine e ossatura tecnologica della produzione) – hanno comunque in Althusser, contro le sue intenzioni, ma a seguire in linea retta dalle sue premesse, una natura *indipendente* dalla lotta di classe e seguono una logica di sviluppo loro propria.

Nella misura in cui sono scienza incarnata in dati apparati, esse incorporano nella loro forma materiale lo stesso status della loro ragion d'essere. La scienza è infatti per Althusser conoscenza disincarnata della natura, sapere avalutativo e *super partes*, *riflesso oggettivo* del mondo reale primordiale e della materia eterna anteposta alla mente umana¹⁸⁴.

Data questa loro origine, le **FP** della grande industria vengono quindi comunque presupposte – *esse stesse e la razionalità strumentale che incorporano* – come indipendenti, con la stessa natura impersonale della fonte di cui sono una materializzazione all'interno dei processi di lavoro. Da qualunque prospettiva si riguardi la cosa, si approda sempre in un modo o nell'altro ai medesimi risultati delle concezioni avversate, per quanto i punti di partenza delle due scuole di pensiero possano essere sembrati, *d'emblée*, apparentemente agli antipodi.

Questo effettivo stato delle cose manda in fumo naturalmente, oltre a tutte le altre, anche le distinzioni che Althusser come si è visto mutuava da

¹⁸⁴ Cfr. id., *22ème Congrès*, cit., p. 33; id., *Lenin e la filosofia*, cit., pp. 22-50.

Panzieri. Data la reale natura oggettiva (scientifica) delle **FP**, ovviamente i **RdP** non possono in alcun modo “penetrare dentro” la cosiddetta “base materiale” della produzione. Se lo facessero, dovremmo ammettere che un’intenzione di potere (i disegni di dominio degli sfruttatori) ne possa plasmare la natura e predeterminarne i significati, fatto che dissolverebbe lo status impersonale della scienza, un evento inconcepibile per Althusser (incompatibile con la presunta natura oggettiva della prima e dunque impossibile).

La direzione di fabbrica, in realtà, può solo usare i sistemi di macchine (intorno a cui ruotano e di cui constano i processi di lavoro) e la migliore tecnologia disponibile al momento, spesso uscita dai suoi centri R&D, allo scopo di pianificare in anticipo la migliore organizzazione possibile della tecno-struttura d’impresa, in modo che quest’ultima risulti il più possibile funzionale allo sfruttamento della manodopera, all’estrazione di plusvalore e quindi al dominio di classe della borghesia nel suo insieme. I **RdP** “penetrano entro” le **FP** in questo senso (stando allo stesso tempo inevitabilmente *fuori* della scienza), nel senso che strutturano la produzione e i processi di lavoro in modo conforme agli interessi di lungo periodo del capitale.

Quando dunque bollava come “errore economicistico e tecnocratico” qualunque separazione tra **FP** e **RdP**, quando sosteneva la loro unità nell’ambito del mdpc, quando asseriva che “i *meccanismi tecnici* della produzione soggiacciono ai meccanismi di classe”, quando affermava che “le **FP** sono subordinate ai **RdP**” e vedeva nascere l’esistenza delle classi e

l'antagonismo di classe "dal cuore stesso della produzione"¹⁸⁵, Althusser aveva alle spalle di tali suoi argomenti tutti gli insolubili rompicapo prima additati, i quali a loro volta facevano tabula rasa di qualunque sua distinzione dalla tradizione che si pensava invece di aver messo in discussione e liquidato loro tramite. Ma non è ancora finita.

Oltre a incorrere in tutte le impasse oltremodo ambigue sopra constatate, Althusser fa purtroppo di più (purtroppo per lui naturalmente, ma soprattutto per coloro che ne hanno seguito le orme). La sua analisi delle cose raggiunge infatti vette surreali mai viste prima non appena il marxista parigino, usando come propria rampa di lancio il precedente set apocrifo di concetti, si avventura su un altro suo tipico terreno e ci sprofonda nell'ennesimo regno delle nebbie.

6. Il processo senza soggetto e le sue molte varianti

Dopo aver fatto l'apologia della lotta di classe come motore impersonale della storia e averne fatto la legge che muove tutto lo sviluppo sociale nel mondo del capitale, Althusser approda infatti ad una sorta di suo personale *feticismo filosofico*, esemplarmente rappresentato dalla sua nozione di "processo senza soggetto" (d'ora in poi: POSSE).

Il **primo** significato di tale nuova categoria è il seguente: «Non sono gli "uomini" che fanno la storia, *benché la sua dialettica sia realizzata in essi e nella loro pratica*, ma le masse nei rapporti di lotta di classe»¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Cfr. di nuovo id., *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., pp. 162-164.

¹⁸⁶ Id., *Lenin e la filosofia*, cit., p. 57.

L'aspetto più problematico (e sconcertante) della tesi in questione non è ovviamente l'insistenza di Althusser sul suo peculiare mantra ("sono le masse tramite la lotta di classe a fare la storia"), quanto piuttosto il fatto che la storia sia presentata come un processo (un divenire dialettico) che "si realizza" tramite la specie che gli dà forma (un esito in definitiva insito nella natura *necessaria* della storia, la quale implica che essa venga *distinta* da chi la fa, *altrimenti non potrebbe più essere oggettiva*).

D'altronde, non si creda che la distinzione in questione sia limitata al solo dominio or ora additato. Infatti, se vale «per la storia politica, per la storia generale», il principio in causa, «va da sé», come ci vien detto, vale anche «per la storia delle scienze»: «Non sono gli individui che fanno la storia delle scienze, *benché la sua dialettica sia realizzata in essi e nella loro pratica*»¹⁸⁷. Come prima nello spazio della storia sociale, anche nella sfera del sapere scientifico «gli individui empirici, noti per aver fatto questo o quella scoperta realizzano nella loro pratica, *dei rapporti e una congiunzione che li oltrepassa*»¹⁸⁸.

¹⁸⁷ Ibidem; corsivi miei.

¹⁸⁸ Ibidem. Si veda ancora questa sua ulteriore tesi: «Gli scienziati in genere non lo sanno» che «la storia della "produzione" delle conoscenze è, proprio come la storia [sociale], anch'essa *un processo senza soggetto*, e che le conoscenze scientifiche nascono (nella scoperta di un individuo, di uno studioso ecc.) come il risultato storico di un processo dialettico, senza Soggetto né Fine». Per fortuna degli interessati, esiste una soluzione: «Se i comunisti lo vogliono, e ne sanno abbastanza di storia delle scienze, possono aiutare gli scienziati (compresi quelli che si occupano delle scienze della natura, compresi i matematici) a capirlo. Perché tutte le conoscenze scientifiche, in tutti i campi, sono il risultato di un processo senza Soggetto né Fine» (*Umanesimo e stalinismo*, cit., pp. 49-50). Dette le cose da una persona che *niente sapeva* della scienza *reale*, l'intero discorso althusseriano assume toni, oltre che oltremodo surreali, anche grotteschi al massimo grado. Il marxista francese non avrebbe mai potuto raccontarla ovviamente agli scienziati reali, mentre per quelli immaginari della sua affabulazione era diverso naturalmente: Althusser era infatti all'interno di un suo soliloquio e perciò poteva dire quello che voleva senza tema di smentita (un eclatante

Nel primo caso, Althusser aveva bisogno di quel *feticismo* per demarcare in qualche maniera l'azione delle masse che tramite la lotta di classe fanno la storia (il primato della politica, dell'intenzione deliberata e consapevole) dal presunto carattere oggettivo di quest'ultima, per poter differenziare l'agire politico dei dominati dalla sedicente caratteristica impersonale del mondo reale emergente dai loro contegni intenzionali. Bisognava tenere insieme in qualche modo, fosse pure con la colla eclettica della sua privata logica versatile, in altre parole, principio volontà (Marx) e presunta «necessità della Storia».

La trasformazione della storia (degli eventi umani, dello sviluppo sociale o delle società umane attraverso le epoche) in una *ipostasi* arbitraria e gratuita era lo scotto inevitabile da pagare per tale intento, per l'impresa – impossibile in sé – di tenere insieme e **fare tutt'uno** di politica e oggettività, di forma **naturale** della storia e sedicente realtà oggettiva della lotta di classe (il presunto motore degli eventi) con l'origine politica (da un'intenzione di potere, dallo scontro di date forze, ecc.) dell'antagonismo sociale. Una identità proibitiva che difatti è stata mandata in fumo dalle stesse condizioni che avrebbero dovuto invece realizzarla.

esempio, questo, della *self-sealing logic* che vedremo nel 13. Capitolo di questo scritto). Quando poi sostiene che la sua è una «tesi rude, difficile da capire, senza dubbio» (ibidem, p. 50), Althusser nemmeno si rende conto del fatto che non è solo ardua da comprendere: tanto invece è *proprio interamente sbagliata e senza riscontro alcuno nella realtà*, quanto, circostanza ancora più grave, è *totalmente fuorviante* e porta solo completamente fuori strada l'ignaro lettore, propinandogli oltretutto, allo stesso tempo, soltanto una solenne *impostura* bella e buona. In merito a tutte queste questioni, si veda il Capitolo 13. del presente volume: *Come Althusser ha mistificato il pensiero scientifico e ha nel contempo fatto l'apologia dei suoi stereotipi, mettendo capo a ulteriori approdi fuorvianti*.

Se le masse fanno la storia attraverso la lotta di classe, tramite la loro pratica politica e il primato della politica, della decisione consapevole e organizzata, di una discrezionale intenzione e del “principio volontà”, come era mai possibile che poi possano mettere capo ad **una realtà oggettiva e indipendente**? Come avrebbe mai potuto *una causa intenzionale e arbitraria* come la lotta politica degli oppressi mettere capo ad un mondo sociale e a un sistema storico di cose differente dalla, *e persino opposto alla*, sua natura? Come avrebbe mai potuto quell’effetto, complesso e dialettico quanto si vuole, essere **completamente diverso** dalla propria originaria ragion d’essere comunque umana e avere persino un carattere *capovolto* rispetto a quest’ultima?

È evidente che la cosa era letteralmente impossibile. Per questo dunque Althusser aveva bisogno di una qualche mediazione che gli risolvesse il rompicapo e la contraddizione in questione (in apparenza almeno), e gli offrisse una qualche via d’uscita dall’impasse in cui si era infilato da solo. Nondimeno, la soluzione del dilemma gli ha procurato ben più problemi di quanti non gliene risolvesse a prima vista, precipitando la sua analisi soltanto in un nuovo ginepraio, ancora più intricato di prima, una sorta di labirinto concettuale dal quale il filosofo parigino non è più uscito e nel quale anzi è rimasto imprigionato fino alla fine.

Una causa comunque mortale e contingente diventava per la via, in modi ambigui ed esoterici, un effetto di status dissimile e di tutt’altro genere rispetto alla sua fonte, un intero mondo societario avente fattezze non umane e forma materiale di origini naturali, nel corso di un’enigmatica metamorfosi, oltre che impossibile e vietata dall’effettivo

stato delle cose, senza spiegazione alcuna e quindi frutto di una sorta di miracolo laico, una creatura teologica in abiti civili.

In ogni modo, quella stridente contrapposizione e innaturale distinzione tra causa umana e politica (le masse che *fanno* la storia) ed effetti oggettivi e indipendenti (il mondo sociale che *emerge* da quella fonte), era l'effettivo ma non dichiarato *eminente problema*, colossale come un Everest teorico, a cui tutti i suoi pseudo distinguo cercavano di far fronte e di dirimere in qualche maniera, invano naturalmente, stando le cose come stavano.

Il quadro d'insieme delle questioni s'inasprisce del resto ancor più nel caso della ragione scientifica, equiparata come si è visto alla stessa presunta doppia dinamica della storia. Ancor più che in quest'ultimo dominio, infatti, nella scienza i distinguo di Althusser non possono avere alcuna validità, non a motivo di cause esterne e/o estranee alla sua argomentazione, ma precisamente in ragione di quanto statuito in partenza dallo stesso marxista parigino.

La conoscenza scientifica è infatti per sua natura avalutativa e indipendente da alcunché, in quanto *riflesso oggettivo* del reale mondo materiale, della materia fisica e di nient'altro. È questa sua caratteristica a rendere quello che gli scienziati fanno un sistema disincarnato e impersonale di conoscenze: qui non v'è più alcun bisogno di supporre qualcosa (rapporti, circostanze, condizioni al contorno, ecc.) che li "oltrepassi", né è lecito e consentito farlo. È anzi espressamente vietato poterlo fare.

Oltretutto, se lo si facesse (come in effetti ha fatto Althusser), tanto si sarebbe costretti a postulare l'esistenza di tale contesto (e presupporlo significa negarlo, in quanto si viola da subito il principio di Paulos), quanto paradossalmente si andrebbe nuovamente contro la natura obiettiva della stessa scienza e la si avverserebbe, giacché si dovrebbe ammettere che quest'ultima sia condizionata e vincolata da circostanze che la superano e le sono sovrastanti, cosa che farebbe tabula rasa della sua oggettività.

Nel primo caso, una nostra ipotesi finirebbe col limitare la forma impersonale della conoscenza e renderla dipendente da tale congettura, cosa impossibile e persino assurda da parte di una nostra deduzione o supposizione (e se accadesse andrebbe in fumo la prima proprietà dei concetti scientifici). Nel secondo invece si finirebbe comunque lo stesso per altre vie, complementari del resto alla precedente, col minare il carattere oggettivo della scienza, assoggettando quest'ultima a non meglio specificate condizioni al contorno che andrebbero oltre la sua esistenza e sarebbero trascendenti rispetto a quest'ultima (senza additare né precisare tra l'altro quali esse siano in concreto).

Oltretutto, immaginare che qualcosa possa “oltrepassare” i sistemi di conoscenza costruiti ed elaborati dagli scienziati, se la scienza è un **rispecchiamento oggettivo** del mondo e una spiegazione fedele del suo invariante ordine legisimile¹⁸⁹, significa allo stesso tempo tanto presumere che esista qualcosa in grado di trascendere la natura assoluta della materia sensibile in quanto elemento primordiale dell'esistenza, della realtà così

¹⁸⁹ Cfr. ad es. L. Althusser, *Lenin e la filosofia*, cit., p. 84.

com'è¹⁹⁰, quanto approdare infine a una sorta di concezione anti-materialistica nemmeno tanto velata. Significa, in altri termini, buttare alle ortiche ogni materialismo scientifico (la famosa quanto fuorviante «scienza marxista»¹⁹¹ dopo averne fatto il pilastro centrale di tutto quanto e la chiave di volta dell'intero edificio!

Se si dovesse supporre qualcos'altro oltre alla realtà materiale si manderebbe in fumo l'intero set di postulati posto da Althusser alla base del suo “materialismo dialettico” e dell'intero sistema di conoscenza marxista: si può conoscere solo ciò che esiste; non viene conosciuto altro se non ciò che è ovvero la natura; primato dell'essere sul pensiero; ogni esistenza è oggettiva e indipendente¹⁹². Il che naturalmente rende **impossibile** poterlo fare.

Nondimeno, se Althusser tuttavia come si è visto lo fa, deve essere per altre ragioni, per scongiurare altre insidie incombenti (magari per sottrarsi alle lusinghe dell'umanesimo, all'economicismo, all'idealismo, ecc.), illudendosi di poterlo fare mediante le chimeriche distinzioni viste finora. Solo che anche questa sua opzione lo sprofonda in una serie di letali paradossi che finiscono solo col radere al suolo l'intera sua analisi e il suo castello in aria di enunciati.

E la cosa ancor più paradossale dell'affaire era il fatto che Althusser discettava della scienza senza sapere di che cosa parlava e anzi ignorando la vera e più intima natura della conoscenza scientifica (natura che gli è

¹⁹⁰ Cfr. di nuovo ibidem, p. 24, p. 33, p. 40, p. 42.

¹⁹¹ Cfr. id., *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., pp. 159-162.

¹⁹² Cfr. di nuovo id., *Umanesimo e stalinismo*, cit., pp. 44-50.

rimasta così del tutto sconosciuta)¹⁹³, un'eredità negativa che ha poi consegnato pari pari nelle mani dei suoi epigoni successivi, i quali l'hanno a loro volta stabilmente incorporata nella loro forma mentis e non se ne sono più liberati, né sono mai fuoriusciti da quelle paludi.

Intere carriere accademiche e intellettuali, in Francia come in Italia e all'estero, sono state costruite su tali sabbie mobili, come nella più classica tradizione cattedratica e del sistema degli atenei dell'Occidente, un ambiente poco commendevole dell'establishment in cui si sono accomodate e sono rimaste invischiate anche generazioni e generazioni di marxisti e di comunisti nel dopoguerra (e là, in quell'ambiente ostile nei confronti di una sana vita intellettuale della mente, vi sono marcite).

Nondimeno, per tornare al nostro argomento chiave, se come si è visto va al di là degli individui sociali e li trascende («li *oltrepassa*», come ci ha fatto sapere lo stesso marxista parigino), il POSSE di Althusser possiede anche la caratteristica di essere un processo impersonale paragonabile ad una sorta di freccia storica del tempo che si sviluppa seguendo esclusivamente la sua logica interna e comportandosi come «un immenso sistema “*naturale-umano*” in movimento», per usare qui nuovamente le sue stesse parole.

¹⁹³ Già da queste prime constatazioni si dovrebbe capire al qual segno fosse surreale l'intenzione di fondare il presunto carattere scientifico del pensiero di Marx su quei presupposti labili come il fumo, su una concezione della scienza che sia non corrispondeva in alcun modo alla più autentica natura di quest'ultima (quella messa al mondo dagli stessi addetti ai lavori) e ripeteva solo degli stereotipi, sia in ragione di ciò finiva col far sparire alla vista e quindi con l'occultarne i suoi specifici caratteri apocrifi più intimi, sottostanti ai cliché sposati con matrimonio indissolubile anche da Althusser e rimastigli dunque invisibili. Avremo modo tuttavia di scendere nei dettagli di queste mistificazioni del reale stato delle cose al momento opportuno e nell'appropriato capitolo, quello già additato: il 13.

In questa sua **seconda variante**, la categoria in questione aveva soprattutto lo scopo di mettere fuori gioco qualunque Padreterno e ogni trascendente, qualsivoglia teologia che dall'alto del divino e del soprannaturale, del sovrumano e del celeste, dell'oltremondano e del soprasensibile, avesse preteso di imprimere nella storia gli imperscrutabili disegni provvidenziali di un qualche mitologico artefice immortale (biblico o d'altro tipo).

L'intento di Althusser, in altre parole, era quello di osteggiare (o mettere al bando) e confutare *à l'avance* qualunque feticismo confessionale avverso ad ogni interpretazione materialistica della storia, delle classi sociali e del loro antagonismo inconciliabile, una visione religiosa (un culto in fin dei conti) che metteva al posto del mondo *reale* degli uomini una rappresentazione apocrifia e quindi del tutto falsa dell'effettivo stato delle cose, funzionale solo al potere delle classi dominanti nella sfera della sovrastruttura politico-ideologica della società.

L'idea che un qualche Demiurgo fosse in grado di creare tutto, natura e storia, si è incarnata ben presto nel Creatore biblico e nel suo presunto potere illimitato: «Solo Dio “fa” la materia con la quale “fa” il mondo»¹⁹⁴. Davvero esemplare a questo proposito il Cristianesimo e i suoi teologi in epoca feudale:

«Guardate il Medioevo: la Chiesa attraverso i suoi ideologi, offriva a tutti i fedeli, cioè a tutti gli sfruttati, ma anche ai feudatari e a se stessa, una spiegazione

¹⁹⁴ L. Althusser, *Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 24. Nella concezione «religiosa della ideologia feudale, è Dio che fa la storia» (ibidem, p. 30).

molto semplice e chiara della storia: la storia è fatta da Dio ed obbedisce alle leggi, cioè ai fini, della Provvidenza. Una “spiegazione” di massa»¹⁹⁵.

All’inizio, perlomeno in Occidente, la sedicente “trascendenza” di Dio, un’idea nata con la scuola di Platone, era «la filosofia ufficiale dello Stato schiavista», mentre «più tardi, nel Medioevo, i teologi agostiniani e tomisti ripresero la categoria della “trascendenza” in quei sistemi filosofici che servivano gli interessi della Chiesa e dello Stato feudale (la Chiesa: apparato dello Stato, e apparato ideologico di Stato n. 1 dello Stato feudale)»¹⁹⁶.

Con la nascita del mdpc e l’avvento al potere della borghesia la “trascendenza” in questione, sublimata ad avviso di Althusser nella “negazione della negazione” di Hegel, divenne «molto semplicemente il nome filosofico della *libertà borghese*», e questo nel contesto di una società in cui il libero arbitrio dell’uomo diventava anch’esso «onnipotente». Tale ideologia, inutile persino dirlo, «serviva questa volta lo Stato borghese»¹⁹⁷.

Lo faceva all’inizio e lo fa ancora oggi mettendo in ombra e cancellando dalla scena «le condizioni *oggettive* della lotta di classe»¹⁹⁸ e i vincoli che queste creano ad ogni agire politico discrezionale. Per poterlo fare nella maniera migliore possibile, funzionale cioè al massimo grado agli interessi di classe del capitale, nell’ambito della società odierna è stato messo in moto il seguente meccanismo:

¹⁹⁵ Ibidem, p. 47.

¹⁹⁶ Ibidem, p. 26.

¹⁹⁷ I passi citati ibidem, pp. 26-27.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 27; corsivo mio.

«Le masse sono sempre *separate* dalla storia a causa della *illusione di conoscerla* prodotta dal fatto che ogni classe dominante offre “la sua” spiegazione della storia: sotto la forma della sua ideologia, che è dominante, che serve i suoi interessi di classe, cementa la sua unità, e mantiene le masse sotto il suo sfruttamento»¹⁹⁹.

La borghesia in ascesa del secolo XVIII in Francia, ad esempio, «era critica e rivoluzionaria» rispetto alla cultura medievale e ai suoi onnicomprensivi sistemi teologici. Essa offriva infatti all’Occidente e a tutti gli uomini del tempo un quadro idillico della realtà e «una spiegazione luminosa della storia»: «La storia è mossa dalla Ragione, ed essa obbedisce alle leggi, cioè ai fini, della Verità, della Ragione e della Libertà. Una “spiegazione” di massa»²⁰⁰, capovolta rispetto alla precedente, ma sostanzialmente identica a quest’ultima nei suoi intenti più riposti.

Dalla teologia al pensiero laico, si potrebbe dire, nel segno della continuità. Ecco allora la sintesi di Althusser:

«La storia è difficile da conoscere quanto la natura, anzi, forse più difficile ancora. Perché? Se la storia è difficile da conoscere scientificamente, è perché tra la storia reale e le masse vi è sempre una barriera, una separazione: *una ideologia di classe della storia, una filosofia di classe della storia* alla quale le masse di uomini credono spontaneamente perché questa ideologia è inculcata loro dalla classe

¹⁹⁹ Ibidem, pp. 46-47.

²⁰⁰ Ibidem, p. 47.

dominante o in ascesa e perché serve all'unificazione di questa classe e le garantisce le condizioni dello sfruttamento»²⁰¹.

Con questo sfondo alle spalle, con la «dialettica materiale» della lotta di classe che veniva fatta sparire in quella «cortina di fumo ideologico idealistico» dei dominanti, è logico che Althusser si sia opposto alla concezione di John Lewis e ne abbia avversato le tendenze più intime, annidate sì nelle pieghe del suo ragionamento, ma comunque visibili in primo piano.

Il marxista inglese, infatti, difendendo la tesi per la quale “è l'uomo che fa la storia”, si spingeva sino a sostenere un argomento paradossale. Il seguente in particolare (nella ricostruzione quanto meno di Althusser): «L'uomo fa la storia rifacendo la storia già fatta, “trascendendo” per mezzo della “negazione della negazione”, la storia già fatta»²⁰². Pare incredibile che nel 1972, da parte per di più di intellettuali di partito (sulla carta soggetti non sprovveduti e portatori di titoli accademici), non ci si rendesse conto di proferire parole in libertà (ma forse questi erano piccoli segni in cui la filosofia annunciava alla grande il suo incipiente tramonto, già allora del resto in stato più che avanzato di sviluppo).

²⁰¹ Ibidem, pp. 47-48. Si veda anche il prosieguo del passo: «Nella storia come nella natura, l'uomo non conosce che ciò che è, e non ciò che “fa”. Il fatto che sia necessario un enorme lavoro scientifico e una gigantesca mole di lotta pratica per giungere a conoscere ciò che è, non cambia niente al fondo delle cose. Non si conosce che ciò che è, anche se ciò che è *cambia*, sotto l'effetto della dialettica materiale della lotta delle classi; anche se ciò che è non è conosciuto che a condizione di essere *trasformato*» (ibidem, pp. 48-49). La ‘ideologia di classe’ di cui parlava Althusser è stata oggi superata, alla grande, dagli attuali **MeMe** e dalle loro *fabbricazioni* del reale, dalla creazione *by design* della storia da parte dei dominanti.

²⁰² Ibidem, p. 19.

Per contro, a fronte di tali enunciati surreali Althusser aveva buon gioco nell'additare il loro carattere tautologico, pari dunque a zero dal punto di vista del significato e persino fuorvianti. Nel ritratto di Lewis l'uomo per fare la storia avrebbe dovuto trasformare il reale societario a cui aveva *già* dato vita e forma in precedenza, mettendo al mondo tramite il "superamento" della sua storia pregressa nuova storia ancora, «e così via all'infinito» (nota Althusser, senza rendersi conto appieno di quanti e quali nonsense da vertigine incorporasse tale enunciato). Modificare ciò che esiste in quanto emerso dal suo passato, voleva dunque dire per Lewis "trascenderlo" e generare così il divenire sociale in una successione indefinita di cicli di trasformazione²⁰³.

Il problema eminente insito in questa linea di pensiero è dato dal fatto che la materia prima con cui l'uomo dovrebbe produrre nel corso del tempo nuove realtà sociali e quindi novità significative, prima inesistenti, è già sin dall'inizio stoffa dei suoi panni. Come giustamente fa rimarcare Althusser, «la "materia prima" della storia, è *già storia*»²⁰⁴ e dalla sua natura quindi *non si può distinguere* il risultato dalla sua fonte. Causa(e) e conseguenza(e) sono una medesima cosa, un tutt'uno dal punto di vista del genere, degli ingredienti di cui constano.

Se l'uomo fa la storia, allora la storia è **identica** a quello che l'uomo ha fatto e farà nel futuro. Non c'è modo di differenziare i due domini (di distinguere il prodotto dal suo artefice) e il rendiconto in questione si

²⁰³ Cfr. *ibidem*, pp. 22: «J. Lewis si mette al lavoro. Non cerca di evitare la difficoltà: l'affronta. E ci spiega la cosa. Ci dice: "fare", nel caso della storia, vuol dire "trascendere" (negazione della negazione), cioè trasformare la materia prima della storia esistente superandola».

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 23.

avvita in una dimostrazione *circolare*, vale a dire in una non-spiegazione. Al massimo, l'effetto (la storia) diventa un fatto d'esperienza e come tutti gli apparenti dati di fatto rimane ignoto, in quanto esistente al mondo a prima vista senza nessuna ragion d'essere *differente* dal suo status apparente che renda conto della sua origine: resta confinato nel dominio delle cose senza spiegazione alcuna, da cui mai si potrà distillare conoscenza del reale (in specie societario). In pratica, l'interpretazione di Lewis non è altro che l'ennesima violazione del **prs** e come tale si confuta da sola. Ma non è ancora finita.

Poiché per il filosofo londinese – membro attivo e persino “pastore”, è bene non dimenticarlo, di un movimento teologico cristiano del tempo: gli *Unitarian* britannici (non solo dunque un marxista qualsiasi e semplice «militante del Partito comunista di Gran Bretagna», come esclusivamente lo presentava invece Althusser)²⁰⁵ – «è l'uomo che ha *già fatto* la storia con la quale *fa* la storia» successiva, da tale premessa discendono ulteriori esiti. I seguenti nella fattispecie:

«Nella storia l'uomo produce dunque tutto: non solo il risultato, il prodotto del suo “lavoro” (la storia), ma, in precedenza, la materia prima che trasforma (la storia) in storia [...] J. Lewis pensa che l'uomo sia un creatore di storia, nel senso forte, dal momento che fa *tutto*: “fa” la materia prima (la storia), gli strumenti di produzione, e naturalmente il prodotto finale: la storia. Avete mai visto al mondo un essere dotato di un simile potere? Sì: è *Dio*. Solo Dio “fa” la materia con la quale “fa” il mondo»²⁰⁶.

²⁰⁵ Cfr. *ibidem*, p. 16.

²⁰⁶ I passi citati *ibidem*, pp. 23-24.

D'altronde, precisa Althusser, rispetto alla tradizione biblica nella versione qui in discussione «vi è una differenza molto importante: il Dio di Lewis non sta fuori del mondo, l'uomo-Dio creatore della storia non è affatto fuori della storia: è *dentro*». Anche se Lewis non gli attribuisce «un potere di creazione *assoluto*», il fatto che sia immerso nella storia lo mette in condizioni di svolgere una funzione «ancora più stupefacente». Consegna cioè nelle sue mani «il potere di “trascendenza”, la possibilità di *negare-superare* all'infinito verso l'alto la storia contingente dentro *la quale* egli vive, il potere di trascendere la storia per mezzo della *libertà umana*»²⁰⁷. In sintesi:

«L'ometto J. Lewis è un piccolo dio laico [...] Un piccolo dio sartriano sempre “in situazione” nella storia, dotato del potere inaudito di “superare” ogni situazione e di dominare tutte le “situazioni”, tutti i problemi, di risolvere tutte le difficoltà della storia, e di andare verso i giorni futuri che cantano la rivoluzione umana e socialista: l'uomo è per sua essenza un *animale rivoluzionario* in quanto è un animale *libero*»²⁰⁸.

Visto l'intimo legame parentale della concezione di Lewis sia col pensiero grande borghese (e la sua prole: antropologia umanista, idealismo, ecc.), sia con la teologia biblica, inevitabile molto probabilmente quest'ultima per un ministro del culto come lui, era in definitiva perfettamente comprensibile il fatto che Althusser ne criticasse

²⁰⁷ Tutti i passi citati ibidem, pp. 24-25. A differenza di quello che pensava Althusser (cfr. ibidem, p. 25), il referente principe di Lewis non è Sartre, bensì la teologia biblica, la narrazione confessionale cristiana – come lo è per tutti. Non a caso Lewis era un ecclesiastico! Per una critica di Sartre e del suo esistenzialismo come presunta fonte di Lewis cfr. ibidem, pp. 24-25, p. 27, pp.41-44.

²⁰⁸ Ibidem, p. 25.

l'impostazione e ne denunciassero gli effetti ideologici depistanti, mandati ad effetto per di più *dall'interno* del marxismo di allora e di un importante partito comunista dell'Occidente (una vera e propria serpe in seno per entrambi).

Niente probabilmente deve essergli sembrato più letale al tempo, dato il contesto internazionale dell'epoca. La seconda versione del suo POSSE aveva precisamente il compito di scongiurare quegli approdi e additare altre strade della conoscenza all'intero movimento operaio del periodo.

D'altronde, il POSSE viene declinato da Althusser anche in una sua **terza accezione**. In questa sua ulteriore variante, il significato della categoria in causa vien fatto combaciare con le seguenti sue proprietà. All'interno del suo dominio, infatti, «è il processo stesso che è soggetto, *in quanto non ha soggetto*»²⁰⁹.

Questa sua nuova versione serviva ad Althusser sia per liquidare la presunta teleologia di Hegel e ogni logica idealistica più in generale²¹⁰, sia per schierarsi contro il Dio onnipotente del Cristianesimo in grado di creare ogni cosa a seguito del suo illimitato potere, una ideologia religiosa di origine biblica e medievale che doveva essere debellata ed espulsa dalla filosofia per gli esiziali effetti politici che secerneva dal suo più intimo seno confessionale²¹¹.

²⁰⁹ Id., *Lenin e la filosofia*, cit., p. 70.

²¹⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 67-69.

²¹¹ Cfr. *id.*, *Umanesimo e stalinismo*, cit., pp. 23-25, p. 30, pp. 46-47, p. 61.

A differenza di queste due potenti tradizioni occidentali, il POSSE in Althusser diveniva il concetto che a suo avviso fotografava un inedito stato delle cose. Il seguente in particolare: «La Storia non contiene in se stessa, in un qualunque soggetto, la sua propria origine [...] la storia è un *processus senza soggetto* [e] la dialettica all'opera nella storia non è il fatto di un Soggetto qualunque, foss'anche assoluto (Dio) o semplicemente umano». Conseguente conclusione di tali argomenti: «Per la Storia non ci sono né origine né soggetto filosofici» ed essa «non è altro che il movimento stesso del *processus*». Ergo: «Ciò che è assoluto è *il processus senza soggetto*, sia nella realtà sia nella conoscenza scientifica»²¹².

D'altra parte, a dispetto di tutto il suo idealismo congenito e della sua stessa teleologia speculativa, secondo Althusser anche la concezione di Hegel contiene un suo peculiare POSSE²¹³, criterio che a sua volta il filosofo berlinese avrebbe consegnato a Marx. Ecco come il marxista parigino ci spiega la cosa:

«Marx deve a Hegel questa categoria filosofica decisiva del processo. Gli deve il concetto di processo senza soggetto [...] Questa categoria del processo senza soggetto, che bisogna senza dubbio sradicare dalla teleologia hegeliana, rappresenta senza dubbio il più alto debito storico che lega Marx a Hegel»²¹⁴: «Il concetto di *processo senza soggetto* è alla base di tutte le analisi del *Capitale*»²¹⁵.

²¹² I passi citati in Id., *Lenin e la filosofia*, cit., pp. 89-90.

²¹³ Cfr. ad es. ibidem, pp. 67-70.

²¹⁴ Ibidem, pp. 68-69

²¹⁵ Ibidem, p. 88.

Nondimeno, al di là di questa parentela altamente dubbia e persino fuorviante (per l'effettiva comprensione sia del pensiero di Hegel, sia per quello ben più sofisticato di Marx), la questione che merita un'analisi più attenta è piuttosto la simmetria prima citata tra società e scienza. In effetti qui si addensa un intero grappolo di problemi senza soluzione alcuna nel quadro dell'argomentazione althusseriana.

Nell'enunciato chiave di quel parallelismo – «Ciò che è **assoluto** è *il processus senza soggetto*, sia nella realtà [sociale e naturale] sia nella conoscenza scientifica» – si annida infatti un significato davvero emblematico e altrettanto oltremodo controverso. Come la scienza è un «riflesso oggettivo» del mondo reale, così il POSSE rispecchia la natura materiale e indipendente della storia, la quale ora non ha più bisogno di alcuna fonte o ragion d'essere (estranea o esterna) che ne promuova lo sviluppo. Essa risponde solo alla sua natura in divenire e questo è tutto (o così almeno credeva l'intellettuale francese).

Il fatto è che, intanto, l'equazione sopra data per scontata da Althusser (la scienza è nel dominio della conoscenza quello che in società è la storia) è integralmente falsa, perché se non lo fosse la scienza finirebbe con l'essere trascesa da circostanze vincolanti e non le sarebbe più possibile diventare uno specchio oggettivo del mondo, e questo è impossibile per tutti i motivi già additati. Dunque la suddetta equazione è fittizia già per questa sola ragione.

D'altro canto, sempre a motivo della predetta simmetria, se la scienza fosse “assoluta” come il POSSE, anche da questo lato non potrebbe più essere “oltrepassata” da alcunché e verrebbe meno quindi la loro

corrispondenza. Lo stesso avverrebbe del resto per il POSSE se la sua natura fosse stata anch'essa incondizionata.

Se veramente avesse avuto questo carattere indipendente, niente al mondo avrebbe mai potuto vincolarlo, né dargli esistenza alcuna, né innescarne lo sviluppo, né imprimergli una qualche determinata direzione, insieme di circostanze che avrebbe mandato in fumo la tesi principe di Althusser: la lotta di classe politica come motore della storia (e con essa parimenti si sarebbe dissolta l'originaria ipostasi althusseriana, creata per distinguere illusoriamente la storia da chi la fa). Ma non è ancora finita.

A inasprire in maniera oltremodo paradossale le impasse sopra additate, interviene anche il fatto che la scienza reale, **non** quella immaginaria e senza alcuno rapporto con l'effettivo stato delle cose di Althusser, *presuppone* l'esistenza del legisimile ordine invariante della natura, così come del resto il "materialismo dialettico" del filosofo parigino *postula* il primato dell'essere e il carattere oggettivo «di ogni esistenza materiale»²¹⁶.

Ora, il fatto è che "presupporre" e "postulare" in entrambi i casi significano sia *ignorare* la natura dell'oggetto da cui si son prese le mosse (in quanto non se ne è prima spiegata l'origine), sia prendere le mosse da un oggetto senza ragion d'essere alcuna, da una premessa *priva di causa*, una duplice circostanza che a sua volta ci precipita in un doppio paradosso letale.

● Per un verso, infatti, ci fa piombare nel regno dei miracoli e quindi della teologia, in un dominio cioè contrario e avverso ai principi di

²¹⁶ Cfr. id., *Umanesimo e stalinismo*, cit., pp. 44-45.

partenza, inoculando nuovamente Dio e la sua coorte confessionale nel cuore del materialismo da cui si credeva invece di averlo espulso²¹⁷.

●Per l'altro verso, spinge Althusser verso una irrimediabile violazione del **pr**s, cosa che a sua volta finisce col metterlo *contro* l'intera logica dell'Occidente (compresa quella scientifica naturalmente) e quindi anche del marxismo.

Quest'ultimo approdo è poi del resto reso ancora più surreale da un'altra circostanza ancora. Althusser infatti sapeva benissimo, poiché è lui stesso a farcelo sapere sulla scia di Lenin, che «i principi ultimi del materialismo *non possono essere dimostrati*», perché non configurano un sistema di concetti paragonabile a quello di «una scienza che dimostra le proprietà dei suoi oggetti»²¹⁸. Detti “principi ultimi”, in altre parole, costituiscono solo degli assunti dell'osservatore e come tutti i suoi assiomi sono costrutti convenzionali e perciò arbitrari al massimo grado della mente soggettiva.

In pratica, apparentemente senza rendersi conto degli esiti letali insiti nella sua ammissione, qui Althusser ci ha appena detto che la sua tesi d'esistenza e di materialità, quella che costituiva il fondamento «di *tutte* le tesi marxiste sulla conoscenza»²¹⁹, rappresenta in effetti una asserzione indimostrabile e pertanto *non scientifica*, in quanto sprovvista di ogni

²¹⁷ Cfr. id., *Lenin e la filosofia*, cit., p. 84.

²¹⁸ I due passi citati ibidem, pp. 39-40; corsivo mio.

²¹⁹ Id. *Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 45.

requisito che la renda assoggettabile a conferma o meno da parte dell'esperienza, connotato tipico invece delle scienze della natura²²⁰.

Senza avere contezza alcuna, a prima vista perlomeno, degli approdi paradossali sepolti, in guisa di letale Convitato di pietra, nello strato più intimo della sua argomentazione e or ora affiorati alla luce del sole, Althusser porta al parossismo la sua lettura delle cose non appena fa suo e innalza sugli altari il celebre epigramma di Spinoza – *Habemus enim ideam veram* – e ne fa la pietra miliare dell'intero processo di pensiero, con la seguente sua spiegazione:

«È infatti perché, e soltanto perché, possediamo un'idea vera, che possiamo produrne altre, secondo la norma di quella. Ed è infatti perché e soltanto perché possediamo un'idea vera, che possiamo sapere che è vera, poiché essa è “index sui” [*verum index sui* o il vero è criterio di se stesso]. Da dove ci venga quest'idea vera, è tutt'altra questione. Ma è un fatto che la possediamo (*habemus*), e di qualunque cosa questo fatto sia risultato, da esso dipende tutto ciò che si può dire di esso e a partire da esso. Con ciò Spinoza iscrive *in anticipo* qualunque teoria della conoscenza, che

²²⁰ «The court of last resort» delle dimostrazioni scientifiche, ci spiega il fisico statunitense Kafatos, «is empirical evidence from repeatable experiment under controlled conditions» (citato in F. Soldani, *Il pensiero ermafrodita della scienza*, cit., p. 68). «In fisica, scienza empirica», ci fa sapere uno scienziato della levatura di Bernard d'Espagnat, «si deve prendere l'esperienza come punto di partenza e scrupolosamente attenersi ad essa in quanto mezzo di controllo» delle nostre spiegazioni dei fenomeni (citato ibidem, p. 90). Althusser non sapeva niente di questi criteri della scienza ufficiale e anzi enfatizzava unilateralmente il ruolo della teoria rispetto ai test sperimentali. Cfr. id., *Lenin e la filosofia*, cit., p. 27: «Scienza in senso stretto: disciplina teorica, cioè ideale e dimostrativa, e non aggregato di risultati empirici». Si veda ancora questo passo: «Lenin mette in evidenza [...] l'antiempirismo della pratica scientifica, la funzione decisiva dell'astrazione scientifica, meglio ancora della sistematicità concettuale, e, in maniera più generale, la funzione della teoria in quanto tale» (ibidem, p. 36). In merito alla logica effettiva della scienza contemporanea messa a confronto col pensiero dei classici rinvio il lettore al mio: *La logica versatile del capitale. Materialismo ontologico e realismo scientifico in Occidente e nel pensiero di Marx*, già citato.

raziocina sul *diritto* di conoscere, nella dipendenza dal *fatto* della conoscenza posseduta»²²¹.

Per rendersi conto di quale surreale (e fuorviante) folla di enunciati Althusser abbia confezionato in questa sua analisi, non ci resta altro da fare che entrare nel suo plurimo mondo alla rovescia, un vero e proprio castello di Atlante in cui si perderebbe, se vi entrasse, anche qualsiasi moderno Orlando (pure provvisto di un qualche gps). Oltremodo assurdo in un testo dedicato alla conoscenza, ma incontestabile. Vediamo:

- un presupposto – una definizione, postulato, congettura, premessa, costruito, ecc: e Althusser qui pensa al principio d’esistenza e d’oggettività – arbitrario e gratuito del nostro intelletto si metamorfosa nel contrario di se stesso e diventa ipso facto **vero** senza alcun dubbio

(I° capovolgimento dell’effettivo stato delle cose);

- tale presupposto diventa a sua volta **un fatto**, una cosa assodata e aproblematica, un dato di partenza da cui si può tranquillamente prendere le mosse come se si poggiasse su salda roccia

(II° capovolgimento dell’effettivo stato delle cose);

- a seguire si ignora e si prescinde da ogni sua nascita e provenienza, definita “tutt’altra questione” rispetto a quanto statuito sin dall’inizio e quindi del tutto ininfluyente

(III° capovolgimento dell’effettivo stato delle cose);

²²¹ Id., *Freud e Lacan*, cit., p. 150.

- poi benché sia stato considerato “un fatto”, si ammette esplicitamente che si tratta invece del “risultato” di una sua qualche causa, non presa tuttavia in considerazione e consegnata definitivamente, viceversa, all’ignoto

(IV° capovolgimento dell’effettivo stato delle cose);

- nondimeno, a dispetto di tutto questo precede, tale presunto dato certo viene trasformato nella fonte da cui “dipende tutto ciò che si può dire di esso e a partire da esso”: diventa così la ragion d’essere (o *causa sui*) che decide tanto della sua natura, quanto in merito a tutti i significati della eventuale prole concettuale emergente dal suo seno

(V° capovolgimento dell’effettivo stato delle cose);

- qualunque sistema di conoscenza si trova ora a “dipendere dal *fatto* della conoscenza posseduta” sin dall’inizio e quindi in pratica è vincolato solo a se stesso e risponde unicamente alla propria circolare logica

(VI° capovolgimento dell’effettivo stato delle cose);

- infine, tale grappolo estremamente solidale di enti della mente e set ricorsivo di concetti diventa la pietra di paragone (una sorta di apparente monolito filosofico) che confuta anche ogni problema relativo alle *origini* della nostra attività cognitiva (“Con ciò sono rifiutate tutte le questioni di

Origine”), origini che vengono così anch’esse dissolte nel nulla e fatte sparire dalla scena²²²

(VII° e ultimo capovolgimento dell’effettivo stato delle cose).

L’aspetto paradossale più estremo dell’intera argomentazione di Althusser, oltre al fatto che viola ripetutamente il **prs** e il **pdnc**, condannandosi da sola all’insignificanza, si concentra tuttavia nella pretesa di poter dedurre quel castello in aria di enunciati dallo stesso pensiero scientifico (così com’egli, beninteso, se lo figurava), nel mentre al contrario questa stessa scienza lo ammoniva (ovvero così Althusser paradossalmente le faceva dire) che le cose dovevano essere dimostrate per poter essere ritenute corroborate.

Alla luce di queste ulteriori constatazioni, tanto l’intero set di proposizioni sopra esposto va in fumo da solo e si dissolve in aria fritta, a motivo degli ingredienti di cui consta, non in ragione d’altro, di cause esterne o estranee al suo contenuto e alla sua logica più intima, quanto lo stesso suo apocrifo “materialismo dialettico” viene nuovamente confutato dagli stessi severi standard della logica scientifica a cui paradossalmente nello stesso tempo ci si appellava per convalidarlo (e Althusser, giusto per spargere nuovo sale sulle piaghe additate, era perfettamente al corrente della cosa, visto che è stato lui stesso a farcelo sapere).

²²² Oltre a non avere alcuna idea dei letali paradossi insiti in questa sua avversione per l’origine, Althusser nemmeno sa di dovere tutto in un certo senso, compresi i suoi enunciati contraddittori, ai remoti divieti di Jacob Gravesande, il grande divulgatore di Newton, la cui scia fu subito seguita nell’Ottocento dal celebre astronomo inglese John Herschel: in merito cfr. *Il pensiero ermafrodita della scienza*, cit., pp. 138-139.

La filosofia del marxismo-leninismo, nello specifico conio dell'intellettuale parigino, si dissolve nel nulla proprio tramite gli stessi argomenti mediante cui avrebbe voluto all'opposto corroborare il proprio primato rispetto a tutte le altre concezioni borghesi dell'Occidente. D'altronde, in conseguenza diretta della sua corrispondenza con la scienza, anche quest'ultima viene trascinata implicitamente nello stesso destino, che essa scongiura del resto, almeno in prima battuta, perché l'effettivo pensiero scientifico non ha niente a che vedere con ciò che Althusser credeva quest'ultimo fosse.

Nessun test da parte dell'esperienza e del reale avrebbe mai potuto dimostrare la validità delle categorie althusseriane, proprio perché tra l'altro nel loro mondo *à l'envers* si era già deciso sin dall'inizio che essere erano vere e non abbisognavano dunque di alcun'altra prova sperimentale per convalidare il loro status. In pratica, Althusser ha dedotto dalla sua scienza immaginaria *l'esatto contrario* di quello che la scienza reale del tempo sosteneva e sostiene naturalmente ancora oggi a proposito dell'acquisizione di conoscenze autentiche²²³.

La scienza attuale, infatti, per un verso considera dirimente il responso dei test sperimentali nel controllare una data spiegazione dei fenomeni naturali, test considerati addirittura, come si è visto, *the court of last resort* di **ogni** interpretazione scientifica. Per l'altro verso, ritiene che

²²³ La scienza di Althusser era immaginaria perché ripeteva o ricalcava semplicemente gli stereotipi fuorvianti diffusi dalla stessa comunità scientifica del tempo, interessata a occultare la natura più intima del pensiero scientifico, in modo che quest'ultima sparisse dalla scena e diventassero visibili solo i cliché. Althusser parla sempre e solo di questi ultimi, mai della scienza *reale* che non conosceva affatto, come i classici del marxismo del resto, e poi tutte le diverse scuole marxiste del Novecento, a cui la scienza reale è rimasta del tutto ignota (benché ne discettassero a vanvera).

prima ancora di passare alla verifica da parte dell'esperienza qualsiasi spiegazione del mondo debba escludere dal proprio seno ogni incoerenza e ambiguità: «La coerenza logica interna di una teoria scientifica è un prerequisito essenziale per poter passare alla fase sperimentale». Infatti, «una teoria internamente contraddittoria non può essere smentita» dalla prova dei fatti e non può dunque essere sottoposta in alcun modo al vaglio della realtà²²⁴.

Tutto il discorso di Althusser non rispetta, né si attiene a nessuno di questi due tassativi vincoli. Li viola anzi in pieno, come si è avuto modo di vedere. L'intero quadro della situazione si inasprisce del resto ulteriormente non appena si fa di nuovo mente locale al presunto carattere “assoluto” del POSSE («Ciò che è assoluto è *il processus senza soggetto*»).

► In primo luogo, se avesse veramente avuto questa sua presunta proprietà, l'esistenza reale del POSSE avrebbe potuto essere solo congetturata, in quanto per definizione l'assoluto non è conoscibile, non se ne può fare esperienza, né è additabile in un qualche dato tangibile dell'universo fisico, cosa che quindi lo rende un oggetto metafisico, una creatura teologica.

D'altronde, la sua sedicente natura lo rende persino refrattario ad ogni effettiva sua trasformazione in una qualunque realtà di fatto, giacché per sua essenza non può avere niente in comune col mondo effimero e

²²⁴ Tutti i passi citati in *Il pensiero ermafrodita della scienza*, cit., pp. 103-104. Gli argomenti menzionati sono del neurobiologo Edoardo Boncinelli.

transeunte delle cose secolari, né ancor meno potrebbe mai divenire ciò che *non è*.

Dunque, in entrambi i casi – congettura e/o ente confessionale – il POSSE non può in alcun modo possedere l'attributo che gli è stato assegnato, a seguito paradossalmente della stessa ragione per cui avrebbe dovuto averlo.

► In secondo luogo, in virtù della sua simmetria con la scienza, anche quest'ultima avrebbe dovuto assumere le vesti paradossali del POSSE e incorporare nel proprio seno gli stessi caratteri surreali del primo, fatto che avrebbe inoculato nel cuore del pensiero scientifico una serie di parentele altamente indesiderate. Loro tramite, Althusser avrebbe soprattutto messo in discussione la presentazione della scienza come “riflesso oggettivo” del reale e rischiato dunque di mandare a gambe all'aria l'intera sua avalutatività («O la scienza è neutrale o non è», ammoniva infatti Boncinelli)²²⁵.

► In terzo luogo, anche se si prescindesse dalle precedenti constatazioni, e non lo si può fare, è comunque impossibile che il POSSE possa essere “assoluto” se esso deve incarnare *la storia* degli individui sociali, eventi e processi del mondo reale finito che restano per loro natura comunque confinati all'interno della sfera contingente della vita umana associata, per quanto materiale essa sia o venga considerata. Anche da questo punto di vista, il POSSE semplicemente *non può avere* quella proprietà.

²²⁵ Citato in *Il pensiero ermafrodita della scienza*, cit., p. 103.

► D'altronde, in quarto luogo, non appena si predica la natura “assoluta” della materia, si finisce col dare la stura ad una valanga di aggiuntivi paradossi letali:

- la scienza dovrebbe infatti rispecchiare in questo caso l'inconoscibile, dare una spiegazione di ciò che nemmeno può avere realtà e render conto in modo razionale in pratica dell'inesistente, di ciò che per sua natura non può esserci nel mondo fisico;

- d'altro canto, dovrebbe allo stesso tempo fornirne addirittura un ritratto oggettivo, dovendo oltretutto desumere quest'ultimo da test sperimentali effettuati su ciò che non ammette alcun controllo da parte dell'esperienza²²⁶! Dovrebbe insomma, di nuovo, fare ciò che *non può* fare e descrivere ciò che *non può* rappresentare, ciò che in definitiva *non si lascia* ritrarre;

- a seguire da tali pretese insensate e impossibili da soddisfare, dovrebbe anche poter spiegare ciò che non può intendere, in quanto il cosiddetto “assoluto” non fa in alcun modo parte del suo dominio di competenza, né in ogni caso è un ingrediente dell'unico mondo reale di cui si occupa la ragione scientifica;

- dovrebbe del pari capire e discernere la spiegazione di ciò che, nuovamente per sua natura, non è assoggettabile ad alcun calcolo da parte di nessun algoritmo, nel mentre per la scienza – ci fa sapere un fisico della statuta di Bernard d'Espagnat – conoscere significa misurare tramite

²²⁶ In ogni caso, detti test non potrebbero che essere limitati e confinati per forza di cose in una determinata e finita regione singola del nostro spazio-tempo locale.

algoritmi matematici una grandezza definita e quantificare un fenomeno²²⁷;

● nondimeno, si raggiunge senz'altro la vetta più alta di questo paesaggio surreale non appena si deve prendere atto che “assoluto”, nel caso sia della materia sia del POSSE (concomitanza emergente dalla loro corrispondenza), significa essenzialmente anche *eterno* e *infinito*. In effetti, queste loro proprietà snocciolano dalla loro testa molti più grilli della merce di Marx, enormemente di più (dal punto vista del loro profondo marchio paradossale quanto meno):

> innanzitutto, infatti, se la natura fosse stata veramente eterna, paradossalmente non sarebbe neanche nata (niente viene al mondo e niente muore nell'imperituro: è un'alba che non tramonta mai, diceva Petrarca) e davanti a noi non ci sarebbe affatto la materia sensibile, bensì il nulla;

> d'altronde, a seguire logicamente da tale constatazione, sarebbe svanito anche qualsiasi mondo reale, l'universo fisico delle cose e l'intero dominio dei fenomeni visibili e osservabili: l'intero cosmo materiale ci si sarebbe dissolto tra le mani;

> del pari, sarebbe andato in fumo, *preventivamente e sin dall'inizio*, si noti questo fatto, anche qualsivoglia carattere primordiale di alcunché: a seguito della sua stessa natura, non a cagione d'altro, l'”assoluto” avrebbe finito col negare e rendere persino *impossibile* la sua esistenza!;

> quasi al culmine di questo stato delle cose, la scienza non avrebbe più avuto alcun oggetto di cui produrre la conoscenza oggettiva e quindi non avremmo mai assistito alla nascita di alcuna spiegazione razionale del

²²⁷ Cfr. *Il pensiero ermafrodita della scienza*, cit., p. 68.

mondo: il pensiero scientifico, in conclusione, non avrebbe mai visto la luce;

> a vero dire del resto, sarebbe sparita o non sarebbe mai nata anche qualunque specie vivente interessata a produrre spiegazioni sensate dell'universo fisico: sarebbe sparita nel vuoto o non sarebbe mai venuta al mondo, in altre parole, persino qualsiasi mente in grado di predicare il tratto "assoluto" della realtà e di nuovo, in forma nuova, quest'ultimo neanche avrebbe potuto ricevere i natali precisamente a causa della sua stessa natura (il lieto evento sarebbe stato infatti *vietato* da quest'ultima, che ne avrebbe reso impossibile persino il concepimento);

> stando così le cose, va naturalmente in fumo anche la pretesa che il processo conoscitivo della scienza fosse infinito al pari del suo oggetto²²⁸, giacché se veramente la materia fisica fosse stata immutabile ("assoluta" nell'idioma filosofico di Althusser), per l'ennesima volta non vi sarebbe stata alcuna conoscenza di alcunché, né alcun mondo reale da comprendere, né alcun intelletto interessato a farlo, giacché l'infinito è nello spazio quello che l'eterno è nel tempo e ne ricalca dunque le impronte, letali nella fattispecie per il sedicente "materialismo dialettico" del marxista parigino;

> d'altronde, se davvero la materia (il reale societario, la natura) fosse stata "assoluta", ci saremmo trovati di fronte ad un universo fisico privo di causa, senza alcuna ragion d'essere a proprio fondamento, trasformato nell'inizio incausato, semplicemente dato per scontato, di ogni cosa, incorrendo per l'ennesima volta nella violazione del vincolo di

²²⁸ Cfr. L. Althusser, *Lenin e la filosofia*, cit., pp. 32-34, pp. 84-86.

Paulos (e di ogni retto pensare in definitiva). Il che significa che avremmo fatto di un oggetto sconosciuto, di nascita ignota, l'incipit paradossale della conoscenza e di un'esistenza certa, mutandolo per di più in una sorta di totem teologico e persino teurgico di un mondo alla rovescia.

Nondimeno, se si fa astrazione da tutti questi fiori surreali del pensiero althusseriano, e certo è necessario imporselo, visti i molteplici nonsensi a cui approdano e il loro significato oltremodo illogico, alcuni fini si volevano comunque perseguire con gli argomenti in causa, a dispetto del fatto che essi mettano capo a esiti intimamente paradossali.

➡ Innanzitutto, se l'oggetto di cui la scienza era ritenuta un «riflesso oggettivo» fosse stato davvero “assoluto”, questo semplice fatto l'avrebbe *eso ipso* trasformata in uno specchio di quella natura e l'avrebbe così sottratta preventivamente a ogni analisi critica, presente e futura: se veramente fosse stata una spiegazione dalla «materia eterna»²²⁹, non sarebbe più stato possibile metterne in discussione lo status impersonale così acquisito. La scienza sarebbe divenuta un oggetto di culto della ragione umana e le stesse **FP**, in quanto sua incarnazione tecnologica, ne avrebbero calcato le orme.

➡ D'altronde, a seguire in linea retta da questi primi effetti, anche i principi base del “materialismo dialettico”, quelli che dapprima non si potevano dimostrare e risultavano essere perciò antiscientifici, avrebbero finito col beneficiare della stessa identica legittimazione e sarebbero divenuti altrettanto “oggettivi” della loro controparte, in virtù naturalmente

²²⁹ F. Engels, *Dialettica della natura*, Editori Riuniti, Roma, 1978, pp. 44-54.

della simmetria stabilita sin dall'inizio tra scienza e tesi althusseriane. Ciò avrebbe permesso loro di occultare sotto queste nuove vesti, almeno temporaneamente, i loro limiti originari.

➡ In effetti, tale pseudo incorporazione della sua tesi di materialità e d'esistenza nel pensiero scientifico, metteva Althusser in grado di presentare quei principi come una sorta di ricalco concettuale della stessa scienza, una variante filosofica (e marxista) di quest'ultima. Questa circostanza, invero molto comoda, nella misura in cui rendeva le assunzioni della sua mente, *a rovescio*, delle proprietà ontologiche dell'essere, oscurava e faceva sparire dalla scena la completa natura apocrifia dei suoi argomenti, ponendo in tal modo rimedio agli insolubili rompicapo insiti nella loro natura.

➡ Nondimeno, a dispetto di questi notevoli risultati potenziali, Althusser ha dovuto comunque pagare un prezzo assai caro per la sua impresa. L'eterno e infinito carattere della materia, se è vera la sua simmetria con il POSSE, provata dal loro comune aspetto "assoluto", riducono infatti la storia ad un ossimoro vivente e la rendono persino *impossibile*, le vietano cioè qualunque nascita, se essa **deve essere** un fiume sociale del tempo: divenire, sviluppo, processo, trasformazione, emergere continuo del nuovo, successione discontinua di epoche sempre diverse, e via di questo passo.

Tutte queste sue essenziali proprietà sono infatti negate e mandate in fumo dal presunto status immutabile della realtà materiale (d'altronde quest'ultima a sua volta diventava una premessa fondamentale del famoso

“primato dell’essere sul pensiero” ed era quindi indispensabile ad Althusser: non poteva farne a meno, cosa che rendeva inevitabili quegli esiti infausti). La presunta realtà oggettiva del motore della storia, parallela a quella della natura, rende letteralmente *impossibile* poter parlare di qualunque cambiamento, continuo o discontinuo poco importa, all’interno della società. Surreale ma vero.

➡ Oltretutto, Althusser non si è per niente reso conto del fatto che fare della lotta di classe il “motore oggettivo” del divenire sociale e della successione delle epoche storiche, oltre a produrre i succitati approdi paradossali, finiva col secernere dal proprio seno anche un altro, l’ennesimo a vero dire, effetto surreale. Infatti, se avesse effettivamente avuto quel presunto connotato *naturale*, ne sarebbero scaturiti due ulteriori esiti.

- In primo luogo, avrebbe reso impossibile o superflua qualunque azione *politica* dei dominati e la stessa rivolta degli sfruttati avrebbe vietato a se stessa ogni possibilità di poter agire scientemente e con cognizione di causa per la trasformazione dello stato delle cose. Avrebbe potuto solo cavalcare quell’onda e lasciarsi portare dalla sua energia cinetica. Il profilo “oggettivo” della lotta di classe avrebbe anche qui negato e mandato nuovamente in fumo la sua sedicente impronta politica e il suo cosiddetto primato.

- In secondo luogo, avrebbe del pari fatto sparire nel nulla la *specificità sociale* del capitale, in quanto la nascita del mdpc dalla sua storia pregressa esige che quest’ultimo sia emerso dal suo passato tramite

eventi discontinui e originali che hanno impresso nella società contemporanea la sua peculiare impronta, *tipica solo del capitale in quanto tale* e non di altri consorzi umani.

Se quest'ultimo «annuncia sin da principio *un'epoca* del processo sociale di produzione»²³⁰, lo può fare solo perché mette al mondo dei caratteri societari profondamente **distinti** da tutte le formazioni economico-sociali che l'hanno preceduto e dalle quali poi si separerà drasticamente instaurando un *suo* nuovo ordine. Una simile *differenza specifica* non avrebbe mai potuto vedere la luce se la storia fosse stata dominata da processi naturali ciechi (o “oggettivi”, nel lessico di Althusser)²³¹ o fosse stata resa identica a questi ultimi.

➡ Questo stato delle cose, per quanto possa sembrare e sia surreale, come quasi tutto del resto in Althusser (e il filosofo parigino, non lo si dimentichi, è l'epitome della migliore scuola marxista del Novecento, il che per contrasto ci fa capire in quale quasi certo stato deplorabile si trovassero le altre), trova nondimeno un suo provvisorio approdo nella natura del concetto di origine, che in qualche mondo ne rappresenta la sintesi.

Se per Althusser come si è visto Marx deve il suo POSSE a Hegel, a sua volta quest'ultimo lo secerne, di fatto, dall'interno della sua stessa filosofia idealistica e dal seno più intimo della sua metafisica ottocentesca e sistema speculativo, per quanto insolito e singolare ciò possa sembrare e

²³⁰ K. Marx, *Il capitale. Per la critica dell'economia politica*, I, Einaudi, Torino, 1975, p. 205.

²³¹ Si veda nuovamente L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 101: «Una forza senza soggetto, una forza **oggettiva**» (grassetto mio).

in effetti sia. Althusser crede di poter dimostrare questa genealogia tramite una serie di passi.

- A suo avviso, in Hegel dapprima l'intero processo di sviluppo della Storia e della Natura «persegue uno scopo» ed è dunque orientato ad un fine: «La realizzazione del Sapere assoluto»²³², una sorta di Dio laico in vesti razionali che fa del mondo e del suo divenire una sua personificazione (una sua «autoincarnazione»)²³³.

Il processo di sviluppo del mondo è quindi un processo dominato da un suo Telos immanente²³⁴, da una sua presunta ragione *teleologica*, in cui il motore dei cambiamenti e delle trasformazioni è la stessa finalità che ne preforma la ratio e l'esistenza. In questo contesto, il reale (natura e storia) «non ha una propria origine, non comincia da sé», ma «ha la sua origine altrove: nella *Logica*»²³⁵.

- L'esistenza di una ragion d'essere teleologica nella realtà materiale si accoppia subito dunque con una sostanziale *dipendenza* del mondo reale dalla sua causa finale, la fonte prima che detta le leggi del suo sviluppo e determina l'ultimo punto d'arrivo di tutto quanto.

Nondimeno, la tendenza teleologica insita nella storia (e nella natura) verrebbe paradossalmente cancellata dalla scena, così almeno sostiene Althusser, non appena si scopre che «in Hegel non c'è *origine* né

²³² Id., *Lenin e la filosofia*, cit., p. 67.

²³³ Id., *Freud e Lacan*, cit., p. 142.

²³⁴ Cfr. *ibidem*.

²³⁵ Id., *Lenin e la filosofia*, cit., p. 89. Si veda anche questo passo: «Per Hegel la storia (umana) stessa non è che l'alienazione della Natura, a sua volta alienazione della Logica» (*ibidem*, p. 68).

inizio»²³⁶. Anzi, per il grande filosofo berlinese «l'origine, indispensabile alla natura teleologica del processo, [viene ad] essere *negata* nel momento stesso in cui è *affermata*»: «*Affermare* e nello stesso tempo *negare* l'origine» è tipico di Hegel. Il pensiero di quest'ultimo, anzi, costa di questo duplice passo: «La logica di Hegel è l'Origine affermata-negata»²³⁷.

Poiché «il Fine è già là nell'Origine», se si nega quest'ultima sparisce ovviamente anche il primo e con entrambi la natura teleologica del processo, approdo che lo trasforma in un processo senza soggetto (quest'ultimo sarebbe il presunto «debito principale *positivo*»²³⁸ di Marx nei confronti di Hegel incontrato in precedenza). Ma come riesce Hegel a conseguire questo risultato paradossale? Ci riesce, nell'interpretazione beninteso di Althusser, mediante una semplice, per quanto surreale, equazione.

Secondo il marxista parigino, infatti, in Hegel «l'Essere è **immediatamente identico** al Nulla»²³⁹ e ciò da cui si inizia è negato non appena si prendono le mosse dalla sua esistenza. La stessa *Logica* di Hegel comincia «negando **immediatamente** l'essere nel nulla»²⁴⁰, mettendo dunque subito capo ad una «origine negata come origine»²⁴¹. Secondo Althusser questa sarebbe dunque la sintesi di tutto il pensiero hegeliano:

²³⁶ Ibidem, p. 70.

²³⁷ Tutti i passi citati ibidem. Si veda ancora questo passo: per Hegel «occorre affermare e nello stesso tempo negare l'origine, occorre dunque negare il soggetto da quando lo si pone» (ibidem, p. 89).

²³⁸ Tutti i passi citati ibidem, p. 70.

²³⁹ Id., *Freud e Lacan*, cit., p. 142; grassetto mio.

²⁴⁰ Id., *Lenin e la filosofia*, cit., p. 89; grassetto mio.

²⁴¹ Ibidem, p. 90.

«L'Essere è immediatamente non-Essere. L'inizio della Logica è la teoria della natura non originaria dell'origine»²⁴².

Ora, raramente bisogna dire si ha l'occasione di trovarsi confrontati con una simile raffica di nonsense. Chissà se Althusser si è mai reso conto di questo fatto (di sicuro non ne hanno mai saputo nulla i suoi epigoni, del passato e odierni). È lecito dubitarne, altrimenti li avrebbe probabilmente evitati come la peste. D'altronde, non vi è dubbio che li ha sillabati uno per uno. Se poi vi è approdato a sua insaputa, questa circostanza non fa altro che inasprire le cose.

>In primo luogo, infatti, Hegel avrebbe conficcato la teleologia nel divenire del mondo per poi *simultaneamente* cancellarla dalla scena e rimanere quindi solo con un pugno di mosche in mano, visto che con essa diventava impossibile e sarebbe andata in fumo la stessa «realizzazione del Sapere assoluto», la stessa «alienazione della Logica» nella storia e nella natura, lo stesso «processo di auto-alienazione dell'Idea» nel mondo reale²⁴³. *Senza teleologia, niente realizzazione dell'Idea* (visto che quest'ultima è la prima)²⁴⁴. Da questo punto di vista, stando a Althusser

²⁴² Ibidem, p. 70. Si veda ancora questo ulteriore compendio althusseriano: «Come Hegel stesso ci ha suggerito con l'inizio della Logica, essere = nulla» (ibidem, p. 90).

²⁴³ Tutti i passi citati ibidem, pp. 67-70. In Hegel, dice ancora Althusser, «la Storia non è l'alienazione dell'uomo, ma l'alienazione dello Spirito, cioè l'ultimo momento dell'alienazione dell'Idea» (ibidem, p. 68). Ergo (quanto meno a suo avviso): «*Il solo soggetto del processo di alienazione, è il processo stesso nella sua teleologia*» (ibidem, p. 69). Il soggetto di Hegel «è la stessa *teleologia* del processo»: se la si cancella, resta solo il processo «ed è il processo stesso che è soggetto, *in quanto non ha soggetto*» (ibidem, p. 70). Così conclude Althusser la sua lettura di Hegel: «La Logica è la negazione della negazione, dialettica, dunque teleologica. Nella teleologia risiede il vero soggetto hegeliano» (ibidem, p. 70).

²⁴⁴ Cfr. ibidem, p. 69: «Si voglia ben considerare un solo istante che tutta la teleologia hegeliana è contenuta nell'espressione che sto per enunciare, nelle categorie di *alienazione*, o in ciò che

quindi Hegel avrebbe finito col liquidare il suo grande disegno speculativo con le sue stesse mani, vanificandolo e riducendolo in cenere coi suoi stessi argomenti. Si poteva concepire qualcosa di più paradossale? E soprattutto, si poteva fare un torto più grande ad Hegel? Non solo.

> In secondo luogo, Althusser nemmeno si è reso conto del fatto che postulare l'*immediata* identità di Essere e Nulla significava solo dare la stura ad una sfilza di effetti pirotecnici a cui era fatto persino divieto di diventare reali e la cui esistenza finiva col risultare perciò addirittura impossibile (e ciò per di più, al colmo estremo del paradosso, avrebbe dovuto «sostenere tutto quanto *Il Capitale* di Marx»!)²⁴⁵.

→(I) Se fosse stata infatti vera quella tesi, tanto per cominciare si sarebbe annientato ogni tempo, qualsiasi scala cronologica, in quanto si sarebbe liquidata qualunque differenza tra i due stati del mondo: se l'Essere è *istantaneamente* il Nulla, ciò vuol dire che tra i due estremi non esiste alcun intervallo temporale, nemmeno effimero, nessuna durata in grado di distinguerli in qualche modo e generare storia, mutamento, divenire del mondo. Di conseguenza, sarebbe venuto meno anche ogni e qualsivoglia processo, di qualunque tipo (evolutivo, discontinuo, con o senza soggetto, ecc.).

costituisce la struttura dominante della categoria della dialettica (negazione della negazione) e che si accetta di fare, *se possibile*, astrazione di ciò che, in queste espressioni, rappresenta la teologia. Resta allora la formula: la Storia è *un processo senza soggetto*». Si veda ancora questo passaggio della spiegazione althusseriana: «La Storia è lo Spirito, è l'ultimo momento dell'alienazione di un processus che “comincia” con la Logica, poi continua con la Natura e finisce con lo Spirito» (ibidem, p. 88).

²⁴⁵ Ibidem, p. 70.

→(II) D'altra parte, sarebbe sparita per sempre qualunque distinzione tra essenza e fenomeno, tra superficie e strato più profondo del mondo, tra causa del reale e suoi effetti additabili e misurabili nel dominio dell'esperienza²⁴⁶, cosa che a sua volta avrebbe fatto sparire l'intero ordine fisico del mondo, qualunque principio di causalità e quindi ogni regolarità del regno naturale. Il che, inutile persino farlo notare, avrebbe soffocato sul nascere qualunque avvento della scienza sulla scena della conoscenza.

→(III) D'altronde, a inasprire fino all'inverosimile tale stato delle cose, già di per sé surreale al massimo grado, *nell'identità senza tempo* tra Essere e Nulla, il primo avrebbe dovuto emergere da un regno in cui niente esisteva e poteva esistere, mentre per contro contemporaneamente – vale a dire, *subitamente* – il tutto, l'intera totalità delle cose, avrebbe dovuto scomparire nel vuoto e azzerarsi. Da un abisso in cui niente c'era, si faceva affiorare l'intero creato, visibile, non ancora visibile e per sempre invisibile (a causa degli invalicabili vincoli imposti dalla velocità della luce), l'insieme dell'universo insomma, persino quello non ancora nato del nostro più remoto futuro a venire, nel mentre *all'istante* l'intera materia di cui quest'ultimo constava veniva ridotta in cenere e sprofondata nuovamente nell'inesistente.

²⁴⁶ Davvero esemplare a questo proposito, e sintomatico dello stato delle conoscenze marxiste all'epoca, «l'**identità** dell'essenza e della cosa in sé» postulata da Lenin nella convinzione di potersi così contrapporre al presunto «soggettivismo» di Kant (*Lenin e la filosofia*, cit., pp. 85-87; grassetto mio). Infatti, il rivoluzionario russo *tanto* ignorava a che cosa servisse veramente quella categoria kantiana e quale funzione *dirimente* svolgesse nel quadro della filosofia trascendentale del filosofo di Königsberg, *quanto* che cosa effettivamente *di letale* per la sua interpretazione emergesse da quella presunta equivalenza, che cosa esattamente quest'ultima finisse poi per cancellare dal pensiero di Marx, infine che cosa essa avrebbe significato per la stessa scienza! Oltremodo surreale, ma vero.

L'assunto althusseriano in questione si configura dunque come un vera e proprio oltraggio al retto pensare, un surreale nonsense di prima grandezza, fondato tra l'altro su una premessa la cui esistenza era persino **impossibile** e a cui quindi era negata ogni realtà. Difficile davvero trovare una qualche logica sensata in questo novello castello di Atlante, per di più a impronta marxista. Ma non è ancora finita.

→(IV) L'argomento in causa, coniato da Althusser ma attribuito prima a Hegel e tramite questi quindi poi anche a Marx, viola pure il pdnc e quindi si condanna da solo all'insignificanza. È impossibile che una cosa sia e allo stesso tempo non sia se stessa. La coincidenza immediata di Essere e Nulla fa infatti istantaneamente del contrario il proprio identico e dunque in pratica riduce il rapporto in causa ad un solo suo termine: di fatto lo fa sparire e con esso dissolve il significato di entrambi i poli della coppia. Di loro non resta più nulla, eccetto il nulla. Non solo.

→(V) Senza in apparenza rendersi conto, neppure in questo caso, degli esiti letali insiti nella sua lettura delle cose, Althusser finisce anche col mettere capo ad una sorta di nichilismo ontologico. Nel binomio Essere-Nulla, dal secondo niente può emergere né vedere la luce, nel mentre il primo, nella sua identità con l'altro, non può avere esistenza né divenire realtà o assumere le fattezze di un qualunque mondo materiale, di un qualsivoglia universo fisico. Il primo addirittura non è, mentre del pari il secondo, per definizione, non esiste. Alla fine di questa dialettica *à l'envers*, si rimane solo con una manciata di polvere. Ma c'è persino di peggio.

→(VI) L'equivalenza Essere=Nulla, infatti, per un verso riduce in cenere, tanto per cominciare, qualsiasi principio d'esistenza e d'oggettività; per l'altro verso, liquida con pari passo infausto anche qualsivoglia presunta natura "assoluta" della materia, facendola letteralmente scomparire dalla scena filosofica dell'Occidente. Con questi due ulteriori approdi della sua interpretazione, in pratica Althusser ha finito col liquidare e dissolvere anche il suo materialismo dialettico e insieme ad esso, inutile persino farlo notare, financo il suo marxismo (uno svanire in cui ovviamente scompare anche la presunta «natura *scientifica*» del materialismo storico)²⁴⁷.

La tesi che avrebbe dovuto dimostrare l'esistenza del processo senza soggetto nel mondo reale, processo posto come si è visto alla base addirittura dell'intero *Capitale*, è quella stessa tesi che dal proprio foro più intimo fa invece emergere l'annientamento di tutto quanto, dell'intera gamma di distinzioni che l'intellettuale parigino e militante comunista credeva di poter distillare dai loro presunti significati (i quali, a contrario, han finito col secernere dal loro seno il loro stesso azzeramento: in una parola, hanno annichilito se stessi).

→(VII) Come se quello che precede non bastasse ancora, c'è da dire che lo stesso POSSE, con il surreale e insieme letale sfondo che secerne dal proprio grembo come una tartaruga le sue uova, finisce col fare anch'esso strame del **prs** e quindi anche per questa via, a seguito della sua natura, *non d'altro*, si liquida da solo. Nella misura in cui infatti ha se stesso come motore e il suo divenire collima con la sua stessa natura, in

²⁴⁷ Cfr. id., *Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 126.

cui quindi ha se stesso come propria causa (il processo è causa di se stesso, proprio come nelle Logica attribuita a Hegel «il divenire della sostanza è il Soggetto del processo stesso»)²⁴⁸, il POSSE finisce col *non averne alcuna* e quindi non può esistere (a meno ovviamente di improbabili e ovviamente indesiderati miracoli laici). Nella spiegazione di Althusser svanisce nel nulla persino quello che avrebbe dovuto emergere alla fine di tutto.

→(VIII) In ultimo, vetta davvero suprema di tutto il surreale paesaggio precedente, siamo anche costretti a scoprire il fatto che la presunta identità Essere-Nulla²⁴⁹, quella identità che ha fatto nascere tutto il ginepraio e teatro dell'assurdo soprastante, *doveva per forza di cose venire postulata da Althusser*, giacché era precisamente essa che faceva emergere il POSSE e rappresentava dunque una precondizione indispensabile della sua intera spiegazione delle cose.

Il filosofo parigino, in altre parole, doveva **necessariamente** incorrere in tutti i nonsense prima visti e infilarsi nel dedalo surreale di enunciati già additati, in quanto per poter sostenere le sue tesi questo fatto era per lui un must ed era obbligato ad attenervisi. Il che trasforma tutti i suoi approdi paradossali in un risultato *ineluttabile* di tutta la sua analisi, in un effetto *inevitabile* del suo intero discorso. Le sue numerose impasse, così, tanto constano di enunciazioni surreali, quanto non possono fare a meno di esserlo e devono fatalmente assumere tale loro status esiziale per l'intera impresa del filosofo parigino (impresa demolita dalla stessa

²⁴⁸ Id., *Freud e Lacan*, cit., p. 142.

²⁴⁹ Cfr. id., *Per Marx*, cit., p. 175: «In Hegel l'essere [è] immediatamente identico al niente». La tesi di Althusser risale dunque ai primi anni Sessanta e fa perciò parte integrante più intima delle sue convizioni originarie.

materia prima con la quale era stata costruita). Dato questo contesto, neanche se avesse voluto Althusser avrebbe potuto rettificare la sua argomentazione, giacché quest'ultima faceva **tutt'uno** con gli ingredienti che le avevano dato forma e del cui significato constava.

Stando così le cose, si dovrebbe capire meglio quale colossale e fuorviante equivoco fosse contenuto nella convinzione di Althusser che il POSSE di Hegel fosse quello di Marx semplicemente senza la teleologia insita nella sedicente Logica speculativa del primo. Senza saperlo, l'intellettuale francese ha provocato un danno irreparabile a tutte le generazioni marxiste successive che hanno calcato la sua interpretazione, giacché insito nel cuore più intimo di quest'ultima si annidava solo uno sciame letale di paradossi. L'intera sua spiegazione delle cose, anzi, constava unicamente di tali materiali surreali e s'identificava con questi ultimi fino a fare tutt'uno con essi.

Oltretutto, nell'analisi oltremodo inverosimile di Althusser in pratica Hegel non avrebbe mai potuto formulare alcuna teleologia e il presunto POSSE dedotto dalla sua sedicente logica speculativa è sempre stato in definitiva solo un presupposto del pensiero, un postulato della mente o anche, in alternativa, un dato di fatto non spiegato e quindi ignoto, nell'ennesima violazione del **prs** in entrambi i casi (sia che si concepisse il POSSE come punto di partenza indiscusso e indiscutibile del nostro intelletto, sia come oggetto già dato per scontato e assunto come tale in guisa di sicura premessa da cui poter prendere le mosse).

Per di più, oltre a provocare il fitto insieme di guasti visto in precedenza, Althusser ha finito col cancellare anche uno dei concetti più

sofisticati di Hegel: quello di **mediazione sparita** (*verschwendene Vermittlung*), che come un segnavia cognitivo di prima grandezza ci consentiva invece, e ci consente ancora oggi, di correlare in maniera intelligibile e originale fenomeni e loro causa più profonda, apparenze di superficie ed essenza delle cose, realtà visibile e sua ragion d'essere più intima. Questo prezioso distillato di conoscenza è andato perduto nella lettura althusseriana ed è stato da quest'ultima letteralmente liquidato (molto probabilmente, come tutti quelli della sua generazione, Althusser non ne ha mai avuto cognizione)²⁵⁰.

Nondimeno, se quella che si presumeva di poter dedurre da Hegel, con quanti e quali esiti infausti lo si è visto, era **la terza accezione** di POSSE, di quest'ultimo esiste in Althusser addirittura una **quarta** variante, derivata questa volta da una sua peculiare interpretazione della natura della storia societaria (=storia della lotta di classe) nell'epoca del capitale.

In questa sua nuova versione della categoria, l'idea che gli uomini siano «necessariamente soggetti *nella* storia, perché essi agiscono *nella* storia come soggetti», non significa secondo Althusser che essi anche la creino: «Gli uomini **non sono** “i soggetti” *della* storia». Se gli individui sociali si costituiscono «in *soggetti* storici, attivi *nella* storia»²⁵¹, ciò non vuol dire di per sé che la facciano emergere, a bacchetta, dalle loro multiformi pratiche. Per una serie di ragioni che Althusser condensa in questi diversi passaggi del suo pensiero:

²⁵⁰ Sul dirimente concetto di Hegel mi permetto di rinviare il lettore al mio *Sistemi di conoscenza e potere nella società capitalistica. Realtà e razionalità da Spinoza al costruttivismo radicale*, Pellicani, Roma, 1997, Capitolo secondo, pp. 73-172.

²⁵¹ Tutti i passi citati in L. Althusser, *Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 126; grassetto mio.

(I)

► «Considerati come *agenti*, gli individui umani non sono dei soggetti “liberi” e “costitutivi” nel senso filosofico della parola. Essi agiscono entro e sotto le determinazioni delle *forme di esistenza* storiche dei rapporti sociali di produzione e di riproduzione (processo lavorativo, divisione e organizzazione del lavoro, processo di produzione e riproduzione, lotta di classe, ecc.)»²⁵².

(II)

► «Gli agenti-soggetti non sono attivi *nella* storia se non sotto la determinazione dei rapporti di produzione e di riproduzione, e nelle loro forme»²⁵³.

(III)

► «Non si tratta di contestare le acquisizioni del materialismo storico: che gli individui siano agenti-soggetti *nella* storia, e dunque attivi *nella* storia sotto la determinazione delle forme di esistenza dei rapporti di produzione e di riproduzione»²⁵⁴.

Ma se quanto sostiene Althusser è vero, quale specifica caratteristica distingue e differenzia gli individui sociali attivi dalle condizioni vincolanti «entro e sotto» le quali essi dovrebbero agire? In che cosa consistono e di che cosa constano le «*forme di esistenza* storiche dei rapporti sociali di produzione e di riproduzione» che vietano agli agenti di diventare «i soggetti *della* storia» e li riduce a coloro che «agiscono *nella*

²⁵² Ibidem, p. 127.

²⁵³ Ibidem, p. 128.

²⁵⁴ Ibidem, p. 130.

storia»? Che cosa insomma rende diversa la storia reale dagli uomini che di certo la fanno?

Per rendere conto della distinzione in questione e spiegare in qualche modo quel *clivage*, Althusser fa ricorso ad un'analisi di Marx del 1852:

«Gli uomini fanno la propria storia, ma essi non la fanno a partire da elementi scelti liberamente (*aus freien Stücken*) entro circostanze scelte da essi stessi – ma entro circostanze (*Umstände*) che essi si trovano dinanzi (*vorgefundene*), già date ed ereditate dal passato»²⁵⁵.

Tali «circostanze già date ed ereditate dal passato [*unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umstände*]» dovrebbero dunque rappresentare ad avviso del filosofo parigino il contesto pregresso (a sua volta «prodotto» di una anteriore «*lotta di classe*») ²⁵⁶ a cui spetterebbe il compito di fungere da condizione presupposta degli individui sociali e creare per questi ultimi un vincolo ineludibile, avente caratteristiche materiali e quindi in grado di fatto di imporre dei limiti invalicabili al principio volontà degli agenti e al loro arbitrio ²⁵⁷.

²⁵⁵ Ibidem, p. 134. La citazione è tratta da K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma, 1974, p. 44: «Gli uomini fanno la propria storia, ma non la fanno in modo arbitrario, in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze che essi trovano immediatamente davanti a sé, determinate dai fatti e dalla tradizione». In questo stesso testo, anche Engels fabula di una «grande legge dell'evoluzione storica» avente «la stessa importanza che per le scienze naturali [ha] la legge della trasformazione dell'energia» (ibidem, p. 41). La sedicente identità delle due “leggi”, in cui una presunta oggettività della scienza viene resa uguale ad una parallela storia oggettiva, sarà fonte di grandi disastri per il marxismo successivo, anche per Althusser ovviamente.

²⁵⁶ I passi citati in L. Althusser, *Umanesimo e stalinismo*, cit., pp. 134-135.

²⁵⁷ L'idea in oggetto, a vero dire, era già nel Marx del 1846, nella sua famosa “Lettera ad Annenkov” (cfr. K. Marx, *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma, 1973, pp. 152-153), quando in questo suo precoce testo il grande tedesco spiegava al suo interlocutore russo che gli uomini non erano liberi di scegliersi a loro arbitrio la forma di società in cui vivere. Qualunque loro opzione (delibere discrezionali, intenti, decisioni politiche, ecc.) era infatti preventivamente

Nondimeno, è chiaro che non possono in alcun modo farlo, né hanno in verità le prerogative (o segni distintivi) che sono state attribuite loro, sia da Althusser sia persino da Marx. Quelle «circostanze già date ed ereditate dal passato» non sono in effetti in grado di demarcare alcunché, ancora meno la realtà storica dall'agire consapevole, in vista di determinati fini, scientemente perseguiti, degli individui societari. Ciò gli è vietato per loro natura d'altronde, non a causa d'altro. Anche qui per un intero sciame di ragioni.

► In primo luogo, infatti, anche se assumono la forma apparente di uno stato definito di cose (con una sua stabile configurazione interna) e di un sistema già dato – anteposto – di fatti d'esperienza, le circostanze in oggetto sono pur sempre *l'effetto* di una serie di cause societarie antecedenti cristallizzatesi poi nel corso del tempo in un determinato mondo reale *ordinato*. Da questo punto di vista, la loro natura non differisce in nulla e la fonte è identica, *per suo proprio genere*, agli esiti che secerne dal suo seno più intimo.

La stoffa di cui è fatta la tela non è in niente diversa dal filo che ha tessuto la trama dell'abito. Se si vuole, storia e agire intenzionale dei soggetti umani differiscono tra loro come genoma e fenotipo di un organismo vivente. Lo stato attuale della società è il suo proprio passato divenuto presente, non qualcosa di differente per sua natura dall'originaria ragion d'essere che lo ha fatto emergere da remoti processi pregressi

condizionata dalle «circostanze preesistenti», le quali a loro volta erano «il prodotto delle generazioni precedenti» che le avevano consegnate ai loro eredi «come materia prima per una nuova produzione di storia» da parte delle generazioni successive.

(questo nell'ambito naturalmente del mdpc fermamente e definitivamente stabilito sulle proprie basi *specifiche* d'esistenza).

► In secondo luogo, se il distinguo di Althusser, ma anche di Marx, va quindi in fumo sin dall'inizio a seguito di queste constatazioni, v'è da dire che esso si dissolve nell'aria una seconda volta anche a cagione della stessa analisi del marxista francese e dei suoi argomenti. Se infatti le vicende e gli affari umani bandiscono ogni trascendente e ogni Dio (e ciò è insito nella tesi: "esiste solo ciò che è"), allora la storia la possono fare solo le classi sociali con il loro antagonismo ed esse rimangono le sole cause della sua esistenza, dell'emergere dei fenomeni socio-economici e degli eventi.

Una volta che si è espunto il sovrannaturale (sotto forma di teologia, di mito, di divino, di metafisico, ecc.) dal dominio della storia, e questo è ciò che ha fatto il materialismo marxista (quanto meno secondo Althusser), l'unico motore in esercizio ora in grado di generare dal proprio funzionamento attivo gli eventi reali del mondo sono gli esseri umani che (co)esistono in società e fanno emergere dalle loro multiformi condotte la cornice comunitaria d'insieme in cui vivono.

In questo universo laico e secolare, non c'è più modo di distinguere effettivamente il reale storico da quello che gli uomini hanno fatto, in quanto ogni stato di cose del passato è emerso comunque dal loro agire (pur entro determinate condizioni al contorno, poste però a loro volta da altri attori umani che hanno usato come loro ingredienti la materia prima fornita dalle generazioni precedenti) e ha la stessa natura della sua fonte,

non caratteri diversi che possano distinguerlo in qualche modo dalle sue origini. Contesti e realtà societarie pregressi e considerati dati di fatto non per questo si differenziano veramente o per loro più intima natura dalle cause che a suo tempo li hanno fatti nascere. In alcun modo.

Del resto, se si trasformano stati di cose passati e dati di fatto presenti in premesse sovrastanti delle pratiche societarie degli individui, prescindendo per un momento da tutto quanto precede, si infrangono di nuovo i tassativi vincoli del **prs** e si finisce col prendere le mosse da oggetti paradossalmente non spiegati (in quanto senza apparente origine alcuna), pretendendo poi di poter dedurre da tali premesse ignote un intero dato set di conoscenze. Il che, lo si ammetterà, ci precipita solo in una situazione kafkiana, se conoscere il reale vuol dire additare le sue cause.

► In terzo luogo, le cose incredibilmente si inaspriscono ancor più e riescono ad entrare persino in conflitto con quanto sopra documentato, non appena si fa mente locale alla presunta «realtà oggettiva» della LdC – a sua volta interna alla cosiddetta “base materiale” della società odierna e del mdpc – come motore impersonale della storia.

Se infatti la LdC avesse consegnato alla storia quella sua presunta proprietà, a maggior ragione la storia, divenuta anch’essa oggettiva al pari della sua causa, *non si potrebbe più distinguere* in alcun modo da quella: oggettiva la prima, oggettiva anche la seconda (qui le circostanze già date e considerate come dati di fatto dell’esperienza sono state addirittura sostituite direttamente dalla LdC, intesa come forza propulsiva di per sé del divenire sociale). D’altronde, se la LdC rende ciò che fanno le classi un

sistema obiettivo di fatti, come potranno ora le loro variegata pratiche venir condizionate da una loro creatura e trovarselo davanti come un vincolo?

D'altro canto, Althusser deve fronteggiare anche l'eminente problema insito in un carattere *politico* della LdC che – per magia, teurgia o semplice miracolo – diventa *d'emblée* il suo contrario, un tratto oggettivo (**non** umano, **né** sociale) del conflitto tra classi, cosa che naturalmente non può essere e va quindi in fumo da solo.

Se la LdC fosse il motore oggettivo della storia, questo suo attributo finirebbe col confliggere col primato della politica e diventerebbe impossibile: dovrebbe trasformarsi in un qualcosa di diverso dalla sua ragion d'essere, capovolgere e persino sovvertire questa sua natura originaria e mettere capo a una metamorfosi innaturale (avversa al genoma di partenza). Il che non può essere (a meno che non sia per mezzo dell'ennesima grazia ricevuta, mediante una qualche forma di teologia, pagana e no).

Peraltro, se la storia avesse davvero un'impronta oggettiva, finirebbe col divenire una sorta di **fenomeno naturale** sovrastante e dominante gli esseri umani e le loro volizioni intenzionali (disegni, progetti, piani d'azione, strategie geopolitiche, ecc.), mettendo capo anche per questa via ai succitati paradossi e a nuovi feticismi secolari (la creatura che assoggetta il suo creatore, un evento *umano* che si metamorfosa in un qualcosa di *materiale* e di impersonale, ecc.), oltremodo stridenti e surreali per un intellettuale marxista (e a vero dire per qualunque pensatore laico).

Del resto, tragica ironia della stessa storia, la convinzione dei classici che l'antagonismo delle classi fosse la molla del progresso e dello sviluppo delle civiltà²⁵⁸, e si configurasse addirittura come «la grande legge dell'evoluzione storica», apertamente equiparata come si è visto da Engels alle regolarità scoperte dalle scienze naturali nel mondo fisico, verrà apertamente derisa dal potere dominante dell'Occidente.

Un secolo dopo infatti il Dipartimento di Stato americano, col sarcasmo arrogante tipico della grande potenza, in occasione dell'invasione dell'Afganistan nel 1979 da parte di Mosca avrà gioco facile a far notare «al resto del mondo, e particolarmente al Terzo Mondo, che il punto di vista Sovietico in merito ad *uno sviluppo socialista inevitabile della storia* non era affatto accurato»²⁵⁹. Un'accorta strategia geopolitica, specialmente se fornita di grandi mezzi militari ed economico-finanziari come quelli della imponente *war machine* statunitense, poteva eccome alterare il corso degli eventi, instradarli nella direzione voluta e imprimere loro la tendenza desiderata e pianificata in anticipo (conforme, nella fattispecie, agli interessi Usa).

Nondimeno, alla sommità più alta ed estrema di tutto il paradossale paesaggio concettuale althusseriano, si è costretti a scoprire che esiste anche una *quinta* accezione del POSSE, una sorta di fonte classica originaria da cui sono poi discese in linea retta le molteplici sue varianti

²⁵⁸ Cfr. ad es. K. Marx, *Miseria della filosofia*, cit., p. 54.

²⁵⁹ P. L. Williams, *Operation Gladio. The unholy alliance between the Vatican, the CIA, and the Mafia*, Prometheus Books, New York, 2018, pp. 168-169; grassetto mio. L'esternazione del DoS si riferiva all'invasione sovietica dell'Afganistan nel 1979 e al controattacco degli Usa tramite la *holy war* talebana – pianificata, organizzata, finanziata e infine mandata ad effetto dallo stesso Pentagono – contro l'armata rossa.

prima viste (col loro corredo di fitti nonsense), rese solo ancora più problematiche dal filosofo parigino, nell'intento forse involontario di sottrarsi all'inestricabile ginepraio che prendeva forma sotto i suoi occhi ed in cui si è invece ulteriormente infilato con le sue analisi.

D'altronde, così come Althusser mutua dal giovane Marx, allora appena 29enne, la sua presentazione della LdC come motore della storia²⁶⁰, così come mutua del resto addirittura da Kautsky la sua visione del marxismo come scienza²⁶¹, anche l'ultima sua versione del POSSE affonda le sue radici nella concezione dei classici del marxismo novecentesco e ne è in definitiva l'ennesima variante.

Sulla falsariga di un certo Marx, così come al tempo almeno veniva letto, tutta la migliore tradizione comunista, dai suoi inizi fino alla sua fase post socialdemocratica, ha infatti sempre interpretato il mondo del capitale come un sistema sociale dominato da una logica per così dire "meccanica" e incontrollata, parallela e persino identica ai fenomeni descritti soprattutto dalla fisica e dalle scienze naturali dell'epoca.

Per tutto questo universo di pensiero emerso tra fine Ottocento e inizi Novecento, nato in parte anche col concorso di certi argomenti sia del giovane Marx (perlomeno dalla *Miseria della filosofia* in poi), sia del *Capitale* (argomenti del resto in sé spiegabili e perfettamente

²⁶⁰ Cfr. nuovamente K. Marx, *Miseria della filosofia*, cit., pp. 54 e sgg.: «Nello stesso momento in cui sorge la civiltà, la produzione comincia a fondarsi sull'antagonismo degli ordinamenti, degli stati, delle classi, infine dell'antagonismo del lavoro accumulato col lavoro immediato. Senza antagonismo non vi è progresso. Questa è la legge che fino ai nostri giorni la civiltà ha seguito».

²⁶¹ Secondo Kautsky, infatti, «il marxismo non [era] una filosofia ma una scienza basata sull'esperienza»: citato in V. Strada (a cura di), *Fede e scienza. La polemica su «Materialismo ed empiriocriticismo» di Lenin*, Einaudi, Torino, 1982, p. 18.

comprensibili sotto una certa luce)²⁶², il capitalismo funzionerebbe come una sorta di organismo inanimato e/o regime economico a forma di macchina, in grado di generare uno sviluppo interno di tipo indipendente e automatico.

Secondo Nikolaj Bucharin ad esempio, che in questo contesto rappresenta in modo *esemplare* la tradizione in causa, la società del capitale si identifica tanto con un sistema di mercato dominato dall'anarchia della concorrenza²⁶³, quanto con un mondo socio-economico in cui imperano leggi indipendenti dalla volontà dei singoli agenti societari²⁶⁴. In questo senso, nel mdpc imperano una «potenza cieca» e «una cieca necessità»²⁶⁵ che rendono l'intera società un «sistema impersonale» in cui «manca il soggetto del processo economico»²⁶⁶. In ragione di queste sue caratteristiche fondamentali, il capitalismo è quindi un «*sistema senza soggetto*»²⁶⁷.

Tale interpretazione delle cose, tipica del resto di tutti i padri fondatori della tradizione marxista in questione come Engels, Déville, Kautsky e la socialdemocrazia tedesca del tempo, Lenin e l'intero gruppo dirigente bolscevico dell'epoca (concezione in cui si rispecchiavano

²⁶² A questo proposito si veda il mio *La strada non presa. Il marxismo e la conoscenza della realtà sociale*, Pendragon, Bologna, 2002, in particolare il Capitolo terzo: *Marx e la scienza. Come il pensiero scientifico ha dato forma alla teoria della società di Marx*, pp. 167-325.

²⁶³ N. Bucharin, *L'economia mondiale e l'imperialismo*, Samonà e Savelli, Roma, 1966, pp. 162-163.

²⁶⁴ Cfr. id., *L'économie politique du rentier*, EDI, Paris, 1967, p. 35, pp. 46-48; id., *Teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista*, La Nuova Italia, Firenze, 1977, p. 35.

²⁶⁵ Id., *Economia del periodo di trasformazione*, Jaca Book, Milano, 1988, pp. 11-13.

²⁶⁶ I due passi citati ibidem, pp. 13-14

²⁶⁷ id., *L'économie politique du rentier*, cit., p. 46; corsivo mio.

d'altronde le convinzioni delle scienze naturali d'Occidente tra 700 e 800)²⁶⁸, in pratica ha sempre concepito il mondo del capitale come un mondo in cui «la legge economica del movimento della società era una *Naturgesetz*, una legge di natura», motore materiale che ne guidava lo sviluppo in guisa di «un processo storico-naturale» di tipo oggettivo²⁶⁹.

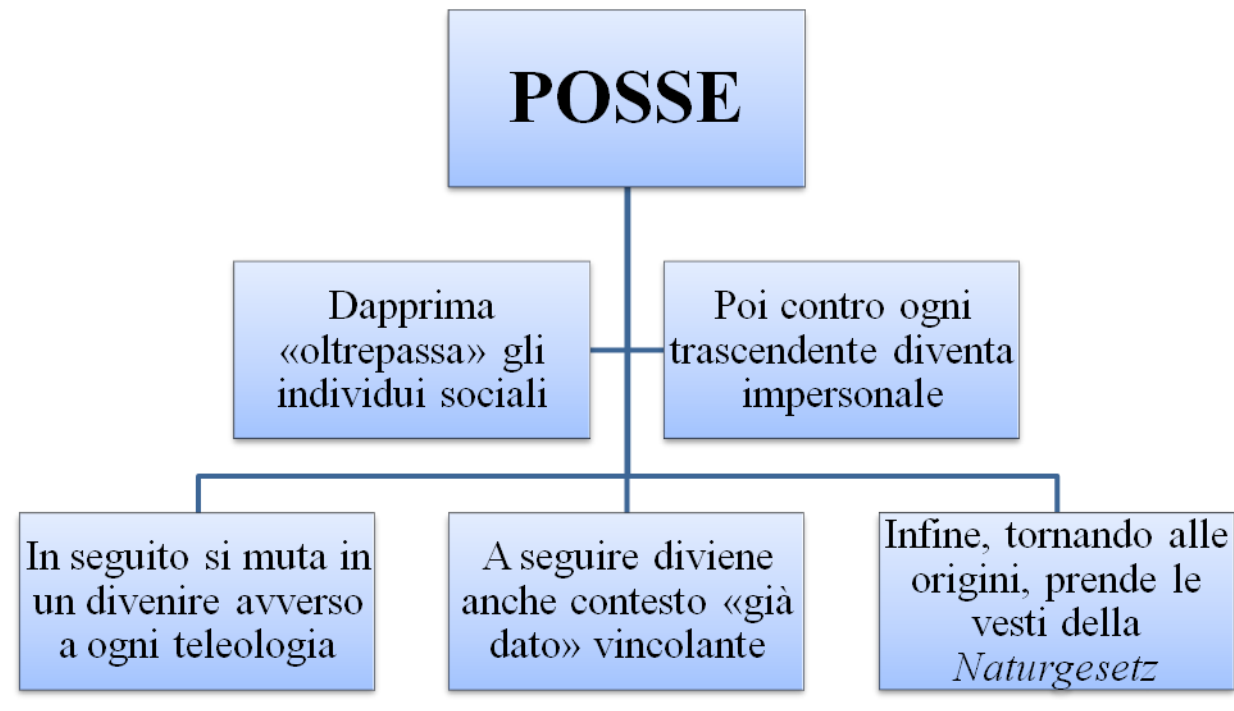
Alle spalle della lettura di Althusser e delle sue variegate versioni esiste dunque la grande scuola di pensiero or ora additata. Da quest'ultima in effetti il filosofo parigino ha in definitiva mutuato la sua categoria principe, declinandola poi nei molti modi eclettici che si son visti, tutti segnati dalla loro natura intimamente paradossale (e naturalmente indifendibile). Che l'abbia fatto per scongiurare infiltrazioni di ideologie indesiderate nella cultura marxista del tempo, niente cambia ovviamente all'effettivo stato delle cose, che rimangono (controverse e persino surreali) come si è finora toccato con mano.

Ai fini di una migliore comprensione dell'intero affaire, conviene compendiare in un cartogramma di sintesi le multiple caratteristiche del POSSE althusseriano, in modo da averle sempre sott'occhio in un colpo solo e tenerle così ogni volta ben presenti alla mente (ricordando d'altra

²⁶⁸ In merito si veda F. Soldani, *Le relazioni virtuose. L'epistemologia scientifica contemporanea e la logica del capitale*, II, Uniservice, Trento, 2007, pp. 1199-1200; id., *Marx e la scienza*, nel volume *La strada non presa*, cit., pp. 167 e sgg.

²⁶⁹ Lenin, *Che cosa sono "gli amici del popolo"*, Editori Riuniti, Roma, 1972, pp. 14-16, pp. 50-52. Con il marxismo si «creò per la prima volta la possibilità di una sociologia *scientifica*, perché soltanto riconducendo i rapporti sociali ai rapporti di produzione, e questi ultimi al livello delle forze produttive, si è ottenuta una base salda per rappresentare l'evoluzione delle formazioni sociali come un processo storico-naturale. Ed è ovvio che senza una tale concezione non vi può neanche essere una scienza sociale. I soggettivisti, per esempio, pur riconoscendo che i fenomeni storici si producono secondo certe leggi, non erano in grado di considerare l'evoluzione di questi fenomeni come un processo storico-naturale» (ibid., p. 20).

parte anche il fatto che ciascuna variante della nozione in oggetto ospita al proprio interno uno sciame di nonsense e quasi sempre anzi *consta* di questi ultimi) :



7. La simbiosi struttura-sovrastuttura mediante gli Apparati Ideologici di Stato (AIS)

Inutile dire che l'intero universo surreale di Althusser repertato finora ha finito col prendere il sopravvento sui suoi propositi iniziali ed è anzi nato in fin dei conti dallo stesso suo originario intento di differenziarsi dalle ideologie borghesi imperanti al suo tempo (classica a questo proposito la sua polemica contro Lewis, ma non solo essa ovviamente) e

da tutto il dogmatismo marxista precedente²⁷⁰. Anche questo approdo del resto, come tutto quanto si è prima constatato d'altronde, è paradossale certamente al massimo grado (in conformità peraltro con quanto l'ha preceduto), ma non meno vero.

In pratica, la giusta e sacrosanta intenzione da cui il marxista parigino ha preso le mosse si è quasi subito tramutata strada facendo, senza che Althusser se ne rendesse conto, in un labirinto surreale di argomenti contraddittori senza via d'uscita alcuna dal suo dedalo problematico e quasi sempre, come si è visto, insensato. Quando anzi a volte ne è fuoriuscito, non ha fatto altro che entrare in altre stanze ancora del suo personale castello di Atlante filosofico, stanze in apparenza sempre nuove ma nel contempo identiche in sostanza alle precedenti.

Nondimeno, se facciamo per un momento astrazione – senza tuttavia dimenticarli, ed anzi tenendoli ben presenti alla mente come ideali segnava per scongiurarli anzitempo – da tutti questi esiti infausti, Althusser cercherà di dare alla sua interpretazione della lotta di classe (e del pensiero di Marx) una nuova allure non appena sposterà l'attenzione della sua analisi sulla riproduzione *complessiva* della società.

²⁷⁰ Sia chiaro, Althusser aveva ragione da vendere a polemizzare con tutte queste concezioni e col vecchio marxismo, solo che l'ha fatto da un molteplice punto di vista che non poteva per sua natura conseguire lo scopo e differenziarsi veramente, o in modo radicale, dalle impostazioni rivali (non-marxiste, anti-marxiste, grandi-borghesi, liberal-democratiche, piccolo-borghesi, borghesi tout court, ecc., molte del resto trasferitesi *all'interno* persino del movimento operaio e dei partiti comunisti di allora). Pur essendo nel giusto ed essere stato in un certo senso lungimirante ed aver visto molto più lontano dei suoi contemporanei, Althusser non è riuscito a conseguire i suoi intenti precisamente **a cagione** delle idee chiave utilizzate per perseguirli. Il difetto letale della sua impresa (peraltro temeraria al tempo), come si dice, era nel manico.

A suo avviso, infatti, «per comprendere *Il Capitale* bisogna assurgere al punto di vista della riproduzione» d'insieme del sistema. Per un motivo molto semplice: «Nessuna società esiste, ovvero dura nella storia, se, nel produrre, non *riproduce* le condizioni materiali e sociali della sua esistenza (della sua produzione). Ora, le condizioni di esistenza della società capitalistica sono le condizioni dello *sfruttamento* che la classe capitalistica fa subire alla classe operaia: la classe capitalistica *deve riprodurle*, costi quel che costi».

È dunque per questa ragione essenziale che le classi dirigenti dell'Occidente hanno sempre messo in moto una strategia globale preventiva contro qualsiasi insubordinazione dei dominati, in atto o anche solo virtuale, intenzionata in qualche modo a mettere in discussione le “condizioni materiali e sociali di esistenza” del loro asservimento alla logica del capitale. Per scongiurare in anticipo questa temuta possibilità, hanno da sempre messo in piedi «una *lotta di classe* permanente contro la classe operaia» e le hanno dato una duplice (ma intimamente complementare) forma:

«Questa lotta di classe viene condotta dalla borghesia perpetuando o riproducendo le condizioni materiali, ideologiche e politiche dello sfruttamento. La borghesia la conduce all'interno della produzione (riduzione del salario destinato alla riproduzione della forza lavoro; repressione, sanzioni, licenziamenti; lotta antisindacale, ecc.). La conduce al contempo *fuori della produzione*: è qui che interviene il ruolo dello Stato, dell'Apparato repressivo di Stato e degli Apparati ideologici di Stato (sistema politico, Scuola, Chiesa, informazione) per piegare la classe operaia con la repressione e l'ideologia. Se si legge così, *Il Capitale* cessa di

essere una teoria dell' "economia politica" del capitalismo per divenire la teoria delle forme materiali, giuridico-politiche e ideologiche di un modo di produzione fondato sulla sfruttamento della forza-lavoro salariata»²⁷¹.

Per Althusser, quindi, l'unico modo per evitare di considerare l'*opus magnum* di Marx come un semplice trattato accademico e un'opera di scuola confinata nella sola dimensione economica (l'ennesimo manuale "di dottrina" per una qualche cattedra), impresa compiuta all'epoca del resto dalla istituzionalizzazione del marxismo nel sistema degli atenei occidentali e di mezzo mondo, era quello di ritenere la sua spiegazione delle dinamiche capitalistiche una vera e propria «teoria rivoluzionaria»²⁷² interessata a sovvertirne la più intima logica di dominio.

Se il cuore infatti del mdpc era l'unità di **RdP** e **FP** sotto il dominio dei primi²⁷³, circostanza che a sua volta faceva della LdC il motore della storia, quella interdipendenza aveva comunque a sua volta un suo centro di gravità specifico, un cardine intorno a cui tutto ruotava. In altre parole, non era una simbiosi qualsiasi. «La forma più alta della lotta delle classi», diceva Althusser, «è la lotta di classe politica»²⁷⁴. E lo stesso potere politico (con tutti i suoi molteplici apparati funzionali specializzati) della formazione economico-sociale odierna, sosteneva il marxista parigino

²⁷¹ Tutti i passi citati in L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., pp. 164-165.

²⁷² Ibidem, p. 165.

²⁷³ Cfr. id., *Freud e Lacan*, cit., p. 60, p. 136.

²⁷⁴ Id., *Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 14.

sulla scia di Lenin, «è un concentrato dell'economia»²⁷⁵: è un'incarnazione del capitale nell'ambito della società complessiva²⁷⁶.

Ecco perché la sovrastruttura poteva esercitare un influsso rilevante nella riproduzione d'insieme del capitale: perché c'era un terreno comune tra i due livelli che permetteva alla seconda di svolgere una sua funzione attiva e positiva (per i dominanti) nell'organizzazione e nel funzionamento del tutto societario. Esisteva cioè per Althusser, ed esiste a tutt'oggi in forme ancor più sofisticate, «un'azione di ritorno» della sovrastruttura politico-ideologica sulla base economica sottostante che rendeva (rende) la società un organismo complesso. D'altronde detta “azione di ritorno” era a sua volta resa possibile dall'«autonomia relativa» della prima rispetto alla sua ragion d'essere fondamentale²⁷⁷.

Contro ogni presunto DECO e ogni forma di economicismo e di meccanicismo²⁷⁸, i rapporti tra struttura e sovrastruttura nel pensiero dei classici del marxismo erano per Althusser connotati dalle complesse proprietà dei termini messi in relazione e integrati in un solo grappolo ordinato, a sua volta avente una sua specifica organizzazione gerarchica interna.

In questa interpretazione del mondo del capitale, rappresentata in modo esemplare dalla metafora dell'edificio con le sue fondamenta e i multipli piani sovrastanti²⁷⁹, le diverse istituzioni della sovrastruttura (in

²⁷⁵ Ibidem; corsivo mio.

²⁷⁶ Cfr. ad esempio id., *Per Marx*, cit., p. 191.

²⁷⁷ Tutti i passi citati in id., *Sull'ideologia*, cit., pp. 17-20.

²⁷⁸ Cfr. id., *Per Marx*, cit., p. 189; id., *Freud e Lacan*, cit., p. 61, pp. 138-139.

²⁷⁹ Cfr. id., *Freud e Lacan*, cit., p. 136.

breve, il politico-ideologico nel suo complesso, a partire dallo Stato) non costituiscono affatto «un *mero fenomeno*» della base economica e/o delle **FP**²⁸⁰. Tutt'altro.

In quella «totalità complessa strutturata» infatti che è la società del capitale «i “rapporti di produzione” non vi figurano come il puro fenomeno delle forze di produzione; ne sono anche la condizione di esistenza: *la sovrastruttura non è il puro fenomeno della struttura, ne è anche la condizione di esistenza*»²⁸¹. Bisogna prendere atto, in altri termini, di questo fatto: è data «un'esistenza reale, in gran parte specifica e autonoma, irriducibile quindi a puro *fenomeno*, delle forme della sovrastruttura»²⁸².

Stando così le cose, i rapporti tra base economica e livello politico-ideologico della società attuale sono di fatto rapporti di cooperazione reciproca, *anche se non alla pari*, in funzione della riproduzione d'insieme del sistema. Così ci spiega la cosa Althusser: «La formazione sociale capitalistica non si riduce solo al rapporto di produzione capitalistico, cioè alla struttura. Lo sfruttamento di classe non può continuare, cioè riprodurre le proprie condizioni, senza l'aiuto della sovrastruttura, senza i rapporti giuridico-politici e i rapporti ideologici, che sono determinati in ultima istanza dal rapporto di produzione»²⁸³.

²⁸⁰ Id., *Per Marx*, cit., p. 81, pp. 88-89.

²⁸¹ Ibidem, p. 182; corsivo mio.

²⁸² Ibidem, p. 193.

²⁸³ Id., *Freud e Lacan*, cit., p. 168. Si veda ancora questo passo: «Siccome il rapporto di produzione è un rapporto di lotta di classe, è la lotta di classe che determina in ultima istanza i rapporti della sovrastruttura, le loro contraddizioni, e la surdeterminazione che da essi si effettua sulla struttura» (ibidem).

Struttura e società complessiva, benché non si trovino sullo stesso piano, non condividano un medesimo livello di realtà e non esercitino identici poteri, sono intimamente connesse comunque dalla loro stretta interdipendenza funzionale. Qui di seguito una sintesi del loro effettivo rapporto: «*Ecco* che cosa è determinante in ultima istanza, l'economia, dunque la lotta economica di classe, prolungata nella lotta politica di classe per il potere di Stato, *ed ecco* come la lotta di classe nella struttura si articola (o non si articola) sulla lotta di classe nella sovrastruttura»²⁸⁴.

In questo ritratto del reale capitalistico, la società è un tutto, un insieme ordinato in modo gerarchico, in cui base economica e sovrastruttura, pur cooperando tra loro in nome della riproduzione del capitale, non vi svolgono «la stessa parte»²⁸⁵ e soprattutto rispondono a logiche diverse (per quanto tra loro complementari).

Da questo punto di vista, la società odierna, dice Althusser, è «un *tutto* complesso, strutturato a dominante»²⁸⁶, in cui il livello che *determina* ruolo e funzionamento della sovrastruttura è precisamente la base economica. Quest'ultima tuttavia è determinante «*soltanto in ultima istanza*»²⁸⁷, in modo che alle diverse forme del politico-ideologico sovrastanti venga garantita una certa autonomia relativa d'azione e d'efficacia “di ritorno” sulla natura della struttura. Se non avessero avuto

²⁸⁴ Ibidem, p. 145.

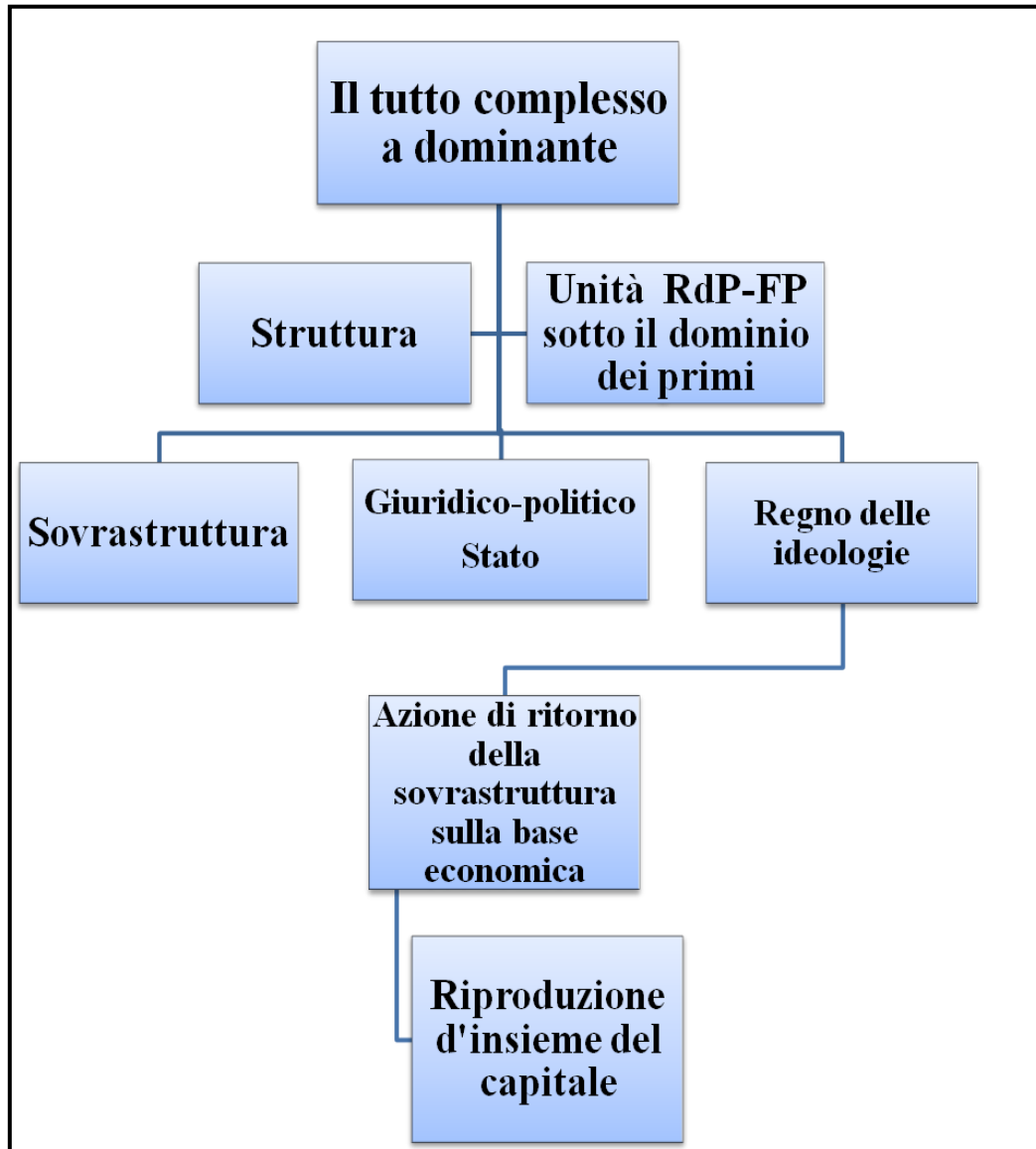
²⁸⁵ Ibidem.

²⁸⁶ Ibidem, p. 143, p. 148; id., *Per Marx*, cit., pp. 181-182.

²⁸⁷ Ibidem, p. 137.

questa libertà (condizionata) di azione, non avrebbero mai potuto esercitare alcun influsso sulla loro “base” sottostante²⁸⁸.

Un cartogramma di sintesi della spiegazione di Althusser



²⁸⁸ «Parlare di determinazione dell'economia *in ultima istanza* significa anche prendere le distanze da ogni concezione meccanicistica del determinismo e adottare una posizione dialettica» (ibidem, pp. 138-139). Dopo tutto quello che ormai sappiamo, inutile dire che quando discetta di “meccanicismo del determinismo” in realtà Althusser *non sa di che cosa sta parlando*. Ignora completamente, cioè, le cose che tratta con apparente nonchalance, come se le conoscesse, e finisce col propinare all'ignaro lettore solo aria fritta.

Date queste condizioni al contorno, è chiaro che la società del capitale si configura come un organismo complesso, internamente diversificato e differenziato, in cui le diverse parti o sottosistemi cooperano tra loro (*non alla pari*, anche se tramite la loro sinergia) per il conseguimento di un fine comune: la riproduzione del tutto.

«Nell'ambito del suo dominio, spiega Althusser, *«la contraddizione capitale-lavoro»*, incarnata come sappiamo dalle due classi antagoniste per eccellenza del mondo occidentale (proletariato e borghesia), *«non è mai semplice»* (ovvero limitata allo scontro di, e alla lotta politico-economica tra, quelle due forze sociali), né tanto meno si trova confinata nella sola struttura. Al contrario, è *«sempre specificata dalle forme e dalle circostanze storiche concrete in cui si esercita*. Specificata dalle forme della *sovrastruttura* (Stato, ideologia dominante, religione, movimenti politici organizzati, ecc.); specificata dalla *situazione storica interna ed esterna»* in cui si sviluppa e che la condiziona e persino dal *«contesto mondiale esistente»* che la contorna²⁸⁹.

Il ritratto della società capitalistica che emerge da questa spiegazione delle cose, consta dunque di due livelli funzionali interdipendenti incastonati in un sistema “a dominante”, livelli a loro volta costituiti da proprie parti interne, anch'esse differenziate e specializzate. Così in due enunciati di sintesi, per l'essenziale, riassume il quadro d'insieme Althusser: «Da una parte la *struttura* (base economica: forze di produzione

²⁸⁹ I passi citati in id., *Per Marx*, cit., p. 87.

e rapporti di produzione); dall'altra la *sovrastruttura* (lo Stato e tutte le forme giuridiche, politiche e ideologiche)»²⁹⁰.

Rispetto a tutta la grande tradizione filosofico-politica occidentale precedente (Hobbes, Rousseau, Hegel, ecc.), sostiene Althusser, nel pensiero di Marx prende dunque forma «una *nuova concezione* dei rapporti tra le *istanze determinanti* nel complesso struttura-sovrastruttura che costituisce l'essenza di ogni formazione sociale». Questa nuova impostazione, che «rompe chiaramente» con tutti i suoi precursori, viene compendiata dall'intellettuale parigino nel seguente suo prospetto: «Da una parte, *la determinazione in ultima istanza ad opera del modo di produzione (l'economia)*, dall'altra *la relativa autonomia delle sovrastrutture e la loro efficacia specifica*».

Ergo: «La produzione è il fattore determinante, ma solo “in ultima istanza”»²⁹¹, giacché l'intero dominio politico-ideologico (interno e/o esterno alla formazione sociale data) esercita comunque una sua azione di ritorno fondamentale sulle dinamiche afferenti alla base economica.

Se questo è vero, come di sicuro lo è per Althusser, allora diventa impossibile tanto potersi figurare qualsivoglia sviluppo automatico (via l'economicismo, il «tecnologismo» ecc.)²⁹² del mdpc, quanto ogni riduzione delle sovrastrutture a puri epifenomeni della struttura privi di qualunque autonomia. Le cose stanno al contrario: «L'economia determina, *ma in ultima istanza* (alla lunga, come spesso dice Engels), il

²⁹⁰ Ibidem, p. 91.

²⁹¹ Tutti i passi citati ibidem, p. 92.

²⁹² Cfr. ibidem, p. 89.

corso della storia. Questo corso però, si “afferma” attraverso il mondo delle forme multiple della sovrastruttura, delle tradizioni locali e delle circostanze internazionali»²⁹³.

Contro ogni forma di “economismo” e di meccanicismo, intenzionati «a stabilire *per sempre* le parti e gli attori [...] ad attribuire *per sempre* ad un dato “aspetto” (forze di produzione, economia, pratica...) la *parte* principale e a un altro aspetto (rapporti di produzione, politica, ideologia, teoria...) la *parte* secondaria», è importante invece comprendere il fatto che «la determinazione in ultima istanza ad opera dell’economia si esercita nella storia reale, nelle permutazioni della funzione protagonista tra economia, politica, teoria, ecc.»²⁹⁴.

Oltretutto, sostiene Althusser, questo rapporto variabile e versatile tra base economica e sovrastrutture politico-ideologiche (nell’ambito di una data formazione sociale o sul piano internazionale) emerge dal seno stesso del mdpc e non dipende affatto da circostanze occasionali e/o fortuite, estranee e/o esterne alla sua natura. Così ci viene spiegato questo nuovo carattere della cosa:

«La determinazione in ultima istanza da parte dell’economia si esercita, secondo gli stadi del processo, non accidentalmente, non per ragioni esteriori o contingenti, ma essenzialmente, per ragioni interne e **necessarie**, attraverso spostamenti, condensazioni e permutazioni.

La disuguaglianza è dunque ben radicata entro la formazione sociale, perché la strutturazione a dominante della totalità complessa, questa invariante strutturale, è essa stessa condizione delle variazioni concrete delle contraddizioni che la costituiscono, quindi dei loro

²⁹³ Ibidem, p. 93.

²⁹⁴ Ibidem, p. 189; primo corsivo mio.

spostamenti, condensazioni, permutazioni, ecc...e inversamente poiché questa variazione è l'esistenza di questa invariante.

Lo sviluppo diseguale (ossia questi stessi fenomeni di spostamento e di condensazione che si possono osservare nel processo di sviluppo del tutto complesso) non è dunque esterno alla contraddizione, ma costituisce la sua più intima essenza. La disuguaglianza che compare nello "sviluppo" delle contraddizioni, ossia dentro il processo stesso, esiste dunque nell'essenza della contraddizione stessa»²⁹⁵.

Le caratteristiche più intime della "determinazione in ultima istanza" e la correlata funzione di rilievo assegnata al politico-ideologico nel prender forma (complessa, differenziata, non lineare, né tanto meno predefinita: in altre parole, *discontinua*) della storia della società, vengono condensate da Althusser nel suo concetto di *surdeterminazione* (d'ora in poi: *Sur*). Ci conviene quindi prenderlo in esame più da vicino e farne una breve analisi. Il marxista parigino ce ne spiega del resto i significati in un'intera raffica di argomenti che vale la pena davvero di citare per intero a mo' di documentazione (i cui significati verranno comunque presi in esame più avanti):

(I)

«Per capire il senso e la portata della legge del diseguale sviluppo delle contraddizioni [...] bisogna ritornare a quelle differenze essenziali alla contraddizione marxista, che distinguono in ogni processo complesso una contraddizione principale e, in ogni contraddizione, un aspetto principale. Questa "differenza" non la prendo qui che come indice della complessità del tutto, arguendo che bisogna pure che tutto sia complesso perché una contraddizione possa esservi dominante»;

²⁹⁵ Ibidem, pp. 189-190; grassetto mio.

(II)

«Che una contraddizione sia dominante rispetto alle altre presuppone che la complessità in cui figura sia un'unità strutturata e che questa struttura implichi il rapporto dominanza-subordinazione che le contraddizioni segnalano. Il dominare di una contraddizione sulle altre non può infatti essere, per il marxismo, frutto di una distribuzione contingente di contraddizioni diverse raggruppate in un insieme preso come un oggetto [...] La dominanza non è un semplice *fatto* indifferente, è un fatto *essenziale* alla complessità stessa. Per questo la complessità implica la dominanza come essenziale a sé, perché è inscritta nella sua struttura»;

(III)

«L'unità di cui parla il marxismo è *l'unità della complessità stessa*, che il modo d'organizzarsi e d'articolarsi della complessità costituisce precisamente la sua unità. È affermare che la *totalità complessa possiede l'unità d'una struttura articolata a dominante*. Su questa struttura specifica si fondano in ultima analisi, i rapporti di dominanza esistenti tanto tra le varie contraddizioni quanto tra i loro aspetti, che Mao descrive come essenziali»;

(IV)

«Bisogna capire e difendere questo principio con intransigenza per non ributtare il marxismo nelle stesse confusioni da cui ci libera, ossia in una forma di pensiero per la quale non esiste che un unico modello d'unità: l'unità di una sostanza, d'una essenza o d'un atto; nelle confusioni gemelle del materialismo “meccanicista” e dell'idealismo della coscienza. Se per troppa precipitazione si identifica l'unità strutturata di un tutto complesso con l'unità semplice di una totalità, se si ritiene questo tutto complesso il puro e semplice sviluppo di un'*unica* essenza o sostanza, originaria e semplice, allora si casca, nel migliore dei casi, da Marx in Hegel e, nel peggiore, da Marx in Haeckel! Ma ciò facendo si sacrifica proprio la differenza specifica che distingue Marx da Hegel: la differenza che separa radicalmente *il tipo*

d'unità marxista dal tipo d'unità hegeliana, o la totalità marxista dalla totalità hegeliana»;

(V)

«Se ogni contraddizione lo è di un tutto complesso strutturato a dominante, non si può pensare il tutto complesso fuori delle sue contraddizioni, fuori del loro rapporto fondamentale di disuguaglianza. In altre parole, ogni contraddizione, ogni articolazione fondamentale della struttura e il rapporto generale delle articolazioni nella struttura a dominante, costituiscono altrettante condizioni di esistenza del tutto complesso. Questa affermazione è di primissima importanza.

Essa infatti significa che la struttura del tutto, dunque la “differenza” tra le contraddizioni essenziali e la loro struttura a dominante, è l'esistenza stessa del tutto; che la “differenza” tra le contraddizioni (che vi sia contraddizione principale, ecc.; e che in ogni contraddizione vi sia un aspetto principale) fa tutt'uno con le condizioni di esistenza del tutto. Per parlare chiaramente, questa proposizione implica che le contraddizioni “secondarie” non sono il puro fenomeno della contraddizione “principale”, che la principale non rappresenta l'essenza di cui le secondarie sarebbero i fenomeni, di cui sarebbero così bene i fenomeni che praticamente la contraddizione principale potrebbe esistere *senza* le secondarie, o senza l'una o l'altra di esse, oppure *prima* o *dopo*. Essa implica invece che le contraddizioni secondarie sono essenziali all'esistenza stessa della contraddizione principale, che ne costituiscono realmente le condizioni di esistenza, così come la contraddizione principale costituisce la loro condizione d'esistenza»;

(VI)

«Prendiamo l'esempio di quella totalità complessa strutturata che è la società. I “rapporti di produzione” non vi figurano come il puro fenomeno delle forze di produzione; ne sono anche la condizione di esistenza: la sovrastruttura non è il puro fenomeno della struttura, ne è anche la condizione d'esistenza. Lo si desume dal principio stesso enunciato da Marx: che in nessun luogo esiste produzione senza

società, ossia senza rapporti sociali; che l'unità [di **FP** e **RdP**, di produzione e riproduzione della vita materiale e delle comunità umane societarie], oltre la quale è impossibile risalire, è quella di un tutto in cui, se i rapporti di produzione hanno appunto come condizione di esistenza la produzione stessa, la produzione ha anch'essa come condizione di esistenza la sua forma: i rapporti di produzione»;

(VII)

«Attenzione qui a non equivocare: questo condizionamento di esistenza delle “contraddizioni” le une a opera delle altre, non annulla la struttura a dominante che regna sulle contraddizioni e all'interno di esse (nella fattispecie la determinazione in ultima istanza da parte dell'economia). Questo condizionamento non sfocia, nella sua apparente circolarità, nella distruzione della struttura a dominante che costituisce la complessità del tutto e la sua unità. Al contrario, esso rappresenta nell'interno stesso della realtà delle condizioni di esistenza di ogni contraddizione, la manifestazione di questa struttura a dominante che fa l'unità del tutto.

Questo riflettersi delle condizioni d'esistenza della contraddizione nel suo interno stesso, questo riflettersi della struttura articolata a dominante, che costituisce l'unità del tutto complesso, all'interno di ogni contraddizione, è il connotato più profondo della dialettica marxista, quello che ho tentato di cogliere con il concetto di “surdeterminazione”»²⁹⁶;

(VIII)

«La contraddizione è inseparabile dalla struttura sociale dell'intero corpo sociale in cui si esercita, inseparabile dalle sue *condizioni* formali di esistenza e dalle *istanze* stesse che governa; essa è quindi, nel suo intimo, modificata da queste condizioni, determinante ma anche **al tempo stesso** determinata, e determinata dai diversi livelli e dalle diverse istanze della formazione sociale che anima: potremmo chiamarla *surdeterminata dal suo principio stesso*»²⁹⁷;

²⁹⁶ Tutti i passi citati in id., *Per Marx*, cit., pp. 178-183.

²⁹⁷ Ibidem, p. 82.

(IX)

«Se è tecnicamente permesso parlare di condizioni senza cadere nell'empirismo o nell'irrazionalità dell' "è così" e del "caso accidentale", è perché il marxismo concepisce le "condizioni" come l'esistenza (reale, concreta, attuale) delle contraddizioni che costituiscono il tutto di un processo storico [...] Le condizioni non sono nient'altro che l'esistenza attuale del tutto complesso, esse sono le sue stesse contraddizioni, ciascuna delle quali riflette in sé il rapporto organico che la lega alle altre nella struttura a dominante del tutto complesso.

Appunto perché ciascuna contraddizione riflette in sé (nei suoi rapporti specifici di disuguaglianza con le altre contraddizioni, e nel rapporto di disuguaglianza specifica tra i suoi due aspetti) la struttura a dominante del tutto complesso in cui esiste, e quindi l'esistenza attuale di questo tutto, e quindi le sue "condizioni" attuali, essa fa tutt'uno con queste condizioni: quando si parla delle "condizioni esistenti" in realtà si parla delle "condizioni d'esistenza" del tutto»²⁹⁸;

(X)

«Tentiamo di definire bene il campo di questo concetto. La surdeterminazione designa nella contraddizione la seguente qualità essenziale: il riflettersi nella contraddizione stessa delle sue condizioni di esistenza, ossia della sua situazione nella struttura a dominante del tutto complesso.

Questa "situazione" non è univoca. Non è né la sua sola situazione "*di diritto*" (quella che essa occupa nella gerarchia delle istanze in rapporto all'istanza determinante: l'economia) né la sua sola situazione "*di fatto*" (se è, nella fase considerata, dominante o subordinata) ma *il rapporto tra questa situazione di fatto e questa situazione di diritto*, ossia il rapporto stesso che fa di questa situazione di fatto una "*variazione*" della struttura a dominante, "*invariante*" della totalità»²⁹⁹;

²⁹⁸ Ibidem, p. 184.

²⁹⁹ Ibidem, pp. 185-186.

(XI)

«Se è così bisogna pure ammettere che la contraddizione cessa di essere univoca (le categorie cessano di avere una volta per tutte una funzione e un significato sempre fissi) poiché essa riflette in sé, nella sua essenza stessa, il rapporto con la struttura inegualitaria del tutto complesso, loro puro riflesso, come l'anima di un poeta non è che quella certa nuvola passeggera. Al contrario, cessando di essere univoca, e quindi determinata una volta per tutte, irrigidita nella sua funzione e nella sua essenza, si rivela determinata dalla complessità strutturata che le assegna la sua funzione»³⁰⁰;

(XII)

«Solo questo particolare tipo di determinazione (questa surdeterminazione) dà alla contraddizione marxista la sua specificità e permette una spiegazione teorica della *pratica* marxista, sia teorica sia politica. Solo essa consente di capire le variazioni e i mutamenti concreti di una complessità strutturata quale una formazione sociale (la sola su cui finora poggi davvero la pratica marxista), non come variazioni e mutamenti accidentali prodotti da condizioni esteriori su un tutto strutturato fisso, sulle sue categorie e sul loro ordine fisso (questo è appunto il meccanicismo), ma come altrettante ristrutturazioni concrete iscritte nell'essenza, il “giuoco” di ogni categoria nell'essenza, il “giuoco” di ogni contraddizione nell'essenza, il “giuoco” delle articolazioni della complessa struttura a dominante che si riflette in esse»³⁰¹;

(XIII)

«Precisiamo questo punto, riprendendo i termini stessi di Mao Tse-dun. Se tutte le contraddizioni sono soggette alla grande legge della ineguaglianza, se per essere marxisti e potere agire politicamente (e, aggiungerò: per potere produrre nel campo della teoria), bisogna a ogni costo distinguere ciò che è principale da ciò che è secondario nelle contraddizioni e nei loro aspetti, se questa distinzione è essenziale

³⁰⁰ Ibidem, p. 186.

³⁰¹ Ibidem.

alla pratica e alla teoria marxista, il fatto è, nota Mao, che essa è necessaria per fronteggiare la realtà concreta, la realtà della storia vissuta dagli uomini, per avere la chiave di una realtà in cui regna *l'identità dei contrari*, ossia: 1) il passaggio, in determinate condizioni, di un contrario al posto dell'altro, lo scambio dei ruoli tra le contraddizioni e i loro aspetti (chiameremo questo fenomeno di sostituzione lo *spostamento*); 2) "l'identità" dei contrari in un'unità reale (chiameremo questo fenomeno di "fusione" la *condensazione*).

Infatti la grande lezione della pratica è che, se la struttura a dominante resta costante, cambia però il giuoco delle parti: la contraddizione principale diventa secondaria, una contraddizione secondaria prende il suo posto, l'aspetto principale diventa secondario, l'aspetto secondario diventa principale. Esistono sempre sì una contraddizione principale e delle contraddizioni secondarie, ma esse si scambiano le parti nella struttura articolata a dominante, che, invece, rimane stabile»³⁰²;

(XIV)

«Anche qui non bisogna lasciarsi ingannare dall'apparenza di una successione *arbitraria* di dominanze; ciascuna di esse costituisce infatti una tappa del processo complesso (base della "periodizzazione" della storia) e appunto perché abbiamo a che fare con la dialettica di un processo complesso abbiamo a che fare con questi "momenti" surdeterminati e specifici che sono le "tappe", gli "stadi", i "periodi", e con questi mutamenti di dominanza specifica che caratterizzano ogni singola tappa. La modalità dello sviluppo (stadi specifici) e la modalità specifica della struttura di ogni stadio, sono l'esistenza e la realtà stessa del processo complesso. È questo che fonda la realtà, decisiva nella e per la pratica politica (e evidentemente anche per la pratica teorica), degli spostamenti della dominanza e delle condensazioni delle contraddizioni»³⁰³;

³⁰² Ibidem, p. 187.

³⁰³ Ibidem, pp. 187-188; corsivo mio.

(XV)

«Queste indicazioni permetteranno forse d'intendere perché la grande legge della disuguaglianza non sopporti nessuna eccezione: non sopporta nessuna eccezione perché non è essa stessa eccezione; non è una legge derivata, prodotta da circostanze particolari (l'imperialismo ad esempio) e neppure una legge che fa la sua comparsa nelle interferenze di sviluppo di formazioni sociali distinte (disuguaglianza di sviluppo economico, per esempio, tra i paesi "progrediti" o "arretrati", colonizzatori o colonizzati, ecc.).

È invece una legge primitiva [loi primitive], anteriore a questi casi particolari e capace pertanto di render conto di questi casi particolari in quanto non dipende dalla loro esistenza. Proprio perché la disuguaglianza permea ogni formazione sociale in tutto il suo essere, essa concerne anche i rapporti di questa formazione sociale con altre formazioni sociali di diversa maturità economica, politica, ideologica e permette di capire la possibilità di questi rapporti.

Non è dunque la disuguaglianza esterna a determinare, intervenendo, l'esistenza di una disuguaglianza interna (per esempio nei rapporti di cosiddetta "civilizzazione"), al contrario è la disuguaglianza interna quella originaria, quella che determina la disuguaglianza esterna e fin gli effetti che questa seconda disuguaglianza esercita all'interno delle formazioni sociali in campo. Ogni interpretazione che riporti i fenomeni di disuguaglianza interna alla disuguaglianza esterna [...] cade nel meccanicismo, o in quello che spesso ne è l'alibi: in una teoria dell'azione reciproca tra il fuori e il dentro. Bisogna dunque risalire alla disuguaglianza interna primitiva per cogliere l'essenza della disuguaglianza esterna»³⁰⁴;

(XVI)

«La teoria e la pratica marxiste incontrano la disuguaglianza non solo come effetto esterno dell'interazione di differenti formazioni sociali esistenti, ma

³⁰⁴ Ibidem, pp. 188-189.

all'interno stesso di ogni singola formazione sociale. E, all'interno di ogni formazione sociale, non soltanto nella forma della semplice exteriorità (*azione reciproca* tra infrastruttura e sovrastruttura), ma in una forma organicamente *interna*, a ogni istanza della totalità sociale, a ogni contraddizione. È "l'economismo" (il meccanicismo) e non la vera tradizione marxista, a mettere a posto una volta per tutte la gerarchia delle istanze, a fissare a ognuna la sua essenza e la sua funzione, a definire il senso univoco dei loro rapporti. È l'economismo a stabilire per sempre le parti e gli attori, non concependo che la necessità del processo consista nello scambio delle parti "secondo le circostanze"³⁰⁵;

(XVII)

«La disuguaglianza è dunque ben radicata entro la formazione sociale, perché la strutturazione a dominante della totalità complessa, *questa invariante strutturale*, è essa stessa condizione delle variazioni concrete delle contraddizioni che la costituiscono, quindi dei loro spostamenti, condensazioni, permutazioni, ecc...e inversamente poiché *questa variazione è l'esistenza di questa invariante*. Lo sviluppo disuguale (ossia questi stessi fenomeni di spostamento e di condensazione che si possono osservare nel processo di sviluppo del tutto complesso) non è dunque esterno alla contraddizione, ma costituisce la sua più intima essenza. La disuguaglianza che compare nello "sviluppo" delle contraddizioni, ossia dentro il processo stesso, esiste dunque nell'essenza della contraddizione stessa. Se il concetto di *disuguaglianza* non fosse associato a un paragone esterno di carattere quantitativo, mi piacerebbe dire che la contraddizione marxista è "*inequalmente determinata*", a condizione che sotto questa disuguaglianza si riconosca l'essenza interna che essa designa: la *surdeterminazione*»³⁰⁶.

³⁰⁵ Ibidem, p. 189. La locuzione althusseriana "secondo le circostanze" vuol dire in dipendenza della congiuntura storica del momento: in merito cfr. Marta Harnecker, *El capital. Conceptos fundamentales*, Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1971, pp. 33-35.

³⁰⁶ Ibidem, pp. 189-190.

8. Il concetto di «surdeterminazione»

Nel fitto sciame soprastante di enunciati – citati del resto sia a documentazione testuale dell’impresa althusseriana (da tenere presente alla mente, nel contempo, come promemoria), sia a dimostrazione dei suoi molteplici argomenti (e delle montagne russe da vertigine su cui ci han fatto salire): tra poco in ogni caso avremo comunque modo di entrare *nel dettaglio* dei loro significati più riposti –, in effetti il filosofo francese avrebbe voluto prendere le distanze da tutta una tradizione di pensiero che con le sue “certezze” aveva “messo in gabbia” l’intero marxismo storico delle origini e anche naturalmente quello della sua generazione, imprigionandolo in una serie di dogmi. La sua analisi è del resto dei primi anni Sessanta del Novecento, un’epoca in cui in tutto il movimento operaio e comunista internazionale, in Europa come altrove, ancora imperava la concezione precedente³⁰⁷.

Non era dunque per niente facile dare vita ad una nuova interpretazione delle cose, né farlo in maniera immediatamente comprensibile da tutti quanti in un’esposizione perspicua, alla portata dei comuni mortali e degli stessi militanti del Pcf (in maniera divulgativa, diciamo). Di qui il carattere spesso involuto, quanto meno a prima vista, della spiegazione di Althusser. Obiettivamente, non era semplice mettere a fuoco una lettura del problema tanto differente dalle impostazioni rivali,

³⁰⁷ Un ritratto fedele, ancora nella seconda metà del Novecento!, di tale concezione lo si trova nel paradigma esemplare di Togliatti tratteggiato da Aldrovandi nel suo *Friendly fire*, cit., pp. 91 e sgg. (e tale paradigma verrà poi ripetuto a pappagallo da tutti quanti, anche fuori del nostro paese).

quanto da subito leggibile o presentata in modo apodittico, da manuale. Del resto, per parafrasare il grande Marx, ogni nuovo inizio è sempre difficile. Questo epigramma fotografa precisamente anche il caso dell'intellettuale parigino.

Nondimeno, nella selva degli enunciati prima vista è senz'altro possibile distinguere alcuni tratti distintivi ed estrarre dati significati dal suo interno. Intanto, il bersaglio principale di tutta la polemica althusseriana era l'idea che la contraddizione **FP-RdP** bastasse «a definire una situazione in cui la rivoluzione era “all'ordine del giorno”», come se essa potesse di per sé, «per sua semplice virtù diretta, provocare una situazione rivoluzionaria e, a maggior ragione, una situazione di rottura rivoluzionaria e insieme il trionfo della rivoluzione»³⁰⁸.

Benché fosse senz'altro «la contraddizione principale»³⁰⁹ del mdpc, la sua sola esistenza non era affatto sufficiente per innescare o in grado di procurare da sola il collasso, incipiente o meno, della società capitalistica. Come dirà Marta Harnecker, se «la struttura economica determina in ultima istanza lo sviluppo sociale, essa tuttavia *non produce niente* in modo automatico»³¹⁰.

Nella concezione di Althusser, quel tutto complesso a dominante che è la società del capitale presuppone infatti tanto l'esistenza di più contraddizioni al proprio interno (una principale e diverse subordinate), quanto la dominanza di una data contraddizione rispetto alle altre. L'unità

³⁰⁸ I passi citati in L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 80.

³⁰⁹ Ibidem, pp. 184-185.

³¹⁰ Cfr. il suo *El capital. Conceptos fundamentales*, cit., p. 23.

strutturata del mdpc implica dunque, nel proprio seno, la presenza di queste due caratteristiche.

D'altronde, «la legge del disuguale sviluppo delle contraddizioni»³¹¹ non fa altro che emergere dal suddetto stato delle cose e quest'ultimo a sua volta esclude ogni loro «distribuzione contingente»³¹² nell'ambito d'esistenza della summenzionata gerarchia³¹³. Quest'ultima, in altri termini, nasce dal precedente contesto ed è un suo frutto interno. Infatti, «bisogna pure che tutto sia complesso perché una contraddizione possa esservi dominante». Da questo punto vista, «la complessità implica la dominanza come essenziale a sé» ed essa «è iscritta nella sua struttura»³¹⁴.

Stando così le cose, «l'unità di cui parla il marxismo è *l'unità della complessità stessa*, il modo d'organizzarsi e d'articolarsi della complessità costituisce la sua unità». Ciò significa una cosa sola: «È affermare che la *totalità complessa possiede l'unità d'una struttura articolata a dominante*. Su questa struttura specifica si fondano in ultima analisi i rapporti di dominanza esistenti tanto tra le varie contraddizioni quanto tra i loro aspetti»³¹⁵.

È chiaro, dice Althusser, che nessun «principio semplice» o originaria ragion d'essere, alla “monista” di Haeckel o alla “idealista” di

³¹¹ L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 178.

³¹² Ibidem.

³¹³ Questo il prosieguo del passo in questa stessa pagina: «Il dominare di una contraddizione sulle altre non può essere, per il marxismo, frutto di una distribuzione contingente di contraddizioni diverse raggruppate in un insieme preso come un oggetto».

³¹⁴ I passi citati ibidem, pp. 178-179.

³¹⁵ I passi citati ibidem, p. 179.

Hegel³¹⁶, avrebbe mai potuto pretendere di generarla col proprio sviluppo, né mettere al mondo la forma strutturata del tutto complesso di cui si è sopra discusso. Quest'ultimo «ha come unità la sua complessità stessa, la struttura di questa complessità»: vale a dire, possiede una «struttura a dominante che è la condizione **assoluta** che consente a una complessità reale di essere unità» (circostanza che a sua volta le rende possibile «essere realmente oggetto di una *pratica* che si proponga di trasformare questa struttura: la pratica politica») ³¹⁷.

Se la società del capitale, sin dall'inizio, è provvista di questo dato set di caratteristiche, ciò vuol dire due ulteriori cose: tanto che «un tutto complesso strutturato a dominante» non si può pensare «fuori delle sue contraddizioni», quanto non lo si può rappresentare «fuori del loro rapporto fondamentale di disuguaglianza». A loro volta, questi due ultimi fatti secernono dal proprio seno ulteriori conseguenze:

«Ogni contraddizione, ogni articolazione fondamentale della struttura e il rapporto generale delle articolazioni nella struttura a dominante, costituiscono altrettante condizioni di esistenza del tutto complesso. Questa affermazione è di primissima importanza.

Essa infatti significa che la struttura del tutto, dunque la “differenza” tra le contraddizioni essenziali e la loro struttura a dominante, è l'esistenza stessa del tutto; che la “differenza” tra le contraddizioni (che vi sia contraddizione principale, ecc.; e che in ogni contraddizione vi sia un aspetto principale) fa tutt'uno con le condizioni di esistenza del tutto.

Per parlare chiaramente, questa proposizione implica che le contraddizioni “secondarie” non sono il puro fenomeno della contraddizione “principale”, che la principale non rappresenta l'essenza di cui le secondarie sarebbero i fenomeni, di cui sarebbero così bene i fenomeni che

³¹⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 179-181.

³¹⁷ I passi citati *ibidem*, p. 181; grassetto mio.

praticamente la contraddizione principale potrebbe esistere *senza* le secondarie, o senza l'una o l'altra di esse, oppure *prima* o *dopo*.

Essa implica invece che le contraddizioni secondarie sono essenziali all'esistenza stessa della contraddizione principale, che ne costituiscono realmente le condizioni di esistenza, così come la contraddizione principale costituisce la loro condizione d'esistenza»³¹⁸.

In questa sintesi di Althusser, la struttura a dominante del tutto (d'ora in poi: Sadot) **si identifica** con le contraddizioni prese nel loro complesso: l'esistenza di contraddizioni *disuguali* è **identica** all'esistenza stessa del tutto, la differenza tra le contraddizioni «fa tutt'uno» con le condizioni di esistenza del tutto. Da questo stato delle cose discendono a loro volta una serie di constatazioni, e sono almeno tre.

- In primo luogo, infatti, la loro disuguaglianza è incorporata nella natura della Sadot e fa parte integrante della sua essenza.

- In secondo luogo, ciò implica che non esiste alcuna “contraddizione secondaria” che sia interpretabile come semplice conseguenza della principale e mero effetto («fenomeno» o più propriamente *epifenomeno*) del suo status dominante.

- Infine, dal proprio più intimo seno tale contesto mette capo anche al “condizionamento reciproco” (d'ora in poi: **core**) dei due tipi di contraddizioni: le secondarie sono condizioni d'esistenza della principale, così come quest'ultima è condizione d'esistenza delle prime (benché entrambe *non svolgano pari funzioni*). Insomma, nelle circostanze sopra additate si ha il «condizionamento delle “contraddizioni” le une a opera delle altre»³¹⁹.

³¹⁸ I passi citati *ibid.*, pp. 181-182.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 182.

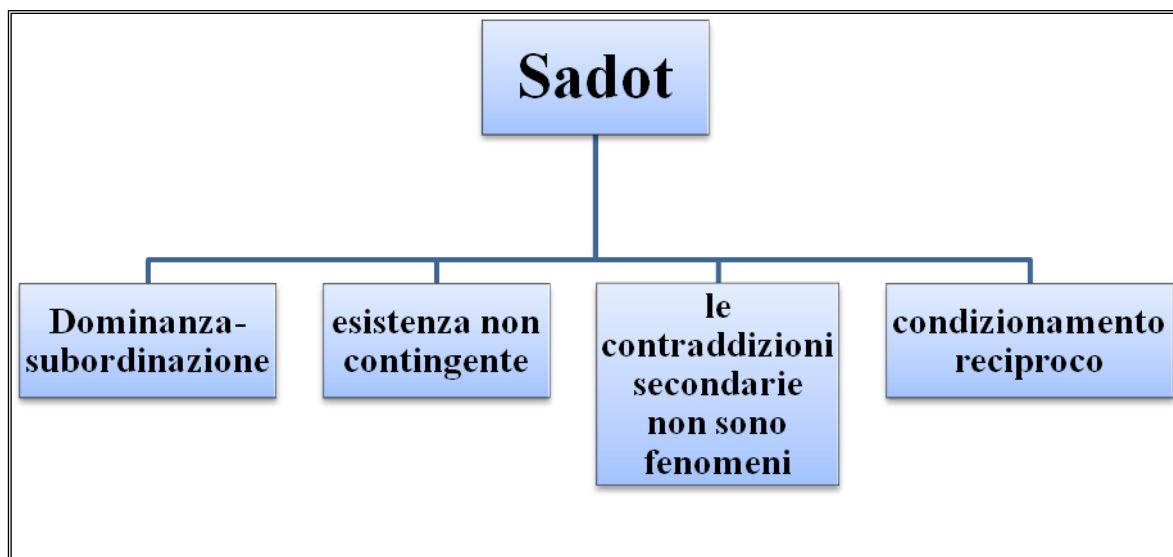
Se nel proprio grembo più intimo la Sadot implica l'esistenza di un rapporto di dominanza-subordinazione tra le contraddizioni, se essa ne fa, come si è sopra visto, un tratto «essenziale»³²⁰ e *non contingente* dalla sua natura, allo stesso tempo essa ospita al proprio interno anche l'interdipendenza di quelle contraddizioni, in cui l'una rappresenta un vincolo (o un "condizione d'esistenza") per l'altra, e viceversa. Seguiamo il ragionamento di Althusser in questa sua ulteriore dimostrazione:

«Prendiamo l'esempio di quella totalità complessa strutturata che è la società. I "rapporti di produzione" non vi figurano come il puro fenomeno delle forze di produzione; ne sono anche la condizione di esistenza: la sovrastruttura non è il puro fenomeno della struttura, ne è anche la condizione d'esistenza. Lo si desume dal principio stesso enunciato da Marx: che in nessun luogo esiste produzione senza società, ossia senza rapporti sociali; che l'unità [di **FP** e **RdP**, di produzione e riproduzione della vita materiale e delle comunità umane societarie], oltre la quale è impossibile risalire, è quella di un tutto in cui, se i rapporti di produzione hanno appunto come condizione di esistenza la produzione stessa, la produzione ha anch'essa come condizione di esistenza la sua forma: i rapporti di produzione»³²¹.

Stando così le cose, è evidente il fatto che la Sadot, almeno come finora ci è stata spiegata, possiede quanto meno quattro proprietà fondamentali. Le compendio nel seguente cartogramma:

³²⁰ Ibidem, p. 178.

³²¹ Ibidem, p. 182.



Nondimeno, a scanso di equivoci Althusser ci tiene a precisare un punto a suo avviso dirimente. La presenza in particolare dell'ultima caratteristica non contraddice infatti l'esistenza della prima, né ancora meno ne cancella il ruolo fondamentale all'interno della Sadot. Tutt'altro. Ascoltiamo dunque nuovamente la sua ulteriore spiegazione:

«Attenzione qui a non equivocare: questo condizionamento di esistenza delle “contraddizioni” le une a opera delle altre, non annulla la struttura a dominante che regna sulle contraddizioni e all'interno di esse (nella fattispecie la determinazione in ultima istanza da parte dell'economia).

Questo condizionamento non sfocia, nella sua apparente circolarità, nella distruzione della struttura a dominante che **costituisce** la complessità del tutto e la sua unità. Al contrario, esso rappresenta nell'interno stesso della realtà delle condizioni di esistenza di ogni contraddizione, la manifestazione di questa struttura a dominante che fa l'unità del tutto.

Questo riflettersi delle condizioni d'esistenza della contraddizione nel suo interno stesso, questo riflettersi della struttura articolata a dominante, che costituisce l'unità del tutto complesso, all'interno di ogni contraddizione, è il connotato più profondo della dialettica marxista, quello che ho tentato di cogliere con il concetto di “surdeterminazione”»³²².

³²² Ibidem, pp. 182-183. Vedi anche ibidem, p. 183: «Permanenza della struttura a dominante nell'apparente circolarità dei condizionamenti».

Nondimeno, anche se gli argomenti addotti, all'epoca, avrebbero potuto a prima vista avere una qualche loro plausibilità, la spiegazione appena vista riesce a stare in piedi solo a patto di presupporre a monte di tutto quanto una qualche ragion d'essere specifica che renda possibile poter sostenere il set di enunciati presentatoci da Althusser.

Se infatti il **core** non è altro che «la manifestazione» e «il riflesso» della Sadot, la quale di fatto rappresenta, come si è visto, una «condizione **assoluta**» per tutte le contraddizioni secondarie, a sua volta la stessa Sadot – fatta collimare per conto suo con la «determinazione in ultima istanza da parte dell'economia» – deve possedere una qualche sua proprietà preliminare specifica in grado di renderla così determinante. Per forza di cose, altrimenti andrebbe tutto in fumo.

Infatti, la circostanza in questione è dirimente per una serie di ragioni: sia perché possa prendere forma il **core** eliminando nel contempo ogni indesiderata «circolarità» (che metterebbe sullo stesso piano contraddizione principale e secondarie, facendo sparire dal loro legame il rapporto di dominanza-subordinazione che le vincola), sia perché possa nascere «il connotato più profondo della dialettica marxista» così come quest'ultima almeno ci è stata presentata da Althusser, sia perché infine sia possibile scongiurare la «distruzione della struttura a dominante» (il **core** «non la annulla», sostiene Althusser) da cui dipende ogni cosa e «che **costituisce** la complessità del tutto e la sua unità».

Senza quell'essenziale prerequisito, nessuno di questi eventi avrebbe mai potuto realizzarsi. Dunque, esso *deve* esistere (che poi possa davvero

assolvere a quelle sue funzioni è un altro paio di maniche). Quale in effetti sia d'altronde è presto detto.

A monte di tutte le categorie viste finora e come loro fonte prima, Althusser prende infatti le mosse dalla convinzione che «il tutto complesso sempre-già-dato» da lui reso **identico** alla società del capitale sia un presupposto «*fondato sull'essenza stessa dell'oggetto*»³²³ e non un qualunque tratto empirico – «semplice constatazione di ciò che esiste»³²⁴, mero dato «contingente»³²⁵ – dell'esistenza e della nostra esperienza. La Sadot diventa così «un **assoluto** reale»³²⁶ che viene fatto **collimare** con la stoffa del mondo e di cui quindi non è necessario additare le origini (non ne ha, di fatto, ed è quindi superfluo cercarle).

In questo contesto, naturalmente la presunta caratteristica incondizionata della Sadot non è altro, nel marxismo althusseriano, che una sorta di specchio sociale del famoso principio d'esistenza e di materialità. Da questo punto di vista, essa è solo la sua incarnazione tangibile – “esiste solo ciò che è”: “ogni esistenza è *oggettiva*, anteriore rispetto all'osservatore e indipendente da quest'ultimo” –, surrettiziamente trasformata a sua volta in una sedicente ragion d'essere ontologica.

La sua natura **coincide** con il suo status di «*tutto complesso sempre-già-dato*»³²⁷, una condizione d'essere «oltre la quale è **impossibile**

³²³ Ibidem, p. 183; corsivo mio.

³²⁴ Ibidem.

³²⁵ Ibidem, p. 185.

³²⁶ Ibidem; grassetto mio.

³²⁷ Ibidem, p. 193.

risalire»³²⁸ e va quindi considerata una caratteristica «che risale indietro per quanto la conoscenza può scavare nel proprio passato»³²⁹.

Avremo modo di vedere più avanti quanto queste premesse althusseriane sia abbiano profondamente alterato il pensiero di Marx (e ne abbiano al contempo ignorato tra l'altro gli aspetti più problematici, facendoli sparire dalla scena)³³⁰, sia mettano capo solo a ulteriori argomenti surreali non appena le si prende sul serio e quindi alla lettera.

Del resto, non è che quanto sopra sostenuto dal marxista parigino sia un esempio di logica specchiata. Prendere le mosse infatti da un presunto oggetto già dato e trasformarlo in un «reale **assoluto**», in una sorta di ragion d'essere oggettiva e quindi indiscutibile, significa dare la stura solo ad uno sciame di nuovi paradossi letali per una sana vita intellettuale della mente (soprattutto, nella fattispecie, per un'analisi marxista e quindi critica del mdpc).

Se si prendesse come oro colato la sua interpretazione delle cose, infatti, si comincerebbe subito col violare il **prs** e quindi si finirebbe con l'iniziare l'intera analisi della società capitalistica da una premessa, oltre che gratuita (ovvero priva di causa) e quindi incoerente, anche *antiscientifica*, avversa allo stesso presunto status del materialismo storico, un debutto della spiegazione, quest'ultimo, oltremodo surreale. Ma non è ancora finita. Altri letali effetti si sgranano ancora dalla tesi in questione.

³²⁸ Ibidem, p. 182; grassetto mio.

³²⁹ Ibidem, p. 176.

³³⁰ Non solo. Althusser cancella anche i punti deboli del Marx del 1857, vietando a chi lo legge(va) di capire in che cosa Marx all'epoca sbagliasse e prendesse un granchio, fuorviando chi a sua volta prendeva come oro colato le tesi contenute nella sua *Introduzione* del 57! Ma su questo eminente problema, più a fondo a tempo debito.

Se si seguisse la scia di Althusser si finirebbe infatti con l'ignorare la stessa storia passata del capitale e il suo originario processo di formazione oppure, in alternativa (non necessariamente contraria alla precedente), si dovrebbe considerare irrilevante la sua storia pregressa, come se non esistesse e non avesse svolto alcuna funzione, né tracciato alcun segnava, nel suo venire al mondo e scolpire la sua impronta specifica sulle società europee del tempo, inaugurando un'intera *nuova epoca* dell'Occidente. Inutile dire che tutto ciò avviene precisamente nella misura in cui, oltretutto deformando al contempo lo stesso pensiero di Marx come si è detto, si fa del «*tutto complesso sempre-già-dato*» una sorta di ultima Thule «oltre la quale è **impossibile** risalire».

D'altronde, l'insieme di queste circostanze raggiunge un suo apice parossistico, non appena si deve prendere atto del fatto che con gli approdi sopra additati Althusser finisce col fare il gioco del meccanismo più interno del mdpc, mutando un oggetto *derivato ed emerso in modo discontinuo* da un suo peculiare processo di formazione – messo al mondo da una causa specifica dunque, e quindi intimamente *preformato* dalle sue sofisticate origini più remote – nell'inizio indubitabile e certo di tutto quanto, mettendo capo così ad un unico risultato: l'eliminazione dell'impronta impressa dal capitale nascente sulla sua natura³³¹!

³³¹ Superfluo far notare il fatto che alle spalle di tutto il ragionamento di Althusser, e come suo sfondo originario, si staglia la classica e nel contempo fuorviante concezione di Engels. «L'azione reciproca» tra le cose, ci dice infatti quest'ultimo, è il primo dato che ci si presenta quando si osserva la materia. Il «condizionamento reciproco» dei fenomeni e il fatto che «si trasformano tutti l'uno nell'altro» tramite la loro «azione reciproca», è una proprietà della natura. Ergo: «Più indietro della conoscenza di questa azione mutua non possiamo risalire proprio perché dietro ad essa *non c'è nulla da conoscere*». Una volta che si son comprese «le forme di movimento della materia, abbiamo

In pratica, con il suo argomento e con la indebita metamorfosi fatta subire al “tutto già dato”, il filosofo parigino finisce col coadiuvare e con l’assecondare la tendenza della nuova società nata col capitale a cancellare dalla scena e a far sparire nel nulla il carattere indotto o predeterminato (per niente autentico, né coincidente con le sue fattezze apparenti) – emerso alla fine di un lungo e complesso processo storico di sviluppo da una sua fonte circostanziata – del suo apparente status di superficie, in

così conosciuto la materia stessa, e con ciò la conoscenza è completa» (*Dialettica della natura*, cit., 240-241; corsivo mio). Nondimeno, enunciando queste sue convinzioni, Engels non si rende conto di andare incontro ad una serie di esiti indesiderati, letali però per la sua interpretazione e anche per le generazioni successive che ne calcheranno le orme. ●**In primo luogo**, infatti, se la natura fosse veramente stata eterna, come egli supponeva, sarebbe divenuta eo ipso anche *infinita*, circostanza che avrebbe subito mandato in fumo sia ogni conoscenza di alcunché, sia la stessa esistenza dei fenomeni e quindi della medesima materia con cui venivano fatti collimare e resi identici, giacché in quell’*Abgrund* dell’essere niente vi poteva esistere. ●**In secondo luogo**, se si fosse seguita la sua strada, sarebbe svanita nel nulla ogni distinzione tra fenomeni e loro causa *causarum*, qualunque differenza tra superficie osservabile del mondo e ragion d’essere di quest’ultima, una duplice cancellazione che se applicata alla società avrebbe fatto sparire nel vuoto, come infatti è successo, un intero set delle più preziose distinzioni di Marx in merito alla inedita e originale natura del mdpc. Engels mette capo agli stessi approdi del resto non appena, sulla scia anch’egli di Gravesande, prende in esame la questione delle origini. A suo avviso infatti, ordinariamente nella scienza «si considerano *date* le cause del movimento e *non ci si occupa della loro origine, ma solo dei loro effetti*» (ibidem, p. 100; corsivo mio) additabili e misurabili nell’ambito dell’esperienza (tra l’altro questa è la fonte della stessa “prova del budino” celebrata nell’*Antidühring*). Inutile dire che con questa sua apparente lettura delle cose Engels precorre, senza saperlo, la nascita del *Wiener Kreis* nei primi anni Venti del Novecento! Ignorare la ragion d’essere dei fenomeni significa però tanto violare il **prs** e prendere le mosse quindi da un sistema incoerente d’idee (paradossale per una spiegazione *scientifica*), quanto fare di una premessa *sconosciuta* la fonte di una futura *conoscenza* dell’effettivo stato delle cose in natura, del mondo fisico in sé. Le due cose tra l’altro simultaneamente, d’un colpo solo. Non è che Engels naturalmente fosse uno sprovveduto. Tutt’altro. Il fatto è che tutti (sociologia, filosofia, pensiero politico, ecc., e quindi anche i marxisti) al tempo seguivano le orme delle scienze naturali, il sapere dominante, ieri come oggi, dell’epoca contemporanea, e queste ultime diffondevano in società gli stereotipi che meglio le proteggevano da ogni futura messa in discussione (reale o virtuale) del loro presunto status, cliché che poi d’altronde venivano fatti propri anche dall’analisi sociale. Tutto ciò non giustifica certo Engels, ma spiega abbastanza bene perché ripettesse quei luoghi comuni, che poi purtroppo finiranno col colonizzare l’intero marxismo successivo.

modo da rendere virtualmente o pressoché impossibile capirne la natura più profonda ed essenziale, completamente differente e capovolta rispetto allo stereotipo althusseriano (che ha finito perciò con l'occultarla).

Di sicuro senza volerlo, ma in modo altrettanto indubbio, con la sua interpretazione delle cose Althusser ha finito con l'inoculare, tanto nella sua stessa impresa e nella sua spiegazione dei fenomeni sociali, quanto nel marxismo del tempo e successivo, uno dei *più potenti meccanismi di dissimulazione del capitale*, rendendogli così un servizio oltremodo invidiabile, tanto più infausto quanto più poi la sua concezione si è diffusa nel mondo occidentale e oltre, portandovi la sua visione apocrifia della realtà effettiva (quella sottostante al suo ritratto e resa letteralmente *invisibile* da quest'ultimo).

Nondimeno, ignaro a prima vista dei numerosi vermi che divoravano la sua mela e la rendevano un guscio vuoto, Althusser ha continuato imperterrito a sviluppare la sua argomentazione lungo le linee incontrate in precedenza. L'ha potuto fare, anzi, proprio perché non ha mai avuto contezza delle numerose impasse in cui si era infilato il suo discorso, circostanza che del resto ha solo inasprito il quadro d'insieme prima visto, rendendo la sua lettura delle cose una variante del pensiero grande borghese (interna questa volta al movimento operaio del tempo e tanto più letale quanto più camuffata con vesti marxiste, all'insaputa persino del suo portatore sano)³³².

³³² È certo una perfida ironia della storia il fatto che Althusser sia divenuto inconsapevolmente un vettore del pensiero borghese dentro il marxismo e abbia favorito la colonizzazione di quest'ultimo da parte del primo, dopo aver speso per decenni una quantità di energie intellettuali per combatterne

È un fatto tuttavia che l'intera serie delle sue distinzioni considerate dirimenti – il rapporto dominanza/subordinazione tra le contraddizioni, il **core**, la dialettica, il non contingente, la Sadot – stavano apparentemente in piedi solo sulla base del cliché sopra additato. In realtà avevano come si è visto piedi d'argilla e poggiavano le loro fondamenta sulle sabbie mobili, in cui sono poi sprofondate fino a naufragarvi. Gli sono andate in fumo, insomma, a causa della stessa stoffa di cui erano fatte, per autocombustione si potrebbe dire. Non sapendolo, d'altronde, non ha fatto altro che proseguire per la sua strada. Vediamo come tenendo presenti alla mente le distinzioni già incontrate.

Ad avviso di Althusser è indispensabile prendere atto di un dato di fatto estremamente significativo. Il seguente:

«Tutta l'esperienza rivoluzionaria marxista dimostra che se la contraddizione in generale (ma essa è già specificata: contraddizione tra forze di produzione e rapporti di produzione, incarnati essenzialmente nella contraddizione tra due classi antagoniste), basta a definire una situazione in cui la rivoluzione è “all'ordine del giorno”, non può per sua semplice virtù diretta, provocare una “situazione rivoluzionaria” e, a maggior ragione, una situazione di rottura rivoluzionaria e insieme il trionfo della rivoluzione»³³³.

Ci vuole ben altro perché si possa arrivare a quel punto critico e si riesca ad innescare una reale trasformazione o sovvertimento dell'ordine costituito. La transizione dal capitalismo al socialismo non è una linea

la presenza e l'influenza dentro il movimento operaio del tempo e la stessa concezione marxista dell'epoca.

³³³ L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 80.

retta, né ancor meno un processo che si sviluppi in maniera indipendente o meccanica. Tutt'altro:

«Perché questa contraddizione [tra **FP** e **RdP**] divenga “attiva” in senso forte, principio di rottura, ci vuole tutto un accumularsi di “circostanze” e di “correnti” tale che, qualunque ne sia l'origine e il senso (e buon numero di esse sono necessariamente per origine e senso paradossalmente estranee se non addirittura “assolutamente opposte” alla rivoluzione), “*si fondano*” tutte un un'unità di rottura: quando raggiungono cioè il risultato di *raggruppare* l'immensa maggioranza delle masse popolari nell'assalto di un regime che le classi dirigenti sono *impotenti a difendere*»³³⁴.

La congiuntura di un dato momento storico, un intero complesso di condizioni al contorno, emerso magari dall'interno di un'intera epoca (da un suo eventuale stato di crisi), sono quindi premesse vincolanti perché la «contraddizione principale»³³⁵ possa sortire i suoi effetti e far “esplosione”³³⁶ il contesto (e quest'ultimo gioca in ogni caso un suo ruolo, imponendole dei limiti). Non decide da sola in modo automatico l'esito degli eventi. Così ci viene spiegata la cosa:

«Quando in una situazione entrano in giuoco, *nel medesimo giuoco*, un enorme cumulo di “contraddizioni”, di cui alcune radicalmente eterogenee, che comunque non hanno tutte la stessa origine né lo stesso significato né lo stesso *livello e campo* d'applicazione, e tuttavia “si fondono” in un'unità di rottura, non è più possibile parlare dell'unica virtù semplice della “contraddizione” in generale.

³³⁴ Ibidem. Qui il riferimento di Althusser era alla Russia di Lenin e alla Rivoluzione d'Ottobre.

³³⁵ Ibidem, pp. 182-184.

³³⁶ Cfr. ibidem, p. 187.

Certamente la contraddizione di base che domina questo tempo (in cui la rivoluzione “è all’ordine del giorno”) è attiva in tutte queste “contraddizioni” e persino nella loro “fusione”. Ma non si può tuttavia sostenere, a stretto rigore, che tutte queste “contraddizioni” e il loro “fondersi” non siano altro che un *mero fenomeno*. Giacché le “circostanze” o le “correnti” che la realizzano sono qualcosa di più del puro e semplice fenomeno. Dipendono dai rapporti di produzione che sono sì uno dei *termini* della contraddizione ma al contempo la sua *condizione d’esistenza*; dipendono dalle sovrastrutture, istanze derivate ma con consistenza ed efficacia proprie; dipendono dalla stessa congiuntura internazionale che interviene come una delle determinanti con una sua funzione specifica»³³⁷.

In questa sua rappresentazione delle cose, Althusser è quindi convinto **sia** di aver in qualche modo “contornato” o circoscritto la contraddizione **FP/RdP** (detta anche “principale”, “di base” e “contraddizione in generale”, come si è visto), **sia** di aver dimostrato che non esistono “meri fenomeni” della prima, bensì concause di quest’ultima che agiscono insieme ad essa e interferiscono con la sua natura, creandole dei vincoli.

Il tutto nell’ambito di una preliminare interpretazione della stessa contraddizione **FP/RdP** come l’elemento che “dominava l’epoca attuale” e che in fin dei conti fungeva da presupposto in cui si metteva la rivoluzione “all’ordine del giorno” (ne creava cioè le precondizioni essenziali, quelle che *rendevano possibile* la sua realizzazione). Sintesi di tutto questo elaborato discorso:

³³⁷ Ibidem, p. 81. Si noti il fatto che “la rivoluzione all’ordine del giorno” oppure anche “il socialismo all’ordine del giorno” era allora un luogo comune (una “fissa”) presso tutti i comunisti del tempo.

«La contraddizione è inseparabile dalla struttura sociale dell'intero corpo sociale in cui si esercita, inseparabile dalle sue *condizioni* formali di esistenza e dalle *istanze* stesse che governa; essa è quindi, nel suo intimo, modificata da queste condizioni, determinante ma anche al tempo stesso determinata, e determinata dai diversi livelli e dalle diverse istanze della formazione sociale che anima: potremmo chiamarla *surdeterminata dal suo principio stesso*»³³⁸.

Benché Althusser avesse l'intenzione di distinguersi da ogni approccio meccanicistico, in cui la nuova società veniva vista emergere in modo automatico dalla precedente, la sua interpretazione delle cose rimane tuttavia interamente nel solco della tradizione paradossalmente avversata e da cui si cercava di prendere le distanze, in cui tutta la complessità della “situazione concreta” (le “circostanze” d'insieme, le “condizioni” al contorno, ecc.: in una parola, l'operare della *surdeterminazione* nel cuore stesso del sistema) sottende comunque e ha come propria ragion d'essere «la rivoluzione **imposta** dalla contraddizione fondamentale del capitalismo»³³⁹.

È quest'ultima il motore più intimo che sovrintende e rende possibile dall'alto del suo supposto carattere *oggettivo* la presunta attività del **core** nell'ambito della Sadot (quella che ne genera in fin dei conti la differenziazione interna e a cui, nel disegno del marxista francese, spettava il compito di vietare qualunque processo lineare di sviluppo del mdpc verso il suo tramonto).

³³⁸ Ibidem, p. 82.

³³⁹ Ibidem, p. 84; grassetto mio.

A dispetto di tutta la complessità sociale e storica generata apparentemente dalla surdeterminazione, ciò che sullo sfondo (*sottostante a tutto il resto*) rimane *realmente* determinante e crea persino le premesse dell'esistenza di quest'ultima è e rimane la presunta contraddizione **FP/RdP**, come nel più classico degli stereotipi marxisti del passato³⁴⁰. È questo “nucleo” inossidabile, con la sua presunta intima propensione a secernere dinamiche sociali **necessarie** (malgrado il fatto che la sua natura sia eminentemente *politica*), il sostrato che si trova a monte e a fondamento di tutta la diversificata natura della Sadot.

Nondimeno, al colmo del paradosso Althusser si spinge fino a sostenere anche il tratto completamente *non empirico* (né tanto meno contingente) del processo dialettico rappresentato dall'azione di ritorno delle sovrastrutture giuridico-politiche (metropolitane e internazionali) sulla struttura. In luogo d'essere la «semplice constatazione di ciò che esiste»³⁴¹, a suo avviso la surdeterminazione è al contrario un carattere del reale «*fondato sull'essenza stessa dell'oggetto*»³⁴², vale a dire della Sadot, e fa parte integrante dunque della natura di quest'ultima. O almeno così il marxista parigino credeva. Ecco la sua spiegazione:

«Se è tecnicamente permesso parlare di condizioni senza cadere nell'empirismo o nell'irrazionalità dell' “è così” e del “caso accidentale” [si parla cioè, precisa Althusser, di condizioni «nel senso non empirico, non contingente»³⁴³], è perché il marxismo

³⁴⁰ Cfr. F. Engels, *Antidühring*, Editori Riuniti, Roma, 1971, pp. 274-304; M. Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1975, pp. 49-57.

³⁴¹ L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 183.

³⁴² *Ibidem*.

³⁴³ *Ibidem*, p. 185.

concepisce le “condizioni” come l’esistenza (reale, concreta, attuale) delle contraddizioni che costituiscono il tutto di un processo storico [...] Le condizioni non sono nient’altro che l’esistenza attuale del tutto complesso, esse sono le sue stesse contraddizioni, ciascuna delle quali riflette in sé il rapporto organico che la lega alle altre nella struttura a dominante del tutto complesso.

Appunto perché ciascuna contraddizione *riflette in sé* (nei suoi rapporti specifici di disuguaglianza con le altre contraddizioni, e nel rapporto di disuguaglianza specifica tra i suoi due aspetti) la struttura a dominante del tutto complesso in cui esiste, e quindi l’esistenza attuale di questo tutto, e quindi le sue “condizioni” attuali, essa fa *tutt’uno* con queste condizioni: quando si parla delle “condizioni esistenti” in realtà si parla delle “condizioni d’esistenza” del tutto»³⁴⁴.

Le “condizioni”, le “circostanze” e la “situazione concreta” di un dato fenomeno storico – una certa congiuntura anche internazionale, una determinata società, un certo contesto economico-sociale, ecc. – non hanno niente di accidentale perché le contraddizioni che attraversano quei diversi stati di cose (quei mondi si potrebbe dire) «costituiscono il tutto di un processo storico», sono forme d’espressione della *Sadot* e riflettono «l’esistenza attuale di questo tutto». Se quest’ultimo non è un oggetto occasionale (allo stesso modo in cui la dominanza non era un dato semplicemente fattuale o desunto dall’esperienza comune), nemmeno lo sono ovviamente le sue “condizioni di esistenza”. O almeno così si immaginava Althusser.

Nondimeno, a partire da queste sue convinzioni, dal grembo della sua creatura filosofica Althusser fa emergere alla luce del sole un’altra caratteristica ancora. O così almeno pensava di poter fare. Ecco il significato di cui consta questa sua nuova distinzione:

³⁴⁴ Ibidem, p. 184; corsivo mio.

«Tentiamo di definire bene il campo di questo concetto. La surdeterminazione designa nella contraddizione la seguente qualità essenziale: il riflettersi nella contraddizione stessa delle sue condizioni di esistenza, ossia della sua situazione nella struttura a dominante del tutto complesso.

Questa “situazione” non è univoca. Non è né la sua sola situazione “*di diritto*” (quella che essa occupa nella gerarchia delle istanze in rapporto all’istanza determinante: l’economia) né la sua sola situazione “*di fatto*” (se è, nella fase considerata, dominante o subordinata) ma *il rapporto tra questa situazione di fatto e questa situazione di diritto*, ossia il rapporto stesso che fa di questa situazione di fatto una “*variazione*” della struttura a dominante, “*invariante*” della totalità»³⁴⁵.

Se la Sadot ha un duplice esistenza – *dentro* l’economia nel rapporto **FP/RdP**, la cui unità è sotto il dominio dei secondi; *nell’ambito* del tutto societario, in cui la sovrastruttura dipende dalla base economica ed è vincolata e/o determinata da quest’ultima –, allo stesso tempo ha anche un’indole per così dire flessibile e adattiva. Per un verso, la “struttura a dominante” rappresenta infatti una “invariante” della società e del mdpc; per l’altro verso, ammette però anche una “variazione” della propria natura tramite la surdeterminazione e i processi di mediazione che quest’ultima innesca e sviluppa al suo interno o nell’ambito del suo dominio.

Come si ricorderà infatti le sovrastrutture societarie (il politico-ideologico e il geopolitico, nella loro dimensione sia nazionale sia internazionale), sono sì «istanze derivate ma con consistenza ed efficacia proprie»³⁴⁶ e sono quindi in grado d’interagire in modo attivo e proattivo

³⁴⁵ Ibidem, pp. 185-186.

³⁴⁶ Ibidem, p. 81.

con la loro base economica. Quest'ultima, in definitiva, come ci ha già fatto sapere Althusser, «è determinante ma anche al tempo stesso determinata [déterminante mais aussi déterminée dans un seul et même mouvement], e determinata dai diversi *livelli* e dalle diverse *istanze* della formazione sociale»³⁴⁷ che governa.

In questo contesto, per quanto problematico esso sia, chiaramente la contraddizione **FP/RdP** non poteva più essere considerata come la causa automatica della trasformazione sociale. Questa eventualità veniva ora preclusa dall'esistenza del **core** e dall'apparente azione di ritorno della sovrastruttura sulla Sadot.

La funzione cruciale della surdeterminazione, nelle intenzioni quanto meno di Althusser, era quella di sbarrare per sempre la strada nel marxismo al DECO, ad ogni meccanicismo e/o economismo, ad ogni paradigma del passato che dipingeva come *ineluttabile* la transizione al socialismo in ragione dei processi che prendevano forma e si sviluppavano nella produzione (la famosa socializzazione crescente dei processi di lavoro contrapposta alla proprietà privata dei mezzi di produzione). Era anzi indispensabile espungerli definitivamente dal suo seno come ideologie estranee e ad esso avverse.

Solo che per quanto di sicuro giusto e financo doveroso³⁴⁸, l'intento di Althusser non avrebbe mai potuto conseguire i suoi scopi a causa della

³⁴⁷ Ibidem, p. 82.

³⁴⁸ Che lo fosse all'epoca è dimostrato dal fatto che quella letale paccottiglia ideologica è sopravvissuta alla morte di Althusser e ha continuato a prosperare fino ad oggi in pratica nei marxismi di ogni colore e forma, nelle loro scuole di ogni ordine e grado: in merito cfr. A.

stoffa controversa di cui constavano allora (e constano naturalmente a tutt'oggi) i suoi argomenti (rimessi in circolazione dai suoi epigoni, pressoché esclusivamente accademici).

Se forse all'inizio poteva sembrare plausibile sostenere che la sovrastruttura, con tutte le sue contraddizioni secondarie, rappresentava «la condizione d'esistenza» della “contraddizione principale” insita nella struttura, in quanto il **core** poteva contare comunque sulla tutela della Sadot e del suo presunto status ontologico (non appena però quest'ultimo si dissolve, ovviamente va in fumo anche tutto il resto), le cose vanno tuttavia rapidamente incontro ad una “catastrofe”, nel senso di René Thom, non appena si fa mente locale agli ultimi enunciati di Althusser.

Quando infatti il filosofo parigino, come si è visto, fa della “struttura a dominante” una “invariante” della totalità societaria che ammette una sua “variazione” e la distilla per di più dal proprio seno, quando del pari asserisce che la base economica «è determinante ma *al tempo stesso* determinata», Althusser pare non rendersi conto dei molti nonsense a cui finisce involontariamente con l'approdare. L'intenzione di distinguersi dal passato si infila solo in un letale vespaio (peggiore persino delle concezioni avversate).

Vediamo di catalogare in un inventario di sintesi i molti e diversi paradossi in cui si è trovato invischiato Althusser con le sue tesi:

► **(I)** se la “struttura a dominante” fosse davvero stata una “invariante” della società – *e lo è*, in quanto incarnazione di un principio

Macedonio Aldrovandi, *La chiave segreta del mondo*; F. Soldani, *Stereotipi letali*, entrambi già citati.

ontologico e di un'esistenza oggettiva – non avrebbe mai potuto contemplare alcuna sua “variazione”. O è realmente invariante e non tollera alcun suo mutamento o non lo è: non può trovarsi d'un colpo solo in quei due stati, né può trovarvisi a posteriori (se infatti ad un certo punto diventasse “variante”, svanirebbe nel nulla la sua “invarianza” e questa dimostrerebbe di non essere mai stata tale, invalidando così il suo status di partenza: il che *non può essere*);

►(II) le cose s'inaspriscono ulteriormente non appena nella spiegazione di Althusser fa la sua comparsa l'esplicita *simultaneità* degli stati. Sostenere invero che la struttura – insieme **sia** al suo status ontologico, **sia** alla contraddizione principale che ospita nel proprio seno, **sia** al primato della politica che quest'ultima secerne dal proprio grembo come una tartaruga le sue uova – «è determinante» e *al tempo stesso* «determinata» significa solo enunciare l'impossibile;

►(III) infatti in questa proposizione i due estremi della coppia vengono fatti coincidere e ognuno diventa il proprio opposto, fatto che annulla ogni differenza tra i due termini correlati: ognuno è e *contemporaneamente* non è se stesso, in quanto è anche *immediatamente* il proprio contrario (la causa determinante è – *all'istante* – determinata e per converso l'istanza determinata è – *del pari ex abrupto* – determinante);

►(IV) questo surreale stato delle cose secerne dal proprio foro più intimo anche un'altra letale conseguenza: ora non è più possibile parlare né di base «determinante» né di struttura «determinata» (o di “invariante”

e “variazione” nell’altro caso), giacché è *sparita nel nulla* ogni loro distinzione, la differenza che prima rendeva possibile demarcarle.

La caratteristica essenziale della base economica che avrebbe dovuto distinguerla dalla sovrastruttura (e dare origine o far emergere per la via la surdeterminazione), è quella stessa sua proprietà che **vieta** di poterlo fare, non a causa di ragioni esterne e estranee alla sua natura, ma precisamente a cagione di quest’ultima!;

► (V) d’altronde, ogni distinzione tra struttura e sovrastruttura (e quindi anche tra contraddizione principale e secondarie) viene meno e scompare dalla scena anche in ragione del fatto che entrambe in fondo sono fatte della stessa stoffa – il politico-ideologico e i rapporti di potere: l’antagonismo di classe, declinato nella produzione e nella più generale cornice della società nel suo insieme – e non esiste dunque niente che sia in grado di differenziarle, **per natura**, l’una dall’altra. In ultima analisi, hanno lo stesso genere e quindi in sostanza non differiscono tra loro.

Quando poi si dissolve nel nulla anche il presunto carattere oggettivo della base – **sia** perché la sua supposta natura materiale costituisce solo un’assunzione o postulato dell’osservatore, **sia** perché a causa della sua natura politica non rappresenta alcun mondo indipendente, ancor meno ontologico, **sia** perché cancella qualunque origine del mdpc, **sia** perché annulla qualsiasi storia, **sia** perché...in ragione di tutto il resto –, ancor di più le due istanze finiscono con l’identificarsi e fare una cosa sola.

A seguito di tale stato delle cose, le condizioni di esistenza della struttura sono **uguali** a quest’ultima e **non si distinguono** da essa. Quando

quindi guarda se stessa allo specchio delle sue condizioni di esistenza, la contraddizione principale del mdpc vede solo se stessa, soltanto sotto una forma diversa e in un diverso ambito (nella sfera della società complessiva). In fin dei conti, entrambe sono solo due profili diversi di uno stesso volto e non vi è modo di renderli, per natura, differenti.

Tutto ciò naturalmente vuol dire che l'intero discorso di Althusser finora preso in esame per l'ennesima volta si è avvitato da solo in una tautologia senza alcun significato. E prescindiamo pure qui dal paradosso insito in una base economica (che **consta** del primato della politica e della lotta di classe) identificata con una struttura *tanto* determinante rispetto a tutto il resto (cioè alla sovrastruttura, che a sua volta consta degli stessi "materiali" della base), *quanto* arbitrariamente trasformata in un sostrato oggettivo, indipendente e anteriore rispetto alle classi sociali e agli osservatori;

► (VI) d'altronde, questo complessivo stato delle cose, proprio in ragione della sua impronta paradossale all'estremo, finisce col mettere capo financo alla distruzione dell'intera logica occidentale, nella misura almeno in cui con la additata *simultaneità degli stati* manda in fumo sia il principio d'identità, sia lo stesso pdnc, le due chiavi di volta del pensiero razionale per eccellenza, così almeno com'esso è concepito nell'epoca odierna e nel mondo del capitale;

► (VII) d'altra parte, l'argomentazione di Althusser riesce persino a fare di peggio. Predicare infatti la natura *contemporanea* degli stati (ognuno è "al tempo stesso" il proprio opposto) significa anche e

soprattutto annullare virtualmente il tempo e ridurlo a zero: la loro *subitanea* o *istantanea* identità fa sparire ogni cronologia e dunque persino la realtà (fisica e storica, naturale e sociale) che avrebbe invece dovuto connotare con la sua impronta.

Se il tempo viene azzerato, di pari passo con esso scompare anche lo spazio, l'intero mondo materiale degli uomini e della natura. In pratica, l'intera spiegazione di Althusser finisce con il dissolvere se stessa insieme agli oggetti (la storia, la lotta di classe, la stessa esistenza delle classi antagonistiche, lo sfruttamento, la discontinuità delle epoche, la formazione economica del capitale, l'essere sociale, ecc.) di cui – al contrario – avrebbe voluto render conto (mettendo capo così ad un esito oltremodo nichilistico, tra l'altro a sua insaputa e senz'altro senza volerlo – il che peggiora solo le cose).

Se la sua tesi fosse stata vera, in altre parole, insieme ai punti di vista rivali sarebbe sparito il suo intero universo e con esso anche Althusser (nonché, va da sé, l'umanità nel suo complesso) – bisogna infatti ricordare che il subitaneo (*all'istante*) è nel tempo quello che l'infinito è nello spazio: un abisso senza fine né alcun inizio, il regno in pratica del nulla (inutile dire che anche per questa via sarebbe andata in fumo persino qualsiasi scienza, qualsivoglia conoscenza scientifica di alcunché, compreso quindi nuovamente, in forma *nuova*, anche il materialismo storico).

Non si creda del resto che questi approdi del lungo e impegnativo viaggio filosofico all'interno della concezione del marxista francese siano definitivamente gli ultimi. Tutt'altro. Si scalano infatti sempre nuove vette

del paesaggio surreale disegnato da Athusser non appena si prendono in ulteriore considerazione gli sviluppi della sua analisi. Quest'ultima in effetti, come una sorta di organismo autopoietico o di vivente sistema rizomatico, evolve e si dirama di continuo nutrendosi degli ingredienti (intellettuali) accumulati in precedenza e usandoli a proprio vantaggio per crescere su se stessa.

D'altronde, proprio perché non è a conoscenza degli esiti paradossali insiti nei suoi argomenti che Althusser può continuare a comportarsi come se niente fusse e tutta la sua argomentazione fosse coerente, convinto in buona fede al contrario di stare semplicemente enumerando le caratteristiche interne tipiche della sua categoria (senza così rendersi minimamente conto del “teatro dell'assurdo” inscenato da quest'ultima). Ciò spiega perché sulla base di quanto sostenuto in precedenza, Althusser sia persuaso di poter andare persino oltre quanto già statuito.

A suo avviso infatti, la surdeterminazione – la caratteristica della società che rendeva “non univoca” la congiuntura e che constava della “variazione” della “struttura a dominante” ritenuta, come di sicuro si ricorderà, al contempo “invariante” – permetteva di andare oltre la vecchia convinzione che “la contraddizione principale o dominante” potesse fare tutto. Se quest'ultima metteva la rivoluzione “all'ordine del giorno” e persino la “imponessa”, non per questo la determinava in modo chiaro e diretto. La situazione d'insieme era invece tutt'altra:

«La contraddizione cessa di essere univoca (le categorie cessano di avere una volta per tutte una funzione e un significato sempre fissi) poiché essa riflette in sé,

nella sua essenza stessa, il rapporto con la struttura inegualitaria del tutto complesso. Bisogna però aggiungere che, cessando di essere univoca, non diventa peraltro “equivoca”, prodotto della prima pluralità empirica venuta, alla mercé delle circostanze, e dei “casi accidentali”, loro puro riflesso, come l’anima di un poeta non è che quella certa nuvola passeggera. Al contrario, cessando di essere univoca, e quindi determinata una volta per tutte, irrigidita nella sua funzione e nella sua essenza, si rivela determinata dalla complessità strutturata che le assegna la sua funzione»³⁴⁹.

A seguito di questo inedito stato delle cose, il contesto diventa molto più variegato e in movimento, per niente predeterminato, lungo le linee di un processo aperto in cui non esistono esiti belli e pronti che balzano sul davanti della scena da soli, portando alla luce del giorno e rendendo mondo un reale predefinito. Evidenti sono i punti di vista (interni anche al marxismo del tempo) a cui ci si voleva opporre con tale spiegazione:

«Solo la surdeterminazione dà alla contraddizione marxista la sua specificità e permette una spiegazione teorica della *pratica* marxista, sia teorica sia politica. Solo essa consente di capire le variazioni e i mutamenti concreti di una complessità strutturata quale una formazione sociale (al sola su cui finora poggi davvero la pratica marxista), non come variazioni e mutamenti accidentali prodotti da condizioni esteriori su un tutto strutturato fisso, sulle sue categorie e sul loro ordine fisso (questo è appunto il meccanicismo), ma come altrettante ristrutturazioni concrete iscritte nell’essenza, il “giuoco” di ogni categoria nell’essenza, il “giuoco” di ogni contraddizione nell’essenza, il “giuoco” delle articolazioni della complessa struttura a dominante che si riflette in esse»³⁵⁰.

³⁴⁹ Ibidem, p. 186.

³⁵⁰ Ibidem, p. 186.

Contro ogni meccanicismo infatti, l'idea di Althusser avrebbe voluto tanto fare piazza pulita di ogni "ordine fisso" nello sviluppo degli eventi, come se il loro processo di formazione e il loro divenire seguisse sempre binari prestabiliti, quanto far emergere i mutamenti e le trasformazioni additabili in società da fenomeni non "accidentali", né frutto di cause "esterne" (*esteriori* in questo senso) alla natura della formazione sociale. All'opposto, il processo di sviluppo del tutto complesso doveva essere concepito in altro modo. Nella maniera seguente in particolare:

«Precisiamo questo punto, riprendendo i termini stessi di Mao Tse-dun. Se tutte le contraddizioni sono soggette alla grande legge della ineguaglianza, se per essere marxisti e potere agire politicamente (e, aggiungerò: per potere produrre nel campo della teoria), bisogna a ogni costo distinguere ciò che è principale da ciò che è secondario nelle contraddizioni e nei loro aspetti, se questa distinzione è essenziale alla pratica e alla teoria marxista, il fatto è, nota Mao, che essa è necessaria per fronteggiare la realtà concreta, la realtà della storia vissuta dagli uomini, per avere la chiave di una realtà in cui regna *l'identità dei contrari*, ossia: 1) il passaggio, in determinate condizioni, di un contrario al posto dell'altro, lo scambio dei ruoli tra le contraddizioni e i loro aspetti (chiameremo questo fenomeno di sostituzione lo *spostamento*); 2) "l'identità" dei contrari in un'unità reale (chiameremo questo fenomeno di "fusione" la *condensazione*).

Infatti la grande lezione della pratica è che, se la struttura a dominante resta costante, cambia però il giuoco delle parti: la contraddizione principale diventa secondaria, una contraddizione secondaria prende il suo posto, l'aspetto principale diventa secondario, l'aspetto secondario diventa principale. Esistono sempre sì una

contraddizione principale e delle contraddizioni secondarie, ma esse si scambiano le parti nella struttura articolata a dominante, che, invece, rimane stabile»³⁵¹.

Naturalmente, ancora un volta Althusser non ha cognizione degli effetti letali insiti in tali suoi argomenti, emergenti cioè dal seno stesso dei significati assegnati a questi ultimi. Non è infatti possibile che “la struttura articolata a dominante” (la Sadot), se deve rimanere «costante» e «stabile» senza subire alterazioni di sorta della sua oggettività (ontologica, ricordiamolo), possa ammettere “il giuoco delle parti” e lo “scambio dei ruoli” (lo spostamento) menzionati dal filosofo parigino (in cui avrebbe dovuto avvenire questo, **e non può**, per le ragioni ormai a noi note: «la contraddizione principale diventa secondaria, una contraddizione secondaria prende il suo posto, l’aspetto principale diventa secondario, l’aspetto secondario diventa principale»). Ciò è anzi espressamente **vietato** dalla sua natura, come sappiamo, e si configura quindi come un evento *impossibile*.

D’altronde, queste circostanze mandano per l’ennesima volta in fumo la conclusione che invece si credeva di poter dedurre dagli enunciati in questione: l’idea, cioè, che fosse possibile e persino necessario distinguere tra le diverse contraddizioni e i loro diversi aspetti. In pratica, a tale approdo – a cui paradossalmente bisognava pervenire «a ogni costo» per poter «essere marxisti e potere agire politicamente», nonché «per potere produrre nel campo della teoria» – *fa divieto* lo stesso significato più

³⁵¹ Ibidem, p. 187.

intimo delle categorie utilizzate per corroborarlo e renderlo effettivo. Si poteva immaginare qualcosa di più surreale?

Le cose poi si inaspriscono se possibile ancor più non appena Althusser dà ai suoi argomenti nuova veste. La seguente in particolare:

«La disuguaglianza è dunque ben radicata entro la formazione sociale, perché la strutturazione a dominante della totalità complessa, *questa invariante strutturale*, è essa stessa condizione delle variazioni concrete delle contraddizioni che la costituiscono, quindi dei loro spostamenti, condensazioni, per mutazioni, ecc...e inversamente poiché *questa variazione è l'esistenza di questa invariante*.

Lo sviluppo disuguale (ossia questi stessi fenomeni di spostamento e di condensazione che si possono osservare nel processo di sviluppo del tutto complesso) non è dunque esterno alla contraddizione, ma costituisce la sua più intima essenza. La disuguaglianza che compare nello “sviluppo” delle contraddizioni, ossia dentro il processo stesso, esiste dunque nell'essenza della contraddizione stessa. Se il concetto di *disuguaglianza* non fosse associato a un paragone esterno di carattere quantitativo, mi piacerebbe dire che la contraddizione marxista è “*inequalmente determinata*”, a condizione che sotto questa disuguaglianza si riconosca l'essenza interna che essa designa: la *surdeterminazione*»³⁵².

In effetti, da questi ulteriori argomenti sembra proprio che Althusser non si rendesse pienamente conto di quanto andava dicendo. Una cosa **immutabile e necessaria**, la struttura a dominante (col suo **cuore politico**, l'antagonismo di classe fondato sul primato della politica):

- prima **(i)** diventa «*condizione delle variazioni concrete delle contraddizioni*», diventa cioè un loro presupposto preliminare,

³⁵² Ibidem, pp. 189-190.

●poi (ii) tali contraddizioni «**la costituiscono**» e le danno esistenza, capovolgendo così e mettendo sottosopra il loro rapporto iniziale,

●poi (iii) ancora «la variazione **diventa l'esistenza** di quella invariante» e in questa finale metamorfosi (del tutto *innaturale*) ciò che doveva essere immutabile e necessario viene **reso identico** al mutamento e al cambiamento, andando incontro così a due stati delle cose *impossibili* oltre che contraddittori:

▶ per un verso, infatti, l'invariante vien fatto uguale alla variazione, il che non può essere, giacché se fosse il primo non potrebbe essere se stesso (il che è un controsenso di per sé);

▶ per l'altro verso, la variazione finisce col collimare col suo contrario e diventare così *ad un tempo* immutabile (invariante e variante si vengono a trovare perciò *contemporaneamente* nei loro due stati, così che Althusser ha finito con l'importare nel marxismo la logica quantistica, con tutti i suoi paradossi!).

Si tratta come si vede di due approdi simultanei del tutto surreali, il cui stato di salute si inasprisce ulteriormente non appena si fa mente locale al fatto che dentro la struttura i **RdP**, l'istanza che domina, hanno fattezze politico-ideologiche e vengono identificati col primato della politica fino a constare di quest'ultimo. E un tale sostrato dovrebbe indi diventare *legge necessaria e inalterabile*, per poi a sua volta mettere capo a tutto il ginepraio sopra documentato!

Quando poi, incurante dei divieti che si è prescritto da solo senza averne avuto contezza, sostiene anche che il processo da lui descritto non

mette affatto capo ad «una successione *arbitraria* di dominanze»³⁵³, Althusser non si rende conto nemmeno di enunciare solo una petizione di principio (un *cri de coeur*, più che un argomento lecito o anche solo verosimile), giacché quei presunti «mutamenti di dominanza»³⁵⁴ nemmeno possono esistere così come li ha disegnati, né ancora meno possono essere presentati come se fossero «l'esistenza e la realtà stessa del processo complesso», date incarnazioni di quest'ultimo e «base della “periodizzazione” della storia»³⁵⁵. Niente di tutto questo è possibile nel ritratto soprastante.

L'intero affaire prende tuttavia un aspetto oltremodo inverosimile non appena Althusser finisce col fondare la sua spiegazione delle cose sulla già incontrata “**grande legge** del disuguale sviluppo delle contraddizioni”, trasformandola nell'architrave dell'intera sua concezione, così come l'abbiamo vista prender forma finora (con tutte le sue surreali enunciazioni quindi).

Sulla base di tutte le distinzioni precedenti – “spostamento”, “condensazione”, “scambio delle parti”, “gioco delle contraddizioni”, e via dicendo –, si dovrebbe a suo avviso comprendere meglio «perché la grande legge della disuguaglianza non sopporti nessuna eccezione»:

«Non sopporta nessuna eccezione perché non è essa stessa eccezione; non è una legge derivata, prodotta da circostanze particolari (l'imperialismo ad esempio) e neppure una legge che fa la sua comparsa nelle interferenze di sviluppo di formazioni sociali distinte (disuguaglianza di sviluppo economico, per esempio, tra i paesi “progrediti” o “arretrati”, colonizzatori o colonizzati,

³⁵³ Ibidem, pp. 187-188; corsivo mio.

³⁵⁴ Ibidem, p. 188.

³⁵⁵ I passi citati ibidem, pp. 187-188.

ecc.). È invece una **legge primitiva** [loi primitive], anteriore a questi casi particolari e capace pertanto di render conto di questi casi particolari in quanto non dipende dalla loro esistenza. Proprio perché la disuguaglianza permea ogni formazione sociale in tutto il suo essere, essa concerne anche i rapporti di questa formazione sociale con altre formazioni sociali di diversa maturità economica, politica, ideologica e permette di capire la possibilità di questi rapporti.

Non è dunque la disuguaglianza esterna a determinare, intervenendo, l'esistenza di una disuguaglianza interna (per esempio nei rapporti di cosiddetta "civilizzazione"), al contrario è la disuguaglianza **interna** quella **originaria**, quella che determina la disuguaglianza esterna e fin gli effetti che questa seconda disuguaglianza esercita all'interno delle formazioni sociali in campo. Ogni interpretazione che riporti i fenomeni di disuguaglianza interna alla disuguaglianza esterna [...] cade nel meccanicismo, o in quello che spesso ne è l'alibi: in una teoria dell'azione reciproca tra il fuori e il dentro. Bisogna dunque risalire alla disuguaglianza interna primitiva per cogliere l'essenza della disuguaglianza esterna»³⁵⁶.

In questo esplicito passaggio del suo pensiero, Althusser ha dunque addirittura equiparato la suddetta disuguaglianza delle contraddizioni (ineguaglianza a cui «tutte le contraddizioni sono soggette») ad una presunta «grande legge» che ha tutte le fattezze di una regolarità della natura, di un vincolo materiale, come se fosse una sorta di legge fisica della società che non conosce deroghe al suo regno. Non a caso non ammette «nessuna eccezione».

Essa infatti, come ci è stato detto, è una «*legge primitiva* [loi primitive]» e di natura «*originaria*», del tutto «*anteriore*» ai casi particolari e «*indipendente* dalla loro esistenza». È veramente un ricalco del "primato dell'essere". Inoltre, emerge dal seno stesso della Sadot, «permea ogni formazione sociale in tutto il suo essere» e si presenta infine come loro logica «interna primitiva» (da cui poi deriva ogni

³⁵⁶ Ibidem, pp. 188-189; grassetto mio.

disuguaglianza «esterna»). Grazie quindi alla suddetta «grande legge», non esiste dunque nel mdpc alcun automatismo, come ci dimostra Althusser in questi due altri passaggi della sua spiegazione:

(A)

«Tutta la storia della teoria e della pratica marxiste dimostra questo punto. La teoria e la pratica marxiste incontrano la disuguaglianza non solo come effetto esterno dell'interazione di differenti formazioni sociali esistenti, ma all'interno stesso di ogni singola formazione sociale. E, all'interno di ogni formazione sociale, non soltanto nella forma della semplice exteriorità (*azione reciproca* tra infrastruttura e sovrastruttura), ma in una forma organicamente *interna*, a ogni istanza della totalità sociale, a ogni contraddizione. È "l'economismo" (il meccanicismo) e non la vera tradizione marxista, a mettere a posto una volta per tutte la gerarchia delle istanze, a fissare a ognuna la sua essenza e la sua funzione, a definire il senso univoco dei loro rapporti. È l'economismo a stabilire per sempre le parti e gli attori, non concependo che **la necessità** del processo consista nello scambio delle parti "secondo le circostanze"³⁵⁷;

(B)

«È l'economismo a identificare in anticipo e per sempre la contraddizione-determinante-in-ultima-istanza con il *ruolo* di contraddizione-dominante, ad attribuire per sempre a un dato "aspetto" (forze di produzione, economia, pratica...) la *parte* principale e a un altro aspetto (rapporti di produzione, politica, ideologia, teoria...) la *parte* secondaria; mentre la determinazione in ultima istanza ad opera dell'economia si esercita appunto, nella storia reale, nelle permutazioni della funzione protagonista tra economia, politica, teoria, ecc.

Engels se ne era reso conto benissimo e l'aveva sostenuto nella sua lotta contro gli opportunisti della Seconda Internazionale, che attendavano dall'efficacia della sola economia l'avvento del socialismo. Tutta l'opera politica di Lenin dimostra la profondità di questo principio: che la determinazione in ultima istanza da parte dell'economia si esercita, secondo gli stadi del processo, non accidentalmente, non per ragioni esteriori o contingenti, ma essenzialmente, per ragioni interne e **necessarie**, attraverso spostamenti, condensazioni e permutazioni»³⁵⁸.

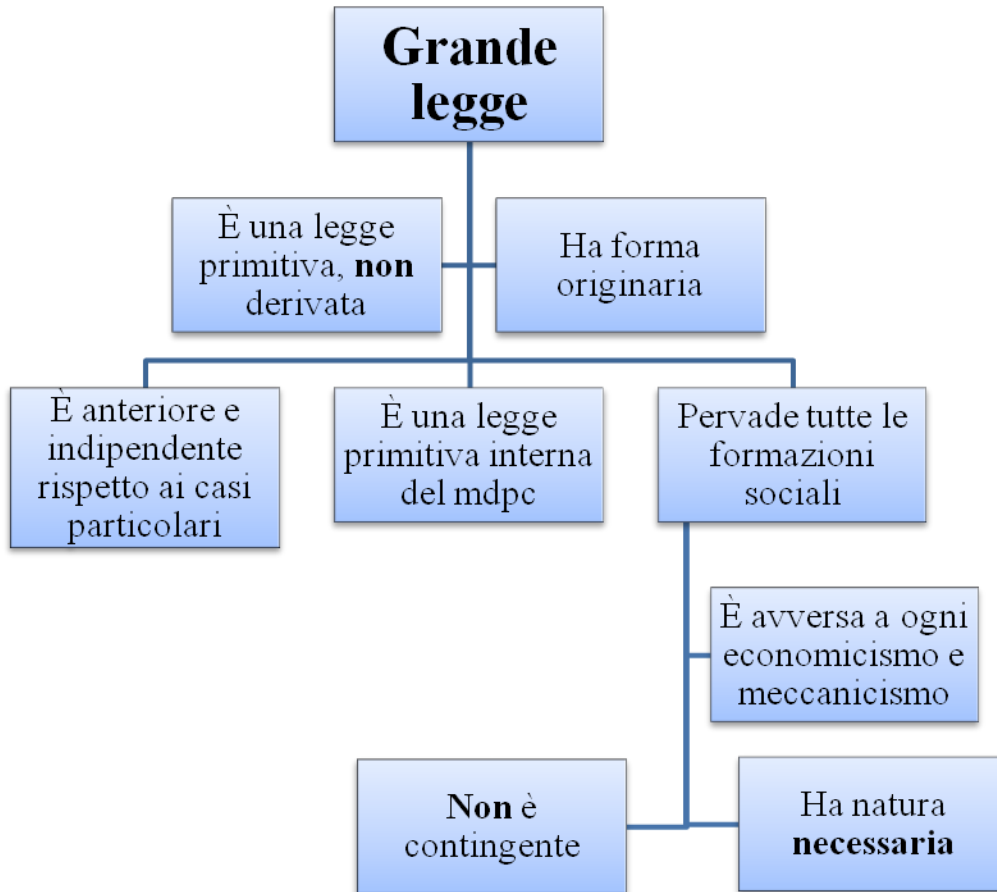
³⁵⁷ Ibidem, p. 189.

³⁵⁸ Ibidem.

La “grande legge della disuguaglianza”, una forma d’esistenza della surdeterminazione e della determinazione in ultima istanza dal parte dell’economia, si è vista ora aggiungere due altre fondamentali caratteristiche oltre a quelle prima additate (che già del resto le erano più che sufficienti, di per sé, per garantirle uno status diciamo ontologico).

Per un verso, infatti, adesso non è più possibile interpretare la “grande legge” come se la sua esistenza fosse il frutto di circostanze inattese (essa viene invece al mondo «non accidentalmente»), indotte da «ragioni esteriori o contingenti». Per l’altro verso, fatto che segue d’altronde in linea retta dal precedente, la “grande legge” esercita invece i suoi poteri sull’intera società «per ragioni interne e **necessarie**», in quanto è diventata «la **necessità** del processo» prima descritto, il motore *oggettivo* che governa lo sviluppo complesso della società del capitale.

Conviene a questo punto compendiare in un ritratto di sintesi le diverse proprietà della “grande legge” inventariate finora. Lo faccio nel seguente cartogramma:



Benché avesse l'intenzione, corredandola di tutte queste proprietà sulla scia di un modello della scienza, di trasformare la sua creatura in una vera e propria legge *naturale* della società col fine di renderla oggettiva e quindi incontrovertibile, Althusser in realtà è solo approdato anche questa volta a lidi paradossali. Oltretutto, questi ultimi non solo disegnano un ritratto surreale del mondo societario odierno, ma sono persino intimamente contrari ai suoi intenti di partenza e li avversano profondamente, finendo col mandarli nuovamente in fumo (e con essi ovviamente anche l'affresco del capitale che si voleva dipingere loro tramite).

Althusser non era al corrente naturalmente all'epoca, *e insieme a lui niente ne sapevano i marxisti del tempo*, del fatto che le leggi naturali della

fisica possedevano le cinque (dicesi 5) caratteristiche esemplari descritte da Davies³⁵⁹. Questo loro set compatto di proprietà definisce un mondo reale che rappresenta la demolizione più completa dell'apocrifico ritratto althusseriano. Di fatto, lo riducono in polvere.

Secondo lo scienziato inglese, infatti, le leggi di natura conosciute, quelle che governano l'universo fisico che ci circonda, hanno i seguenti contrassegni:

- sono eterne e immutabili,
- sono universali,
- sono assolute,
- sono onnipotenti,
- ⇒ sono infine onniscienti.

Non c'è ovviamente niente in questo stato delle cose, descritto dalla scienza *reale*, non da punti di vista a quest'ultima esterni e/o estranei, che corrisponda in qualche modo all'immaginaria rappresentazione del filosofo francese. Se la sua "grande legge" avesse avuto anche solo la prima caratteristica del succinto elenco di Davies, l'intera sua spiegazione gli si sarebbe dissolta tra le mani, riducendosi in cenere.

Non più storia né lotta di classe, niente divenire, né epoche sociali, nessuna trasformazione, né rivoluzioni, ancora meno alcuna surdeterminazione. Nessun materialismo storico, per dirla in breve, sarebbe mai nato. Ergo, l'interpretazione di Althusser è la negazione più

³⁵⁹ Cfr. P. Davies, *La mente di Dio*, Mondadori, Milano, 1995, pp. 93-95.

completa del suo marxismo (o di ogni altra sua eventuale forma, in pratica di *qualunque* sua ipotetica variante e financo, in ultima analisi, del pensiero stesso di Marx, così almeno come lo si presentava allora).

D'altronde, anche solo per poter mettere in discussione quel paradigma e contestarlo, diventava *prima* indispensabile, ieri come oggi, avere cognizione della scienza effettiva e dei suoi reali e più intimi sistemi di conoscenza, un oggetto del quale invece Althusser, come tutto il marxismo della sua generazione e successivo, non ha mai saputo niente. Anzi, tutto ciò che sapevano della scienza era fatto di stereotipi che avevano precisamente il compito di vietare loro ogni vera comprensione delle cose e fuorviarli in permanenza, inoltrandoli per mari senza riva come navi senza naufragio né rotta³⁶⁰.

Oltretutto, benché Davies nella sua sintesi non lo dica, le leggi della fisica odierna sono anche deterministiche e oltre ad essere eterne sono persino infinite, tutte circostanze aggiuntive che di nuovo, in forma d'accapo *nuova* anche in questo caso, radono al suolo l'intera costruzione dell'intellettuale parigino, rendendo carta straccia le sue distinzioni. D'altronde, anche solo per poter mettere in dubbio le pretese della scienza, nuovamente bisogna *dapprima* aver compreso di quale sofisticata stoffa reale (invisibile a occhio nudo, sepolta com'essa è sotto i cliché correnti) consistono i suoi sistemi di pensiero, un'impresa temeraria quest'ultima totalmente *impossibile* per Althusser, come sappiamo.

³⁶⁰ Ho cercato di spiegare queste cose nel mio *Stereotipi letali*, già citato.

D'altra parte, la presunta “grande legge della disuguaglianza” in questione non è altro che **(I)** un *presupposto* dell'osservatore³⁶¹, di nuovo un *postulato* della mente che pensa, **(II)** fatto coincidere (o reso identico) per di più con il famoso “tutto complesso sempre-già-dato” (premessa “oltre la quale è impossibile risalire”), **(III)** trasformato a sua volta, come si è visto, in una “condizione **assoluta**” e in “un **assoluto** reale” del mondo e della società del capitale **(IV)** tramite il principio d'esistenza e di materialità, mediante cioè un altro (l'ennesimo!) *enunciato gratuito* del soggetto umano. Non solo.

Attraverso questi suoi quattro passi in uno, oltre a trasformare i suoi costrutti onirici in una presunta (apocrifa) “legge” a ricalco di quelle di natura (il cui vero significato gli era per giunta ignoto), il *maître à penser* parigino finisce con l'incorporare nella sua immaginaria spiegazione delle cose anche tutti gli altri significati oltremodo surreali che si son visti in precedenza, un intero set di argomenti degni di un “teatro filosofico dell'assurdo” (per di più marxista!) in cui e tramite i quali Althusser finisce col superare i maestri di tale arte.

Il quadro d'insieme della situazione s'inasprisce del resto ancor più non appena si fa mente locale al fatto che la sua “legge primitiva”, conformemente d'altronde al fatto che non avrebbe “ammesso eccezioni” al suo governo del mondo (in quanto motore dello sviluppo “dialettico” di ogni processo complesso o “divenire delle cose”: qui «l'eccezione si

³⁶¹ Cfr. ad es. L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 178: «Che una contraddizione sia dominante rispetto alle altre **presuppone** che la complessità in cui figura sia un'unità strutturata e che questa struttura implichi il rapporto dominanza-subordinazione che le contraddizioni segnalano» (grassetto mio).

scopre regola, regola della regola»)³⁶², va incontro a un'ulteriore trasformazione e come si è avuto modo di toccare con mano diventa anche «ragione *necessaria*» del reale, fino a incarnare «*la necessità*» delle modalità “surdeterminate” in cui si esercitava per Althusser la determinazione in ultima istanza da parte dell'economia, della famosa struttura.

Se questa era un'altra via per tentare di render nuovamente (vale a dire, illusoriamente) oggettivo il potere della “base economica” – sulla scia del resto dell'onnipresente “principio d'esistenza” (una sorta di letale Convitato di pietra di foggia marxista, visti gli effetti che secerne dal suo seno) –, per contro quest'ultima metamorfosi finisce col distillare di proprio grembo, contrariamente agli intenti di partenza, ma coerentemente con la sua natura, nuovi letali effetti per la concezione althusseriana.

Se infatti la fittizia “legge primitiva” in causa avesse realmente posseduto quei connotati, avrebbe solo dato la stura ad un altro sciame di problemi senza soluzione alcuna (di cui del resto, more solito, niente si sapeva). Lungi dal rendere oggettiva la lotta di classe e la contraddizione **FP/RdP** (a sua volta «incarnata essenzialmente nella contraddizione tra due classi antagoniste»), facendo di entrambe un connotato inestirpabile della società del capitale (quello che nella letale convinzione di tutti metteva la rivoluzione “all'ordine del giorno”), avrebbe in effetti solo precipitato Althusser in un altro regno surreale.

Se fosse stata vera avrebbe infatti reso tutti i suoi nonsense e i suoi numerosi argomenti paradossali del tutto immutabili e mai più emendabili,

³⁶² Ibidem, p. 87.

imprigionandolo per sempre in una sorta di castello diderotiano dal quale sarebbe divenuto impossibile venir fuori e che lo avrebbe condannato alla incessante ripetizione sempre identica dei medesimi suoi atti (di pensiero): entrare e uscire in continuazione da un luogo in cui si era già dentro e dal quale non si è mai sortiti (né mai sarà possibile farlo).

Oltretutto, oggetti necessari sono nella scienza *reale* (non in quella immaginaria e fuorviante del filosofo francese) eventi e fenomeni equivalenti al determinismo della natura. A sua volta, quest'ultimo è sinonimo, come si è in parte visto con Davies, di eterno ed infinito, uno stato delle cose quest'ultimo – quello in cui si specchia il mondo fisico e l'intero universo della materia (visibile e non ancora visibile, osservabile e per sempre invisibile) – che avrebbe di nuovo annullato l'intero affresco althusseriano e che in ogni caso non era (non è) commensurabile con la sua interpretazione del mondo.

Nondimeno, se mettiamo da parte anche questi approdi, senza tuttavia dimenticarli, in quanto preziosi segnava che ci additano le strade da **non** calcare quando ci si occupa di mdpc, l'intenzione originaria di Althusser, l'idea fissa anzi di *tutto* il marxismo successivo a Marx fino in pratica ai nostri giorni, era quella di rinvenire nella società del capitale le cosiddette «condizioni oggettive» (**COG**) che avrebbero dovuto creare i prerequisiti sociali di base atti a rendere possibile *nelle cose* – oltre ogni avventurismo, politicismo, riformismo, volontarismo, progetto politico, decisionismo, ecc. – la transizione al socialismo.

Solo che per scongiurare ogni automatismo nella lettura dei processi di sviluppo del capitalismo – concezione incarnata, lo si è visto, soprattutto

da economicismo e meccanicismo, con il suo vertice nel presunto DECO di allora – Althusser ha finito anche qui con l'enfatizzare oltre ogni limite un'interpretazione sommamente *eclettica* delle cose.

Dapprima infatti le **COG** sono state fatte coincidere con e rese uguali a «contraddizioni *storiche*»³⁶³ e quindi fattuali, derivanti da esperienze e circostanze empiriche, dal mondo della vita societaria, che per quanto di sicuro importanti rimanevano pur sempre, per dirla con lo stesso Althusser, descrittive e contingenti³⁶⁴, quindi “campate in aria”³⁶⁵, in quanto «semplice constatazione di ciò che esisteva»³⁶⁶, come qualsiasi altro dato di fatto di cui non sia stata spiegata l'origine³⁶⁷.

Poi nel laboratorio filosofico alchemico del marxista francese dette **COG**, mediante l'apocrifa natura “da-sempre-già-data” della Sadot, sono state incorporate nel reale societario (ovvero fatte emergere dal suo grembo) e col concorso e il supporto del “principio d'esistenza” sono divenute *assolute e necessarie*, mutandosi mediante questa seconda

³⁶³ Ibidem, pp. 76-80.

³⁶⁴ Cfr. ibidem, p. 80.

³⁶⁵ Con la metafora in causa si addita in effetti un oggetto che «*non si basa su niente*, che è come campato in aria e manca di un suo *principio* interno», di un «suo *fondamento*» (*Per Marx*, cit., p. 135).

³⁶⁶ Ibidem, p. 183.

³⁶⁷ Degno davvero di nota è il fatto che l'avversione di Althusser per l'empirico e i dati di fatto semplicemente esistenti discende da un filosofo che ha più volte statuito: “Non si conosce che ciò che è”, “Esiste solo ciò che è”. *Tanto è vero questo che la conoscenza non aggiunge niente al reale, se non appunto la sua comprensione, che è comunque un ritratto di tale mondo ed emergente da quest'ultimo* (in merito cfr. *Freud e Lacan*, cit., pp.157-158). Paradossale ma vero anche questo. Se esiste solo tale reale, e questo è tutto quello che c'è, qualunque sua conoscenza non potrà che venire estratta dai materiali (ingredienti: esclusivamente **forme fenomeniche**, nel caso della società del capitale) che lo compongono e di cui in definitiva consta o di cui la sua natura è fatta, per quanto la famosa “teoria” (oggi diremmo mente onirica) possa poi “lavorarli” all'interno dei suoi processi di pensiero. Precisamente ciò che è successo al marxista parigino.

metamorfosi in presupposti indiscutibili interni al mdpc e rispecchianti “l’essenza stessa dell’oggetto”, i suoi fondamenti ultimi (quelli “oltre i quali è impossibile risalire”), la stessa natura più intima della società del capitale.

Prescindiamo per un momento dal carattere irreprensibile o meno dell’operazione portata a termine da Althusser (e sin dai suoi inizi in ogni caso non è mai stata lecita, né tanto meno cristallina). Resta comunque il fatto che in quella fittizia successione di stati di cose non c’è niente in effetti che non sia una semplice manipolazione di dati da parte del soggetto, in cui un certo materiale “occasionale” di partenza diventa il contrario di stesso (“oggettivo”, “assoluto” e “necessario” persino) solo grazie ad un escamotage e a una serie di assunzioni dello stesso Althusser.

Tutta la metamorfosi in questione, nei suoi diversi passaggi di stato, non è altro in definitiva che un complesso ricorsivo di postulati, in cui dall’inizio alla fine abbiamo a che fare solo con un mondo della mente e con le sue variopinte distinzioni. *Non c’è niente in questo sistema che abbia le prerogative additate dal marxista parigino.* Tutt’altro.

Oltretutto, Althusser deduce la sua interpretazione delle cose da un Lenin che invece sin dal 1905, in polemica con Bernstein e le tendenze riformiste della Socialdemocrazia dell’epoca, aveva chiarito ai marxisti del tempo e agli stessi rivoluzionari russi che era fondamentale «dare un fondamento scientifico al socialismo e provare che, dal punto di vista della concezione materialistica della storia, **esso è necessario e inevitabile**»³⁶⁸.

³⁶⁸ Lenin, *Che fare?*, Editori Riuniti, Roma, 1974, p. 36; grassetto mio. D’altronde, si tenga in ogni modo presente alla mente il fatto che Lenin non faceva altro che calcare le orme del marxismo

Ora, non solo Althusser ignora e passa sotto silenzio questa inequivocabile presa di posizione leniniana che sicuramente conosceva³⁶⁹ (indispensabile allora, o almeno così si credeva, per dare alla loro lotta politica un fondamento non volontaristico, né solo intenzionale, basato sulla mera e circolare o tautologica “volontà di decidere”)³⁷⁰, ma riesce persino a fare di peggio (convinto tra l’altro di mettere capo ad un’alternativa praticabile).

Al posto del leniniano “necessario e inevitabile” ha infatti messo un feticismo filosofico dell’oggettività completamente campato in aria e la cui esistenza era persino vietata dalla materia prima di cui constava. Di fatto ha sostituito al “determinismo” del primo – tra l’altro **inesistente** e persino **impossibile** in società, senza alcun rapporto tra l’altro con quello scientifico, una scienza di cui Lenin non ha mai saputo anch’egli nulla e la cui natura più intima gli è rimasta ignota – un primato dell’essere (di un

precedente in cui comunque si era intellettualmente e culturalmente formato: si veda ad esempio di Lafargue, *Il determinismo economico di Marx*, già citato. La **fonte fondamentale** di tutti quanti in ogni caso, e in quel passaggio Lenin la riflette in pieno, è Engels: si veda il suo *Antidühring*, cit., pp. 274-304. Paradossalmente, in pieno Novecento e in pratica fino alla fine del secolo scorso, è esistita anche una variante tutta italiana dell’originaria convinzione leniniana (mutuata del resto dai classici), rappresentata in questo caso dalla scuola filosofica di Ludovico Geymonat, le cui concezioni epistemologiche hanno poi sbarrato la strada ad ogni più precisa comprensione dell’effettiva natura della scienza, *quella reale, non quella descritta dai suoi ritratti apocrifi*, i quali han finito col ricalcare solo dei cliché. La cosa è ampiamente documentata nel mio *Stereotipi letali. Il vecchio Pci e la scienza*, aprile 2014, consultabile nel Centro Studi Juan de Mairena.

³⁶⁹ Cfr. ad es. *Lenin e la filosofia*, cit., p. 77: «La migliore introduzione al *Capitale* si trova in Lenin». La tesi di Althusser è naturalmente paradossale, giacché Lenin ha postulato anch’egli una sorta di determinismo economico-sociale, invisibile al filosofo parigino e al quale si è sempre opposto, formalmente almeno.

³⁷⁰ Althusser doveva ovviamente tacere in merito, altrimenti tutta la sua esegesi sulle origini della Rivoluzione d’Ottobre gli sarebbe andata in fumo prima ancora di vedere la luce. Gli sarebbe divenuto impossibile, in altri termini, interpretare le cose come invece ha potuto fare col suo silenzio.

postulato, cioè, dell'osservatore) che ha poi distillato dal suo seno, tramite la “surdeterminazione”, incarnazione massima di tutti gli altri paradossi emersi dal suo seno e casa madre di questi ultimi nel loro insieme, tutti i capovolgimenti e i sovvertimenti che si son visti: *in primis il primato della pratica politica*, illusoriamente contrapposto al DECO in tutte le sue forme.

Di fatto, mediante la sua **logica eclettica**, variante tutta personale della più classica *love* del pensiero occidentale, Althusser non ha fatto altro che trasformare il vecchio DECO (e i suoi diversi cloni: meccanicismo economicismo, automatismo, ecc.) in un nuovo ma altrettanto fittizio e fuorviante *oggettivismo storico-politico*³⁷¹ destinato a non poter sopravvivere alla sua stessa natura apocrifa, la cui stoffa anzi vietava persino sin dall'inizio la sua esistenza (per cui in pratica è stato fatto nascere surrettiziamente, giacché il suo stesso DNA rendeva impossibile tale parto).

Non c'è niente nella lotta politica di classe, il famoso motore della storia avente forma di “legge”³⁷², che possa trasformare il contesto emergente dalle contraddizioni che essa genera (le “circostanze”, la “situazione concreta”, le “condizioni”) in un sistema *oggettivo* di presupposti, sulla base del quale poi poter far intervenire “la condizione soggettiva”, il partito rivoluzionario del proletariato³⁷³.

³⁷¹ Cfr. *Per Marx*, cit., pp. 76-80.

³⁷² Cfr. di nuovo *ibidem*, pp. 190-193.

³⁷³ Cfr. *ibidem*, p. 79.

Allo stesso titolo, niente al mondo avrebbe mai potuto trasformare quelle contraddizioni in una “ragione *necessaria* interna” della società, né del pari fare della Sadot un “*assoluto* reale”. Inutile dire che anche la presunta “determinazione in ultima istanza” da parte dell’economia, nonché la “surdeterminazione” nata dal suo seno (col suo corteo di presunti effetti: gli “spostamenti”, le “condensazioni”, l’“unità di rottura”), seguono lo stesso destino delle precedenti categorie. In pratica non sono mai esistite con le caratteristiche che Althusser avrebbe voluto assegnare loro.

Il fatto è che una volta eliminato il DECO e cancellato ogni automatismo (o così si credeva, in effetti), c’era bisogno di rinvenire nel processo di sviluppo delle società un altro fondamento comunque “materiale”, non più “deterministico” questa volta (illusoriamente identificato come si è visto con la presunta «*realtà oggettiva*» dell’antagonismo di classe), per non rendere l’azione politica del partito e del proletariato una pratica volontaristica³⁷⁴, una condotta semplicemente intenzionale, emergente da una qualche decisione discrezionale di dati soggetti o ancora peggio di un’elite illuminata magari, da un qualunque libero arbitrio umano³⁷⁵ apparentemente onnipotente (incarnazione quest’ultima tutta occidentale del “piccolo Dio laico” di Lewis, *interno* anche al marxismo del tempo, contro cui a lungo, come si è visto, ha polemizzato Althusser agli inizi dei Settanta).

³⁷⁴ Cfr. id., *Freud e Lacan*, cit., p. 53: «Volontarismo, cioè avventurismo».

³⁷⁵ Ciò che Althusser definiva «la tentazione idealistica dell’onnipotenza della libertà» (ibidem, p. 169).

Tale circostanza, oltre a rappresentare una regressione a concezioni del Sette-Ottocento, avrebbe infatti mandato in fumo, così si pensava, la (solo presunta) natura scientifica del marxismo, basata su una conoscenza preventiva del mondo, sul sapere, sulla razionalità, sulla ragione, sulla comprensione preliminare delle cose ecc., fatto che la rendeva una spiegazione logica e quindi lucida e rigorosa dei meccanismi operanti all'interno della società del capitale, meccanismi che bisognava fronteggiare a ragion veduta, sapendo dove colpire per poter poi far nascere il socialismo, e non da aggredire alla cieca senza conoscerne la natura, senza sapere *quali* fossero e **come**, tramite quali sofisticate mediazioni, si riprodussero.

A dispetto persino di questi intenti e di tutta la sua avversione per il meccanicismo e l'economicismo, sopravvive lo stesso in Althusser la convinzione, diciamo classica, che esistessero nel capitalismo dell'epoca date «tendenze ineluttabili»³⁷⁶ che in prospettiva ne prefiguravano in ogni caso il tramonto incipiente e creavano così i presupposti sui quali poi si sarebbe innestata l'azione politica per la conquista del potere e dello Stato da parte degli sfruttati, un tipico argomento di Lenin e dei bolscevichi, mutuato a sua volta dall'opera di Déville e soprattutto dalla II Internazionale di Kautsky & compagnia bella.

³⁷⁶ Cfr. ibidem, pp. 51-52.

9. La vera natura del tutto complesso da-sempre-già-dato

Tutto comincia quando Althusser prende in considerazione la famosa *Introduzione del '57* di Marx³⁷⁷ e ne rilegge i significati. In quest'ultima Marx ci presenta una serie di distinzioni che si possono compendiare, in parte perlomeno, per la parte vale a dire che qui più ci interessa, in un dato set di enunciati. Nel seguente in particolare (che è poi essenzialmente quello preso in esame dal filosofo parigino):

(I)

«Il soggetto reale rimane, sia prima che dopo, saldo nella sua autonomia fuori della mente [Das reale Subjekt bleibt nach wie vor außerhalb des Kopfes in seiner Selbständigkeit bestehn]»³⁷⁸;

(II)

«Anche nel metodo teorico, perciò, la società deve essere sempre presente alla rappresentazione come presupposto [Auch bei der theoretischen Methode daher muß das Subjekt, die Gesellschaft, als Voraussetzung stets der Vorstellung vorschweben]»³⁷⁹;

(III)

«Come in generale per ogni scienza storica e sociale, nell'ordinare le categorie economiche si deve sempre tener fermo che, come nella realtà così nella mente, il soggetto – qui la moderna società borghese – è già

³⁷⁷ Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, La Nuova Italia, 1973, p. 28. Il passo dell'originale in K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin, 1974, p. 22.

³⁷⁸ Ibidem, p. 28; ibidem, p. 22.

³⁷⁹ Ibidem.

dato, e che le categorie perciò esprimono modi d'essere, determinazioni d'esistenza, spesso soltanto singoli lati di questa determinata società, di questo soggetto, e che pertanto anche *dal punto di vista scientifico* essa non comincia affatto nel momento in cui se ne comincia a parlare *come tale*»³⁸⁰.

Ora, in questi passaggi del testo marxiano *non compare mai* la locuzione usata invece da Althusser come uno specchio fedele del pensiero di Marx dell'epoca, nel 1857. Se la moderna società borghese, in particolare contro l'ideologia senza tempo degli economisti, interessata a «dimostrare l'eternità del modo di produzione capitalistico»³⁸¹ e farne così l'apologia, viene presentata come un oggetto «presupposto e già dato», di essa non si dice tuttavia che lo sia “**da sempre**” come all'inverso ha fatto il filosofo parigino nel suo enunciato fondamentale: “il tutto complesso sempre-già-dato” ovvero «un toujours-déjà-donné» e «*le toujours-déjà-donné d'une unité complexe structurée*»³⁸².

Althusser, insomma, ha surrettiziamente *interpolato* nella sua tesi un avverbio letale che **non esiste** nella proposizione di Marx (né in alcuna

³⁸⁰ Ibidem, p. 34. Questo il passo originale: «Wie überhaupt bei jeder historischen, sozialen Wissenschaft, ist bei dem Gang der ökonomischen Kategorien immer festzuhalten, daß, wie in der Wirklichkeit, so im Kopf, das Subjekt, hier die moderne bürgerliche Gesellschaft, gegeben ist, und daß die Kategorien daher Daseinsformen, Existenzbestimmungen, oft nur einzelne Seiten dieser bestimmten Gesellschaft, dieses Subjekts ausdrücken, und daß sie daher *auch wissenschaftlich* keineswegs da erst anfängt, wo nun von ihr *als solcher* die Rede ist» (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, cit., pp. 26-27).

³⁸¹ K. Marx, *Il Capitale: Libro I, capitolo VI inedito*, La Nuova Italia, Firenze, 1969, p. 11, pp. 29-30 (d'ora in poi: *Capitolo VI inedito*).

³⁸² Cfr. L. Althusser, *Pour Marx*, La Découverte, Paris, 1986, pp. 203-204, pp. 213-214, p. 223.

altra parte della sua argomentazione), attribuendola indebitamente per converso a questi e alterandone di pari passo gravemente il senso³⁸³. D'altronde, è perfettamente comprensibile che nella spiegazione di Marx non potesse né dovesse figurarvi (comunque sia, è bene ricordarlo, di fatto *non c'è*). Visti i paradossi che inculca nell'argomentazione, era logico che fosse tassativo evitarlo come la peste.

Se per un verso il farlo (come Althusser ha fatto) avrebbe infatti supportato gli intenti apologetici degli economisti e dato una mano, *dall'interno del marxismo*, a questi funzionari del capitale (divenuti oggi l'accademica *economics* accomodatasi nel sistema degli atenei, in cui ormai detiene il monopolio della disciplina), per l'altro verso avrebbe dato la stura ad una serie di effetti pirotecnici surreali (e questo purtroppo è precisamente quello che è avvenuto con l'arbitraria epentesi dell'intellettuale francese).

In altre parole, se fosse stato vero quanto sostenuto da Althusser ci saremmo infilati solo in un vespaio (come in effetti gli è accaduto). Infatti, la società del capitale non avrebbe mai potuto – *non può* – esser trattata come un oggetto “da sempre” anteposto alla sua analisi, per due dirimenti ragioni sostanzialmente:

► **in primo luogo**, perché il mdpc ha avuto eccome **un'origine** storica determinata e specifica dai discontinui processi sociali innescati a

³⁸³ Sicuramente Althusser non l'ha fatto in malafede, ma perché a ciò l'obbligava il suo sedicente “principio d'esistenza e materialità”. È per questo che come si è visto quel “dato-sempre-già-dato” (*Per Marx*, cit., p.185) è stato trasformato in “un **assoluto** reale” (ibidem). Se molto probabilmente si è trattato di un atto inconscio, come ce ne sono molti nella vita psichica individuale, certi sono invece i suoi effetti letali.

suo tempo dalla **sussunzione** (formale e reale) del lavoro al capitale ed è *nato in un'epoca determinata* e con propri caratteri inediti dai peculiari suoi processi di formazione, concetto quello di sussunzione di cui invece Althusser come tutto il marxismo storico del Novecento *non ha mai saputo nulla*.

Da questo punto di vista, è chiaro che la società moderna (il “tutto complesso strutturato a dominante”) non può affatto essere considerata “da sempre” già data, giacché se lo si supponesse, oltre a fare propria l'apocrifia interpretazione di Althusser (e *non si può* convenire con essa, che comunque non rispecchia neanche la lettera del pensiero di Marx), si finirebbe col cancellare e azzerare tanto quella sua dirimente, per quanto remota, ragion d'essere, quanto nuovamente *qualsiasi cronologia sociale specifica*, facendo sparire dalla scena proprio l'inedito processo di formazione del mdpc e quindi anche la sua sofisticata natura più intima, inesistente in altre e diverse formazioni sociali (comprese ovviamente quelle che lo hanno preceduto e hanno creato le condizioni del suo avvento).

Al colmo del paradosso, con la sua manomissione Althusser finisce con l'annullare qualunque possibile nascita di qualsivoglia successione di cicli differenti di sviluppo societario e quindi anche di quel materialismo storico che incarnava a suo avviso la chiave di volta del nuovo continente scoperto da Marx e di cui questi aveva inaugurato la conoscenza scientifica. L'illecita aggiunta di un semplice avverbio, inesistente nel testo di Marx, fa così paradossalmente piazza pulita *di qualsiasi tempo*,

congelando in un innaturale stato delle cose l'emergere del capitale da un suo complesso passato³⁸⁴;

► **in secondo luogo**, perché se effettivamente la totalità sociale fosse sul serio esistita “da sempre”, come arguito dal marxista parigino, paradossalmente questa sua sedicente proprietà:

(I) tanto avrebbe annientato qualsivoglia divenire, facendo sparire nel nulla qualsiasi nascita di alcunché, persino l'oggetto che avrebbe dovuto essere al contrario “già dato”, facendo svanire tra le sue stesse mani quel mondo che Althusser riteneva invece di poter assumere come presupposto dell'analisi;

(II) tutto ciò, fatto forse ancora più letale del precedente, avrebbe preventivamente reso **impossibile** – *à l'avance*, prima ancora che qualcosa potesse realmente vedere una qualche luce – qualsivoglia concepibile emergere di **qualunque cosa**, giacché nell'eterno (insito in quel “da sempre”) né si nasce né si muore, né si viene al mondo né si tramonta, né vi è origine alcuna né fine di sorta: *insomma nulla vi può prendere forma e diventare alcunché* (ancora meno una realtà societaria materiale connotata da propri *originali* tratti, inesistenti in altre epoche storiche dell'umanità).

³⁸⁴ Althusser, per l'ennesima volta senza volerlo, con la sua indebita “aggiunta” manda in fumo anche i suoi stessi enunciati, rendendo impossibile *qualsiasi* storia, contraddicendo così quanto da lui invece statuito in altri contesti. Il seguente per esempio: «Il processo di produzione di un oggetto reale, di una totalità concreta-reale (per esempio una nazione storicamente data) si sviluppa interamente nel reale e si effettua secondo l'ordine reale della genesi *reale* (l'ordine di successione dei momenti della genesi *storica*)» (*Leggere Il Capitale*, cit., pp. 42-48). Con la sua gratuita epentesi, Althusser ha finito col mettersi insomma da solo in una situazione paradossale, negando nell'un argomento l'altro.

Da questi surreali approdi, si dovrebbe capire meglio quanto Althusser abbia profondamente alterato il significato delle distinzioni di Marx e abbia virtualmente consegnato queste ultime al nonsense, mettendo persino capo alla negazione della sua analisi (che l'abbia fatto scientemente o meno poco importa in questo contesto: in effetti, vedremo che c'è una ragione alle spalle del contegno althusseriano).

Tanto per dire dell'assurdo in cui siamo stati precipitati, il filosofo francese neanche si è reso conto tra l'altro dell'argomentazione surreale in cui si era avventurato con la sua improvvida e del tutto arbitraria modifica, senza nemmeno vedere d'altronde quanto per un altro verso lo stesso Marx avesse torto con quelle sue tesi rispetto alle stesse più sofisticate analisi dei suoi *Grundrisse* (per non dire del *Capitale*).

Se infatti non è possibile che la società moderna sia “da sempre” anteposta al pensiero, del pari è altrettanto impossibile che essa costituisca veramente un oggetto esistente in guisa di premessa indubitabile della mente, come un suo presunto “presupposto”.

La «totalità vivente e concreta *già data*»³⁸⁵ di cui parla Marx è infatti pienamente intelligibile solo a patto di tenere presente il significato più intimo (ma non da subito esplicito o visibile in piena luce) di ciò che per Marx rappresentava la ragion d'essere del criterio di analisi degli economisti, quello che nei «sistemi economici» del tempo dal semplice «come lavoro, divisione del lavoro, bisogno, valore di scambio» saliva al

³⁸⁵ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, cit., p. 28; corsivo mio.

complesso, per arrivare «allo Stato, allo scambio tra le nazioni e al mercato mondiale».

Benché per lui «questo [fosse] il metodo scientificamente corretto», esso lo era in effetti per una ragione molto semplice e da quest'ultima dipendeva (comunque, una cosa importante da notare qui è il fatto che Marx in quel suo enunciato *non si riferiva affatto al pensiero scientifico propriamente detto*, bensì alla cosiddetta “scienza economica” dell'epoca, all'economia politica a lui nota nel 1857):

«Il concreto è concreto perché è sintesi di molte determinazioni, quindi unità del molteplice. Per questo nel pensiero esso si presenta come processo di sintesi, come risultato e non come punto di partenza, sebbene esso sia il punto di partenza effettivo dell'intuizione e della rappresentazione»³⁸⁶.

In questi argomenti di Marx sono presenti in effetti diversi significati, non subito visibili in primo piano. Intanto «il concreto» di cui parla Marx rappresenta la «determinata epoca storica» che coincide con «la moderna produzione borghese». Questo, dice Marx, «è il tema specifico della nostra analisi»³⁸⁷. Tale oggetto è anche fatto uguale a una «totalità ricca, fatta di molte determinazioni e relazioni»³⁸⁸, ad una «totalità vivente e concreta»³⁸⁹. È dunque questo contesto «il reale e il

³⁸⁶ Ibidem, p. 27.

³⁸⁷ I passi citati ibidem, p. 6.

³⁸⁸ Ibidem, p. 27.

³⁸⁹ Ibidem, p. 28.

concreto» che viene considerato come «l'effettivo presupposto»³⁹⁰ della ricerca.

Se da esso si comincia, lo si può fare perché presenta subito due suoi tratti caratteristici. Per un verso, infatti, è una «**sintesi** di molte determinazioni»; per l'altro è anche una «**unità** del molteplice». La società del capitale con cui si ha qui a che fare, appare quindi di fronte agli occhi dell'osservatore come un mondo ordinato, in possesso di una sua definita configurazione diciamo strutturale. Si tratta, cioè, di un sistema dotato evidentemente di un suo stabile assetto interno e perciò in possesso di una sua natura organizzata.

Nondimeno, pur avendo questi suoi tratti iniziali, nelle nostre spiegazioni delle cose esso appare invertito: «Nel pensiero», precisa Marx, «esso si presenta come **risultato** e non come punto di partenza» dei processi cognitivi attivati dalla mente. Il fatto che la società moderna sia un sistema ordinato (sintesi e insieme unità del molteplice) non è evidentemente condizione sufficiente perché se ne possa solo prendere atto e ritenere con ciò di averla compresa. Il che a sua volta significa dunque che il suo status *deve essere spiegato* e non può venir semplicemente assunto come un dato ap problematico da cui poter, con confidenza diciamo realista, prendere le mosse. Tutt'altro.

L'oggetto iniziale, la «moderna società borghese»³⁹¹, proprio a causa del fatto che è «il punto di partenza effettivo dell'intuizione e della

³⁹⁰ I passi citati ibidem, p. 26. Questo è l'originale: «Es scheint das Richtige zu sein mit dem Realen und Konkreten, der wirklichen Voraussetzung zu beginnen» (*Grundrisse*, cit., p. 21).

³⁹¹ Ibidem, pp. 32-33.

rappresentazione», *in ragione precisamente di questa sua natura*, non può in alcun modo essere considerato come una premessa anteposta (ancor meno “già data”) dell’analisi. Se lo fosse stata, non avrebbe visto la luce nelle nostre interpretazioni del mondo come una «sintesi» o «risultato» dei nostri processi di pensiero. Tutto il contrario semmai, visto che *la sua conoscenza emerge soltanto all’interno dell’attività della mente che ne produce la comprensione e ne fa, da iniziale punto di partenza dell’analisi, una sua conseguenza onirica, per dirla con le neuroscienze* (ribaltando così il loro primo rapporto: adesso lo si è compreso, mentre prima si era solo constatata la sua esistenza).

Nel dominio cognitivo dell’osservatore il presupposto *si trasforma* in risultato e diviene qualcos’altro. In questo nuovo contesto, la realtà da cui si è cominciato è infine divenuta un oggetto della mente, un mondo ora conosciuto e reso intelligibile dai nostri sistemi d’idee. Prima non lo era affatto, status che **rende impossibile** poterlo ritenere un presupposto (a meno di non voler fare di un oggetto ignoto l’inizio per eccellenza del sapere, nella surreale apologia di una logica *à l’envers*).

Del resto, paradossalmente sono state proprio le scoperte emerse all’interno della mente dell’osservatore, grazie ai sofisticati processi di trasformazione attivati da quest’ultima, ad averci fatto capire la vera natura di quel “punto di partenza” ed ad averci così obbligati a non considerarlo più un mondo anteposto al pensiero (vedremo del resto che anche la “materia prima” di cui il primo consta ci vieta e ci rende persino *impossibile* poterlo fare).

Resta poi pur sempre il fatto che quel reale concreto, visto che è una società complessa e con un suo ordine interno, deve per forza di cose aver avuto un'origine da pregressi processi societari di sviluppo, formatisi e venuti alla luce del sole nel corso di precedenti epoche storiche, approdando infine al mondo del capitale come loro «sintesi» (generando per la via anche «l'unità del molteplice»).

Anche da questa complementare prospettiva, quel “punto di partenza” non può in alcun modo essere ritenuto un mondo “già dato” (la cui natura, se ritenuta vera, a sua volta configura lo stesso, comunque, un contesto *privo di causa* la cui esistenza diventa quindi di nuovo impossibile se deve vigere **il prs** ed è tassativo rispettarne i vincoli).

D'altronde, l'apparente presupposto iniziale, con entrambe le caratteristiche viste in precedenza, deve comunque, *per forza di cose*, aver avuto un'origine determinata ed essere nato da precedenti processi storici di formazione e di sviluppo. Altrimenti da dove sarebbe nato? *Out of the blue* come dicono i fisici? Da un miracolo? Sarebbe davvero il colmo dover supporre l'esistenza di una fonte teologica per render conto del reale societario!

È letteralmente *impossibile* che il “reale e concreto” da cui si comincia non abbia avuto una sua qualche antecedente, previa fonte. D'altro canto, lo stesso vincolante obbligo esiste anche per qualunque oggetto che si presenta come “già dato”. Semplicemente non può esserlo, né possedere davvero questa natura. Niente in natura e in società può violare **il prs**: tutto quello che esiste al mondo **deve** aver avuto una causa.

Per questi due solidali motivi quindi non può esistere alcun oggetto “bello e pronto”, o anteposto alla mente che pensa, da assumere come certa premessa dell’analisi (e bisogna ricordare in ogni caso il fatto che assumere qualcosa significa solo postularne con un atto gratuito di fede l’esistenza, significa in definitiva violare per l’ennesima volta il **prs**: il che, in altre parole, equivale a *negare* quanto postulato in un solo atto di pensiero).

La società non può essere un mero presupposto indubitabile del pensiero, a meno che non lo sia nei termini prima spiegati: vale a dire, un contesto ordinato reale (*conseguenza* di un suo specifico processo di formazione e intimamente *preformato* da quest’ultimo) che a prima vista ha le fattezze di un sostrato “materiale” da cui poter prendere le mosse come da un apparente saldo fondamento, ma che in effetti incorpora negli strati più profondi della sua esistenza l’impronta del capitale da cui è nato.

Del resto, tali conclusioni possono essere desunte non solo dalla lettera del brano marxiano sopra preso in esame, ma anche più esplicitamente da altre sofisticate parti degli stessi *Grundrisse* e del suo opus magnum, in cui ci vengono presentate le caratteristiche degli ingredienti di cui consta il reale nel mondo del capitale. Qui conviene citare qualche passaggio davvero dirimente della sua geniale spiegazione delle cose. Eccone tre realmente esemplari:

- «Se nel sistema borghese sviluppato ogni rapporto economico presuppone l’altro nella forma economico-borghese, per cui ogni elemento

posto è nello stesso tempo un presupposto – ciò è tipico di ogni sistema organico»³⁹²;

●«Il modo di produzione capitalistico si muove nelle figure da esso stesso create e queste, che sono il suo risultato, gli si contrappongono nel processo di riproduzione come presupposti in sé compiuti»³⁹³;

●«Ogni presupposto del processo sociale di produzione è in pari tempo il suo risultato, e ogni risultato di esso appare nello stesso tempo come presupposto»³⁹⁴.

Come dovrebbe essere evidente da queste sottili distinzioni, il “materiale” di cui consta il reale nella società del capitale, e in particolare in questo contesto le categorie dell’economia di cui in effetti si occupava allora l’analisi di Marx (lavoro salariato, proprietà fondiaria, valore di scambio, ecc.), hanno delle proprietà davvero tipiche.

Per un verso, sono *risultati* del mdpc e rappresentano quindi delle conseguenze del suo specifico processo di formazione; per l’altro verso, sono però anche effetti che si presentano di fronte ai soggetti sociali come *presupposti* del loro mondo, pur essendo istanze derivate dalla loro causa originaria. *Questi elementi hanno entrambe le caratteristiche e le incorporano ambedue nella loro esistenza.*

³⁹² Ibidem, pp. 259-260. Si veda ancora ibidem, II, pp. 79-82, p. 417, p. 429.

³⁹³ K. Marx, *Teorie sul plusvalore*, III, Editori Riuniti, Roma, 1973, pp. 520-521.

³⁹⁴ Ibidem, p. 543.

Il fatto è che quella loro ragion d'essere – vale a dire, il sofisticato processo storico che li ha messi al mondo con quel loro complesso doppio carattere – si occulta precisamente nella loro apparente natura anteposta di superficie per rimanere invisibile agli occhi degli individui societari e scomparire nel dominio delle sue forme fenomeniche (**FF**), a cui viene reso **identico** il reale. Quest'ultimo dunque finirà per constare di quell'inganno, delle mistificazioni e correlati capovolgimenti e/o sovvertimenti dell'effettivo stato delle cose prodotti da quelle **FF**.

In questo contesto, ciò che si presenta come “già dato”, è in effetti solo un fenomeno derivato emerso dalla sua fonte e dipendente quindi da quest'ultima. Non rappresenta quindi affatto un solido sostrato da cui poter prendere le mosse come da un sicuro fondamento, proprio perché al contrario è *la risultante* di altri processi che nella sua esistenza hanno configurato (“congelato”) un determinato stato delle cose e così lo hanno presentato agli individui sociali. Quell'apparente “materia prima” è già di per sé *il prodotto* di una storia pregressa. In nessun modo può essere assunta come data.

*E il mdpc che si avvale di quelle sottili proprietà delle sue **FF** è la famosa struttura che scolpisce la sua impronta all'interno di tutta la sovrastruttura (dell'intero mondo politico-ideologico sovrastante, della teologia moderna e della scienza in pratica) e le conferisce la sua forma determinata e specifica, che imprime il suo ordine gerarchico al complesso della società e detta a quest'ultima le sue leggi di riproduzione. A sua volta, un compendio di tale stato delle cose è stato tratteggiato dallo*

stesso Marx in un suo epigramma di sintesi «**Il capitale è la potenza economica della società borghese che domina tutto**»³⁹⁵.

Della sopra documentata doppiezza degli effetti, dei materiali del reale che si presentano – *à l'envers* – come saldi presupposti del mondo, il marxismo storicamente esistito, e dunque anche Althusser, *non ha mai saputo nulla e l'ha letteralmente ignorata*, come se non fosse mai esistita (e mal gliene incolse). Anche per questo, oltre che per tutto il resto, ha fatto la fine ingloriosa che ha fatto.

Nondimeno, alla luce dei preziosi segnava marxiani precedenti, è ora possibile scendere nel dettaglio della spiegazione di Marx prima vista, in cui quest'ultimo compendia le precondizioni effettive del “metodo scientificamente corretto”, precondizioni che, a monte, ne rendevano persino possibile l'uso nell'analisi della società. Sono infatti gli aspetti più significativi del reale nell'epoca del capitale a rappresentare le fondamenta di quel metodo.

Per poter mettere a fuoco il problema qui in oggetto, eminente in questo contesto, e comprendere *fino in fondo* la spiegazione di Marx, è tuttavia indispensabile prima capire bene la sua stessa disanima della dottrina economica del tempo, del pensiero degli economisti, così come ci viene presentata dalla stessa *Introduzione del '57*. Se la cornice è la parte più importante del quadro, allora la rilettura in questione è fondamentale, visto che è precisamente *dall'interno* della “scienza economica”, *nel quadro di quest'ultima*, che prende avvio l'analisi di Marx.

³⁹⁵ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, cit., p. 35; grassetto mio.

I grandi ideologi del capitale dai quali prende avvio la sua analisi, soprattutto Smith e Ricardo nella fattispecie (i quali a loro volta «poggiano sulle spalle dei profeti del XVIII secolo»), ma anche Rousseau, col suo «rapporto contrattuale tra soggetti per natura indipendenti», finiscono subito col mettere capo ad una rappresentazione della società a partire dal singolo individuo isolato³⁹⁶.

In queste famose “robinsonate” dei classici, tale soggetto non viene mai presentato «come un risultato storico, ma come *il punto di partenza della storia*»³⁹⁷. Invece di apparire come un «individuo sciolto da quei vincoli naturali ecc., che nelle epoche storiche precedenti fanno di lui un elemento accessorio di un determinato e circoscritto conglomerato umano», come «il prodotto, da un lato, della dissoluzione delle forme sociali feudali, dall’altro, delle nuove forze produttive sviluppatasi a partire dal XVI secolo», viene al contrario surrettiziamente trasformato nel fondamento del convivere in società. Sintesi: «Come individuo conforme a natura, o meglio conforme all’idea che essi [gli economisti] si fanno della natura, *esso non è originato storicamente, ma è posto dalla natura stessa*»³⁹⁸. D’altronde, questi esordi degli ideologi della borghesia allora

³⁹⁶ Ibidem, pp. 3-4.

³⁹⁷ Ibidem, p. 4; corsivo mio.

³⁹⁸ Tutti i passi citati ibidem, pp. 4-5. Si vedano ancora queste considerazioni di Marx: «Quanto più risaliamo indietro nella storia, tanto più l’individuo – e quindi anche l’individuo che produce – si presenta privo di autonomia, come parte di un insieme più grande: dapprima ancora in modo del tutto naturale nella famiglia e nella famiglia sviluppatasi in tribù; in seguito nelle varie forme della comunità, sorta dal contrasto e dalla fusione delle tribù. È soltanto nel XVIII secolo, nella “società civile”, che le diverse forme del contesto sociale si contrappongono all’individuo come un puro strumento per i suoi scopi privati, come una necessità esteriore. Ma l’epoca che genera questo modo di vedere, il modo di vedere dell’individuo isolato, è proprio l’epoca dei rapporti sociali (generali da

rampante sulla scena della cosiddetta “scienza economica”, come dovrebbe essere evidente, sono ben più di semplici «immaginazioni prive di fantasia», icone di un «naturalismo» fuori tempo, di una «malintesa vita naturale», meri ritratti bucolici di un «ideale del passato» o solo un’«illusione», una «insulsaggine» e il «*locus communis*» di una casta di intellettuali³⁹⁹. Tutt’altro.

In quei loro enunciati apparentemente «assurdi»⁴⁰⁰ si annida infatti sin dal suo debutto un doppio sovvertimento del reale o del mondo che va tenuto presente alla mente, sia perché è funzionale all’occultamento dell’effettivo stato delle cose, sia perché è intimamente connesso con quanto si è accertato in precedenza.

Da un lato infatti, come si è sopra visto, gli economisti classici (Rousseau compreso) trasformano il **risultato** di determinati processi socio-economici pregressi (il singolo individuo libero) al contrario nell’**inizio** dell’intero sviluppo della società (*primo* capovolgimento). Dall’altro lato, fanno anche di tale figura **storica** un ente **di natura** e mentono dunque un’altra volta (*secondo* capovolgimento): *e si noti il fatto che in quest’ultimo caso si tratta di un enunciato surreale al massimo grado* (mentre il precedente è principalmente una mistificazione). E lo fanno tutto in uno, *d’un colpo solo*.

Quale fosse lo scopo nemmeno tanto recondito dell’intero procedimento, Marx ce lo spiega via via che illustra la logica più intima

questo punto di vista) finora più sviluppati. L’uomo è nel senso più letterale uno *zoon politikon*, non soltanto un animale sociale, ma un animale che solamente nella società può isolarsi» (ibidem, p. 5).

³⁹⁹ Tutti i passi citati ibidem, pp. 3-6.

⁴⁰⁰ Ibidem, p. 5.

dell'economia politica dell'epoca (quella «economia più moderna» in cui Bastiat, Carey e Proudhon avevano «reintrodotta seriamente»⁴⁰¹ le elucubrazioni dei loro precursori).

Quando infatti prendono in esame la produzione degli individui sociali, lo specifico mdpc del tempo in altri termini, gli economisti partono sempre da «certe determinazioni comuni» a «tutte le epoche della produzione», dal fatto che queste ultime «hanno certi caratteri in comune», dati elementi rinvenibili «in genere» in ciascun diverso periodo. Ogni caratteristica così ottenuta, precisa Marx, è «un'astrazione che ha un senso, nella misura in cui mette effettivamente in rilievo l'elemento comune, lo fissa e ci risparmia una ripetizione». Tale è il caso ad esempio per «la *produzione in generale*»⁴⁰².

Nondimeno, chiarisce subito Marx, è indispensabile prestare la dovuta attenzione alla sua natura e non dimenticare i suoi peculiari connotati. Per le seguenti ragioni:

«Questo elemento *generale*, ovvero l'elemento comune che viene astratto e isolato mediante comparazione, è esso stesso qualcosa di complessamente articolato, che si dirama in differenti determinazioni. Di queste, alcune appartengono a tutte le epoche; altre sono comuni solo ad alcune. [Alcune] determinazioni saranno comuni tanto all'epoca più moderna quanto alla più antica. Senza di esse sarà inconcepibile qualsiasi produzione»⁴⁰³.

⁴⁰¹ Ibidem, p. 6.

⁴⁰² Tutti i passi citati ibidem.

⁴⁰³ Ibidem, p. 7.

In sintesi, nell'ambito di questo ventaglio di possibilità, poiché queste ultime disegnano una serie di strade diverse con diverse exit, diventa essenziale distinguere e tirare il filo giusto. In particolare, diviene importante fare una cosa. Per poterla additare in maniera significativa Marx fa ricorso ad una metafora dal cui interno emerge comunque subito «il tema specifico» della sua analisi:

«Se le lingue [id est: i modi di produzione, le economie] più sviluppate hanno leggi e determinazioni comuni con quelle meno sviluppate, allora bisogna isolare proprio ciò che costituisce il loro sviluppo, ossia la differenza da questo elemento generale, mentre le determinazioni che valgono per la produzione in generale devono essere isolate proprio affinché per l'unità – che deriva già dal fatto che il soggetto, l'umanità, e l'oggetto, la natura, sono i medesimi – non venga poi dimenticata la diversità essenziale»⁴⁰⁴.

Un esempio eclatante della strada *à l'envers* seguita invece dall'economia politica ci è fornita dal caso degli strumenti di produzione, i quali in questo contesto rappresentano una icona tra le più importanti di quei “caratteri in comune” tra le diverse società nelle più differenti epoche storiche che di norma venivano individuati “mediante comparazione” dagli economisti. Giacché nessuna produzione è possibile senza mezzi di lavoro, e poiché il capitale tra le altre cose è anche uno strumento di produzione, ecco che per i suoi ideologi «il capitale è un rapporto naturale eterno, universale», sempre esistito (ovviamente, soggiunge Marx, «a condizione

⁴⁰⁴ Ibidem.

che io tralasci proprio quell'elemento specifico che solo trasforma uno “strumento di produzione”, un “lavoro accumulato”, in un capitale»).

Sintesi di tutta la questione: «In questa dimenticanza consiste appunto tutta la saggezza degli economisti moderni che dimostrano l'eternità e l'armonia dei rapporti sociali esistenti»⁴⁰⁵. L'intento di tutte le varie scuole di pensiero economico e no di allora, i dottori per eccellenza della borghesia in ascesa, era del resto uno solo: «Sulla base [della loro spiegazione] il capitale sarebbe esistito in tutte le forme di società, e sarebbe [stato] qualcosa di assolutamente astorico»⁴⁰⁶. Se avesse davvero avuto questi caratteri (scopertamente apocriefi), sarebbe divenuto pressoché *impossibile* tanto distinguerlo dalle società che lo avevano preceduto, quanto connotarlo in modo specifico.

Lo scopo principe di tutti quanti era naturalmente quello di cancellare dalla scena i tratti tipici del mdpc e vietare così preventivamente ai dominati qualunque conoscenza del potere societario che li sfruttava per i suoi fini, qualsiasi comprensione dei meccanismi e dei processi più profondi (e semi invisibili) che governavano la riproduzione del loro assoggettamento alla logica del capitale. Si trattava, insomma, di fare in modo che i sottomessi (e in particolare la forza lavoro, la nuova classe sociale emersa con la nascita del mdpc) niente potessero capire della natura più intima della «potenza economica» che li dominava (cosa che per il capitale rappresentava una sorta di “polizza vita” a priori).

⁴⁰⁵ Tutti i passi citati *ibidem*.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 232.

Quando dunque nei trattati di economia del tempo “andava di moda” far precedere una «parte generale» alla trattazione della materia, si finiva sempre col prendere le mosse dalle «*condizioni generali* di ogni produzione», da una sorta di preambolo o *aperçu*⁴⁰⁷ in cui ci si limitava «a indicare i momenti essenziali di qualsiasi produzione» (trasformazione di prodotti naturali per i bisogni umani)⁴⁰⁸, indipendentemente da qualunque determinata forma sociale nell’ambito della quale veniva realizzata.

Il che, dice Marx, si riduceva all’enunciazione di alcune tesi «molto semplici» che venivano poi «diluite in piatte tautologie»⁴⁰⁹, come quelle ad esempio di Adam Smith, i cui argomenti si riducevano in genere «all’affermazione generale che un popolo industriale tocca l’apogeo della sua produzione nel momento in cui ha raggiunto in generale il suo apogeo storico»⁴¹⁰.

Non meglio andavano del resto le cose non appena si sosteneva che «certe razze, certe attitudini spirituali, certi climi, certe condizioni naturali come la vicinanza del mare, la fertilità del suolo ecc., [erano], ai fini della produzione, più favorevoli di altri». Anche in questo caso infatti tutto si riduceva «alla tautologia che la ricchezza viene creata tanto più facilmente quanto più esistono, soggettivamente o oggettivamente, gli elementi che la creano»⁴¹¹.

⁴⁰⁷ Cfr. ibidem, p. 8.

⁴⁰⁸ Cfr. ibidem, p. 11.

⁴⁰⁹ Ibidem, p. 8.

⁴¹⁰ Ibidem, p. 9.

⁴¹¹ Ibidem.

Gli economisti d'altronde non si facevano scrupolo alcuno nell'alternare a queste banalità altri argomenti ancora, più classici diciamo, sulla scia di quelli visti in precedenza. Secondo infatti John Stuart Mill «la produzione, a differenza della distribuzione, [doveva essere] rappresentata come inquadrata in leggi di natura eterne e indipendenti dalla storia, nella quale occasione poi, rapporti *borghesi* venivano interpolati del tutto surrettiziamente come incontestabili leggi di natura della società *in abstracto*. Ed [era] questo lo scopo più o meno consapevole di tutto il procedimento»⁴¹².

L'intenzione degli ideologi della borghesia era precisamente quella di «cancellare tutte le differenze storiche in leggi *umane universali*»⁴¹³, in modo che non fosse più possibile metterle in discussione, né pretendere di poter scoprire altri significati sotto e dietro la, o a monte della, loro presunta natura senza tempo.

Le loro «trivialità»⁴¹⁴ e «insulsaggini»⁴¹⁵, le loro ripetute «tautologie»⁴¹⁶, la loro ideologia “eternista” («La produzione è determinata da leggi di natura universali») ⁴¹⁷, nonché i loro “elementi comuni a tutte le epoche” individuati mediante analisi e comparazione, rappresentano tutti ingredienti di una sola forma mentis che convergono verso un unico risultato. Il seguente, nelle stesse parole di Marx:

⁴¹² Ibidem; corsivo mio.

⁴¹³ Ibidem, p. 10.

⁴¹⁴ Ibidem.

⁴¹⁵ Ibidem, p. 22.

⁴¹⁶ Ibidem, p. 10. In questa pagina Marx ne elenca un certo numero.

⁴¹⁷ Ibidem, p. 12.

«Per riassumere: esistono determinazioni comuni a tutti i livelli di produzione, che vengono fissate dal pensiero come determinazioni generali; ma le cosiddette *condizioni generali* di ogni produzione non sono altro che questi momenti astratti *con i quali non viene compreso nessun livello storico concreto della produzione*»⁴¹⁸.

D'altronde, c'è poco da meravigliarsi del fatto che gli economisti del tempo abbiano messo capo a tali esiti. In particolare, l'ultimo loro approdo sopra additato da Marx era infatti il fine precipuo se non esclusivo di tutte le loro disquisizioni intorno alle caratteristiche della produzione (id est, la determinata forma di società nel cui ambito avveniva l'appropriazione della natura).

D'altro canto, visto che le loro analisi constavano di “piatte tautologie”, “insulsaggini” e “trivialità”, come avrebbero mai potuto queste ultime nel loro insieme spiegare alcunché? Anche se del resto gli economisti avessero voluto (e non vi erano affatto intenzionati), non avrebbero in alcun modo lo stesso potuto farlo, giacché il loro fine era tutt'altro.

Quando si trova ad affrontare il famoso “metodo dell'economia politica”⁴¹⁹, Marx vi arriva dunque avendo alle proprie spalle tutta l'analisi critica precedente e con un set quindi di conoscenze ragguardevole, fatto di una serie di fondamentali segnava che converrà tenere ben presenti alla mente per poter capire fino in fondo *i reali significati* dei suoi nuovi argomenti. Contrariamente alle apparenze, infatti, essi non balzano subito in primo piano.

⁴¹⁸ Ibidem, p. 11; corsivo e grassetto miei.

⁴¹⁹ Cfr. ibidem, pp. 26-35.

Prendiamo ad esempio la spiegazione da parte di Marx della «prima via che ha preso l'economia politica storicamente dal suo nascere»⁴²⁰, quando si è proposta di render conto di «un dato paese dal punto di vista economico-politico»⁴²¹. Le è infatti subito sembrato «corretto cominciare con il reale ed il concreto, con l'effettivo presupposto» della disciplina: quindi con la popolazione che nell'economia «è la base e il soggetto dell'intero atto sociale di produzione»⁴²².

Tuttavia, «ad un più attento esame ciò si rivela falso», dice Marx, per un insieme di motivi: «La popolazione è un'astrazione, se tralascio ad esempio le classi di cui si compone. E le classi a loro volta sono una parola priva di senso, se non conosco gli elementi su cui esse si fondano, per es., lavoro salariato, capitale ecc.». Questi ultimi d'altronde «presuppongono scambio, divisione del lavoro, prezzi ecc.», vale dire un'intera serie di precondizioni da cui dipendono e a cui devono la loro nascita. Dati questi vincoli preliminari, spiega ancora Marx, è ovvio che anche il capitale «non significa nulla senza il lavoro salariato, senza il valore, il denaro, il prezzo ecc.»⁴²³.

Nondimeno, a dispetto di tutti questi suoi più intimi limiti, la logica degli economisti finisce proprio per calcare la strada or ora additata, inoltrandosi così solo in un ginepraio. Le sue categorie, come ci è stato chiarito, constano infatti di:

⁴²⁰ Ibidem p. 27.

⁴²¹ Ibidem, p. 26.

⁴²² Ibidem.

⁴²³ Tutti i passi citati ibidem.

(I) astrazioni»,
rappresentano nozioni **(II)** «senza senso» e infine
(III) «non significano nulla».

Gli ideologi della borghesia si sono quindi avventurati nello studio del loro oggetto armati solo di tale surreale set di chiavi di lettura. Così Marx ci riassume i diversi passaggi della loro interpretazione (e quest'ultima si sviluppa, è bene ricordarlo, sulla base delle illogiche premesse precedenti):

(I)

«Se [come ha fatto l'economia politica al suo debutto] cominciassi quindi con la popolazione, avrei una rappresentazione caotica dell'insieme e, precisando più da vicino, perverrei via via analiticamente a concetti più semplici; dal concreto rappresentato, ad astrazioni sempre più sottili, fino a giungere alle determinazioni più semplici. Da qui si tratterebbe poi di intraprendere di nuovo il viaggio all'indietro fino ad arrivare finalmente di nuovo alla popolazione, ma questa volta non come a una caotica rappresentazione di un insieme, bensì come a una totalità ricca, fatta di molte determinazioni e relazioni»⁴²⁴.

In effetti, ci fa sapere Marx, questo è esattamente l'iter seguito dall'economia politica classica sin dai suoi esordi. Le cose, cioè, stanno proprio come or ora ci è stato spiegato. Eccone la dimostrazione:

(II)

«Gli economisti del XVII secolo, per esempio, cominciano sempre dall'insieme vivente, dalla popolazione, la nazione, lo Stato, più Stati ecc.; ma

⁴²⁴ Ibidem, pp. 26-27.

finiscono sempre col trovare per via d'analisi [id est: scomposizione dell'insieme nei suoi presunti elementi costitutivi], alcune relazioni determinanti generali astratte, come la divisione del lavoro, il denaro, il valore ecc.»⁴²⁵.

Nondimeno, benché qui Marx sembri non notare la cosa o non prestarvi attenzione, non si può non vedere i due eminenti problemi insiti nella sua esposizione della dottrina economica delle origini, *tanto più che entrambi emergono proprio da quanto lui stesso ci ha prima spiegato*. Che qualcosa non quadri nella sua presentazione del resto dovrebbe essere evidente. Marx infatti in quel suo ritratto non ci dice tutto, benché prima l'abbia detto.

► **In primo luogo**, infatti, è letteralmente *impossibile* che gli economisti – tramite i criteri di analisi seguiti (quelli prima additati da Marx), prendendo le mosse dal loro “falso” oggetto e per di più con la “materia prima” che si erano fabbricata – abbiano potuto mettere capo ad una “totalità ricca, fatta di molte determinazioni e relazioni”.

La possibilità che con tali loro mezzi potessero mettere capo ad un simile approdo era in pratica uguale a zero, se i loro “concetti più semplici”, le loro “astrazioni sempre più sottili”, insomma l'insieme delle categorie con cui leggevano il reale constava di “piatte tautologie” (reiterate tra l'altro), di “trivialità”, di “illusioni”, di enunciati “assurdi” e di “insulsaggini”, persino di un'apologia del mdpc mediante le loro surreali “indubitabili leggi di natura eterne” e “indipendenti dalla

⁴²⁵ Ibidem, p. 27.

storia”⁴²⁶, una stoffa talmente parlata quest’ultima che come si è visto per lo stesso Marx tanto “non significava nulla”, quanto si rivelava alla fine “priva di senso”. La cosa era talmente certa che loro tramite non era possibile comprendere “**nessun** livello storico concreto della produzione”.

Oltretutto, come sappiamo attraverso i loro “tipi ideali” o “astrazioni” gli economisti non erano affatto interessati a capire il mondo, quanto piuttosto a disegnare quel *doppio sovvertimento* dell’effettivo stato delle cose di cui si è discusso in precedenza e che era funzionale, allora e in prospettiva (si pensi alla odierna *economics*), al dominio del capitale.

È quindi del tutto inverosimile, e comunque era vietato da tutti i letali limiti or ora additati, che gli ideologi della borghesia al tempo potessero anche solo lontanamente approdare ad una rappresentazione significativa o anche solo sensata del mondo sociale che avevano di fronte. Di sicuro non col set di premesse prima visto (e tutto questo *secondo lo stesso Marx*). Non solo.

► **In secondo luogo**, la stessa argomentazione di Marx in **(I)** non è per niente limpida. Presenta, al contrario, diversi aspetti controversi. I seguenti in particolare:

- intanto il punto di partenza degli economisti non avrebbe potuto possedere uno status veramente “caotico”, perché sin dall’inizio,

⁴²⁶ Se è un controsenso definire **eterne** le “leggi di natura” (cosa che non avrebbe mai fatto nascere nulla, neanche la realtà fisica!), questo enunciato paradossale veicola anche un’ideologia antistorica, avversa ad ogni divenire del mondo nel tempo, ad ogni e qualunque cronologia, ad ogni sviluppo discontinuo del reale. Qui si avversava quindi, ante litteram, sia Darwin, sia qualsivoglia evoluzione di alcunché, *il che fa dell’economia politica dell’epoca una sorta di teologia laica mascherata* (e giusto per portare al parossismo questo regno di Atlante, la si definiva anche “*scienza sociale*!”). Come si è visto, purtroppo anche Engels è incorso in questa mistificazione (senz’altro involontaria, ma non meno esiziale).

all'opposto, il concreto ci è stato presentato dallo stesso Marx come una "sintesi di molte determinazioni" e una "unità del molteplice": quindi come un sistema strutturato e una realtà ordinata. L'insieme da cui si comincia non può possedere *simultaneamente* entrambe le caratteristiche: o si trova in uno stato o nell'altro, non può essere *contemporaneamente* in ambedue (la società non è un oggetto quantistico, e comunque nemmeno gli oggetti quantistici possono abolire il tempo);

- d'altronde, se sin dall'inizio, all'inverso, fosse realmente stato "caotico" e avesse avuto natura diciamo informe, ben difficilmente avrebbe potuto poi diventare nelle rappresentazioni degli economisti quella "totalità ricca, fatta di molte determinazioni e relazioni" di cui ci ha parlato Marx, prodotta a suo avviso dal loro famoso "viaggio all'indietro". Nessun percorso *à rebours* effettuato con le loro "astrazioni" avrebbe mai potuto compiere tale miracolo, vista la stoffa di cui queste ultime constavano. Stando le cose come sappiamo che stanno (vale a dire, *come Marx ce le ha spiegate*), un simile evento era semplicemente impossibile (nella migliore delle ipotesi, l'oggetto di partenza sarebbe rimasto lo stesso, identico a quello iniziale, e non sarebbe mai diventato il proprio contrario: *non avrebbe potuto farlo*);

- del resto, anche se si volesse prescindere da questi divieti, agli ideologi della borghesia non sarebbe stato comunque possibile arrivare a far emergere dai loro sistemi d'idee alcuna "ricca totalità" (una realtà sociale complessa e determinata), giacché tramite questi ultimi, come lo stesso Marx ci ha fatto sapere, non può venir compreso alcun ordinamento sociale particolare. Come avrebbero mai potuto i dottori della "scienza

economica” coi loro strumenti di analisi “privi di senso” e che “non significavano nulla” mettere capo ad un sistema ordinato e specifico?;

- d’altro canto, persino se si volesse ignorare questo insieme di circostanze e far finta che non esista, gli economisti anche in questo caso estremo non avrebbero comunque mai potuto disegnare alcuna “totalità concreta”, alcuna reale “totalità vivente” (un sistema *tipico* di società), in quanto come sappiamo “lo scopo più o meno consapevole” della loro intera impresa era precisamente l’inverso: non far capire alcunché del carattere *storicamente determinato* del mdpc. Come avrebbe mai potuto il loro pensiero «assolutamente astorico» (oltre che tautologico e surreale) generare i tratti *socialmente specifici* dell’epoca contemporanea, quella dominata dal capitale? Impossibile, per l’ennesima volta.

Le cose del resto s’inaspriscono ancor più non appena si prende in considerazione il prosieguo della spiegazione marxiana, il passo che segue subito dopo il (II) sopra citato e che costituisce di fatto uno sviluppo del precedente e comunque viene dedotto da quest’ultimo come sua prole legittima. Eccolo:

(III)

«Non appena questi singoli momenti furono più o meno fissati e astratti, cominciarono i sistemi economici che dal semplice – come lavoro, divisione del lavoro, bisogno, valore di scambio – salivano fino allo Stato, allo scambio tra le nazioni e al mercato mondiale. Quest’ultimo è, chiaramente, il metodo scientificamente corretto»⁴²⁷.

⁴²⁷ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*, I, cit., p. 27.

Perché questo metodo sia quello giusto è noto, ma conviene lo stesso inquadrare la convinzione di Marx nel suo contesto, mettendo anche le ultime due tessere del suo ritratto al loro posto (qui le distinguo di nuovo in successione per comodità):

(IV)

«Il concreto è concreto perché è sintesi di molte determinazioni, quindi unità del molteplice. Per questo nel pensiero esso si presenta come processo di sintesi, come risultato e non come punto di partenza, sebbene esso sia il punto di partenza effettivo e perciò anche il punto di partenza dell'intuizione e della rappresentazione.

Per la prima via [«quella che ha preso l'economia politica storicamente al suo nascere»], la rappresentazione concreta si è volatilizzata in una astratta determinazione; per la seconda, le determinazioni astratte conducono alla riproduzione del concreto nel cammino del pensiero»⁴²⁸.

(V)

«È per questo che Hegel cadde nell'illusione di concepire il reale come risultato del pensiero, che si riassume e si approfondisce in se stesso, e si muove spontaneamente, mentre il metodo di salire dall'astratto al concreto è solo il modo, per il pensiero, di appropriarsi il concreto di riprodurlo come qualcosa di spiritualmente⁴²⁹ concreto. Ma mai e poi mai il processo di formazione del concreto stesso»⁴³⁰.

Anche nel caso di questa fitta serie di enunciati, dovrebbe saltare subito agli occhi che cosa, esattamente, non funziona negli argomenti di

⁴²⁸ Ibidem.

⁴²⁹ Probabilmente sarebbe stato meglio tradurre il vocabolo marxiano con *mentalmente* invece di *spiritualmente*. Marx usa *geistig* che è l'equivalente di spirito=mente, esprit=mind; *geistig*=*mental* in inglese e *mentale* in francese al femminile. La base è la classica *psiche*.

⁴³⁰ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, cit., p. 27.

Marx. In effetti, dalla sua esposizione affiorano diversi paradossi senza soluzione alcuna e che anzi finiscono col dimostrare il contrario di quanto si voleva invece asserire. La cosa sembrerà forse poco verosimile, ma in ogni caso tanto è dimostrabile, quanto emerge dal seno stesso di quanto è stato descritto.

► **In primo luogo**, infatti, gli economisti classici ci sono stati presentati come *gli eredi* dell'economia politica originaria, quella del XVII, la stessa che partendo dal concreto “per via d’analisi” metteva capo a “determinazioni sempre più semplici”, a categorie “sempre più sottili” e a “singoli momenti fissati e astratti” (il complesso delle loro “astrazioni”, in altre parole), ingredienti tramite cui i loro successori avrebbero poi costruito i loro propri «sistemi economici» salendo «dall’astratto al concreto», ragion d’essere a sua volta tale criterio – lo si è visto – del “metodo scientificamente corretto” (d’ora in poi MESCO).

► D'altronde, **in secondo luogo**, se tutto ciò fosse vero, come sembra esserlo per Marx, l'economia politica moderna avrebbe dato vita ai suoi «ordinari trattati di economia»⁴³¹ utilizzando i “materiali” semilavorati che “gli economisti del XVII secolo” le avrebbero fornito, integrandoli poi nelle sue rappresentazioni del reale.

In pratica, con il loro metodo – dal concreto all’astratto “per via d’analisi”, poi di nuovo tramite “il viaggio all’indietro” all’oggetto da cui si erano prese le mosse – gli economisti del XVI secolo s’immaginavano di dare una spiegazione ai caratteri del mondo reale che avevano di fronte, di assegnare loro un significato razionale per definirne la conoscenza e

⁴³¹ Ibidem, p. 19.

comprenderli. Sono essi che consegnano ai loro eredi la procedura descritta: sono questi ultimi nondimeno i titolari del “metodo scientifico”, sulla base però del lavoro analitico dei loro predecessori.

Non vi è chi non veda come sulla scia di questo transfert e “passaggio di consegne” gli economisti del XVIII e XIX secolo, i classici in breve, avrebbero dunque finito solo con l’incorporare nelle loro spiegazioni delle cose tutti i nonsense e le imposture dei loro precursori, mettendo così capo unicamente ad un nuovo teatro dell’assurdo.

Oltretutto, in questo contesto il cosiddetto “salire dall’astratto al concreto” degli economisti non potrebbe in nessun modo approdare ad alcuna conoscenza del reale, giacché le categorie che dovrebbero rendere possibile quest’ultima constano come sappiamo di materia “senza senso” e che “non significa nulla”. Come potrebbero mai le loro “determinazioni astratte [condurre] alla riproduzione del concreto nel cammino del pensiero”? È evidente che è impossibile (ed è un divieto che discende in linea retta dalla stessa argomentazione di Marx, *non* da altre fonti).

Se si prendono le mosse dai “punti di partenza” da cui tutti hanno cominciato (i presupposti “falsi” di tutti quanti), ci si aggirerà sempre e soltanto all’interno della logica surreale disegnata dalle loro “astrazioni” senza poterne mai fuoriuscire, prigionieri dei loro circoli viziosi e delle loro imposture a nostro danno. In quest’ambito, quanto dunque Marx sembra sostenere non ha alcun senso, e non ne ha precisamente a seguito della sua stessa analisi dell’effettiva natura delle categorie economiche.

Quando perciò asserisce che “le determinazioni astratte conducono alla riproduzione del concreto nel cammino del pensiero”, Marx **non può**

riferirsi a quelle degli economisti (né degli inizi né del periodo successivo), *per tutte le ragioni da lui stesso additate* (é molto probabile invece che con quella definizione stesse pensando al proprio sistema di concetti e al fitto set di sofisticate distinzioni concettuali che proprio in quel lasso di tempo andavano prendendo forma nella sua mente e che sono del resto già all’opera in altre parti degli stessi *Lineamenti*)⁴³²;

► **In terzo luogo**, il quadro d’insieme delle questioni diventa ancora più surreale non appena il MESCO viene fatto coincidere col sistema di pensiero degli economisti, come se il loro “metodo di salire dall’astratto al concreto” rispecchiasse fedelmente la natura del primo. Niente potrebbe essere più lontano naturalmente dal vero, *al contrario di quanto prima asserito da Marx ma coerentemente con la sua interpretazione della logica economica prima vista*.

Se infatti si considerasse reale l’identità tra MESCO e forma mentis degli economisti (data la stretta parentela tra quelli del primo periodo e quelli del secondo)⁴³³, Marx finirebbe paradossalmente tanto con

⁴³² Dopotutto, i *Lineamenti* rappresentavano appunti privati destinati a mettere a posto e sistemare la mole impressionante di materiale accumulata nel corso di anni e anni di studio e ricerche presso la British Library, e non risulta che Marx abbia mai sottoposto la sua *Introduzione* a revisione o riscrittura per la pubblicazione, che decise anzi di sopprimere perché gli sembrava che «ogni anticipazione di risultati ancora da dimostrare» fosse soltanto di intralcio: cfr. id., *Per la critica dell’economia politica*, Einaudi, Torino, 1975, p. 955. D’altronde, viste le oscillazioni dell’analisi e l’ambigua argomentazione che regnano in certe parti del suo scritto, è stato forse un bene che l’abbia depennata. In fin dei conti, si trattava di un testo draft mai rivisto né corretto, ancor meno andato soggetto a revisione più approfondita. Le sue tesi non sempre chiare, gli enunciati controversi e problematici, certe sue statuizioni ambigue, insomma il suo carattere tutt’altro che limpido e i suoi limiti debbono molto anche a quella sua caratteristica originaria. Il che non significa, beninteso, che non sia per noi preziosa, come si vedrà meglio più avanti.

⁴³³ La prima scuola come si è visto parte sempre dal dato demografico, dall’“insieme vivente”, anche se ciò si rivela “falso” perché la popolazione è un’astrazione se si ignorano «le classi di cui si

l'incorporare nel primo la logica "priva di senso" e con "significato nullo" degli ideologi del capitale, quanto con lo smentire se stesso, equiparando a spiegazione razionale delle cose un sistema di analisi fatto di enunciati vuoti dal punto di vista della conoscenza (visto che constano della stoffa surreale e delle mistificazioni incontrate in precedenza).

Al colmo dell'assurdo, lo farebbe tra l'altro *a dispetto* di quanto statuito sin dall'inizio e in modo *avverso* alla sua prima confutazione dell'ideologia economica. Il che non può essere, ma se così è deve allora esserci una qualche ragione per questi approdi inverosimili. D'altra parte, non si deve dimenticare il fatto che sin dai suoi esordi, come lo stesso

compone», a loro volta le classi «sono una parola priva di senso» se non si conoscono «gli elementi su cui esse si fondano, per es. lavoro salariato, capitale ecc.», i quali a loro volta «presuppongono scambio, divisione del lavoro, prezzi ecc.», lo stesso capitale «non significa nulla senza il lavoro salariato, senza il valore, il denaro, il prezzo ecc.», tutte rubriche si badi bene **ignorate** dagli economisti, i quali da quel loro punto di partenza trattano poi la nazione, lo Stato, più Stati ecc., anche se poi riescono a trovare solo «per via d'analisi alcune relazioni determinanti generali, astratte, come la divisione del lavoro, il denaro, il valore ecc.». Ecco «finiscono sempre per trovare» *soltanto queste rubriche* – l'"elemento generale" o "elemento comune" alle più diverse epoche storiche, quello "astratto e isolato mediante comparazione" e poi "fissato" o tipizzato, quei "concetti più semplici" e "astrazioni sempre più sottili" che poi generano "piatte tautologie", "trivialità", e tutta la folta famiglia di banalità della logica economica del tempo –, per di più sulla base di tutte le astrazioni precedenti. E tali categorie diventano poi i "mattoni" dei «sistemi economici» successivi «che dal semplice – come lavoro, divisione del lavoro, bisogno, valore di scambio – salivano fino allo Stato, allo scambio tra le nazioni e al mercato mondiale» (tutti i passi citati ibidem, pp. 26-27). Nondimeno, giunti a questo punto viene davvero da chiedersi quale sia mai la *reale differenza* di questa seconda scuola rispetto alla prima (se mai ve n'è stata una). Non ve n'è alcuna, di fatto, verrebbe piuttosto da dire. Le sue sono, in definitiva, le stesse categorie dei capostipiti, le "astrazioni" che prendendo le mosse da un "falso" punto di partenza finivano col mettere capo a rubriche "prive di senso", che "non significavano nulla". Tanto più che la seconda, per costruire i suoi sistemi, usa la "materia prima", gli ingredienti concettuali, di quella che l'ha preceduta! Oltretutto, la sostanza di tale materia prima consta della impostura già vista, del "doppio sovvertimento" del reale mandato ad effetto sin dall'inizio dagli economisti! Stando così le cose, non sarebbe mai stato possibile dedurre alcunché di sensato dalle fabulazioni degli ideologi del capitale (altrimenti non sarebbero stati suoi funzionari). Tutt'altro, come si è visto.

Marx ci ha spiegato *à foison*, la dottrina economica rappresentava un'ideologia *antistorica* per eccellenza, tramite la quale non era possibile capire nessuna epoca specifica, né società determinata, ancor meno quella dominata dal mdpc. Come avrebbe potuto assurgere al rango di paradigma scientifico – id est, *oggettivo* per la cultura del tempo – una simile concezione del mondo? Pare davvero impossibile che Marx non si sia reso conto della cosa.

Di sicuro c'è comunque il fatto che il MESCO non può essere fatto combaciare col metodo degli economisti. Sarebbe davvero grottesco che la scienza venisse resa identica ad un sistema di pensiero fatto di nonsense (la logica economica prima vista). D'altronde, la cosa non può essere per una raffica di altri motivi ancora;

► **In quarto luogo**, infatti, una volta fatta astrazione da tutto quanto precede, *e non lo si può fare*, anche solo per poter in qualche modo legittimare l'equivalenza in causa diverrebbe necessario postulare *à l'avance* un intero set di premesse (e tutte altamente problematiche):

- anche solo per poter immaginare che gli economisti praticassero un qualunque MESCO, dovremmo prima supporre che questi ultimi conoscessero la scienza reale dell'epoca e ne avessero contezza di prima mano, non per sentito dire, del che è più che lecito dubitare se persino gli epistemologi del passato, *in pieno Novecento!*, si sono aggirati al suo interno come «viandanti in terre ignote»⁴³⁴;

⁴³⁴ W. Broad, N. Wade, *Betrayers of the truth. Fraud and deceit in science*, Oxford University Press, Oxford, 1986, pp. 8-9.

- lo stesso Marx naturalmente avrebbe dovuto presumere che l'economia politica, classica e no, avesse compreso alla fonte la ragione scientifica del suo tempo, ne avesse avuto diretta esperienza e sapesse realmente di quale stoffa quest'ultima constava, impresa ben più che ardua all'epoca visto che non esisteva affatto allora nella cultura dell'Occidente alcuna sintesi che ne compendiasse la complessa natura (non si aveva a portata di mano né un ritratto della scienza nel suo complesso, né una sua analisi che ne svelasse la sostanza *reale* e non constasse di cliché). Lo stesso Marx era del resto ben lungi dal padroneggiarla completamente, benché si documentasse costantemente in merito⁴³⁵;

- d'altronde, noi a nostra volta dovremmo supporre, parallelamente a tutto il resto, che Marx col MESCO volesse davvero riferirsi alle scienze naturali propriamente dette del periodo (fisica, biologia, matematica ecc.) e non all'economia politica come l'unica dottrina del tempo che avesse disegnato, in qualche modo, un ritratto tendenzialmente sistematico dell'emergente società del capitale, cosa che l'improprio (e surrettizio, in sostanza) titolo “scienza” incollato sul suo corpus di categorie lascia pensare;

- del pari dovremmo anche ritenere (i) sia che la stessa scienza fosse davvero in possesso di un suo metodo di analisi *univoco e uniforme* nelle diverse discipline, (ii) sia che quest'ultimo fosse identico col “salire dall'astratto al concreto” *nell'accezione degli economisti*, (iii) sia infine che la via additata da Marx (nella **sua** variante questa volta) rispecchiasse realmente quella della scienza.

⁴³⁵ In merito rinvio il lettore al mio *Marx e la scienza*, già citato.

■ La prima congettura sicuramente non corrisponde in alcun modo allo stato effettivo delle cose. Non esisteva infatti all'epoca, né esiste attualmente, a dispetto degli stereotipi correnti, alcun metodo scientifico universalmente utilizzato dagli scienziati reali nei più diversi campi della ricerca, in quanto all'interno della scienza nel suo insieme, oggi come ieri, domina piuttosto l'imperante *love* degli addetti ai lavori all'interno della comunità accademica occidentale.

■ D'altro canto, la seconda è da parte sua solo una supposizione surreale priva anch'essa, a seguito delle cose già spiegate, di qualunque fondamento (e pensarlo significa solo fare torto alla scienza, nella misura in cui si incorpora nel suo seno i molti nonsense della logica economica).

■ La terza infine, stante quanto già chiarito in precedenza tanto in merito alla conoscenza che Marx aveva della scienza, quanto alla *love* di quest'ultima, si invalida da sola⁴³⁶.

⁴³⁶ Se non si può sempre dare credito a ciò che Marx dice degli economisti, in specie là dove pare tenerli in grande considerazione, allo stesso titolo non è vero, cioè non corrisponde all'effettivo stato delle cose, quello che dice di Hegel. Se questi si immaginava di poter far emergere il reale dallo sviluppo del pensiero, lo poteva fare perché in fondo tutto il pensiero borghese dell'epoca, e non il solo idealismo filosofico (anche il pensiero politico ad es.), era imbevuto di teologia cristiana, era anzi un solo sistema teologico in veste apparentemente laica. D'altronde, Marx ignorava il concetto di mediazione in Hegel e quindi ha fatto sparire dalla scena una delle categorie più importanti del suo sistema, una chiave di lettura invece per molti versi dirimente per capire il capitale e la logica del mdpc in tutti i suoi diversi livelli. Fatto senz'altro paradossale, ma pressoché certo. Infine, bisogna considerare anche un'ultima circostanza. Se all'epoca al materialismo di Marx poteva sembrare un delirio credere che il reale fosse un risultato del pensiero (si è visto infatti che a suo avviso in Hegel "il mondo pensato è la sola realtà" – ma oggi le cose, come sappiamo, sono *completamente cambiate*), del pari era al tempo comunque totalmente campata in aria l'idea che fosse vero l'inverso e la conoscenza consistesse nel "salire dall'astratto al concreto": un'eventualità, quest'ultima, non certamente possibile – e anzi *completamente impossibile* – nel mondo delle **FF** del capitale, la cui natura più intima, preventivamente, la vietava.

Tutto quello che si è accertato finora dovrebbe essere più che sufficiente per capire quanto sia complesso il quadro d'insieme dei problemi presi in esame (e di riflesso quanto siano discutibili gli argomenti dell'*Introduzione del '57*). Nondimeno, di sicuro intanto all'interno di quest'ultima non è mai stato menzionato alcun tutto societario “**da sempre**” esistente, una letterale interpolazione quest'ultima di Althusser, del tutto assente nel testo di Marx e la cui stessa presenza era (ed è) paradossalmente vietata dalla sua presunta natura senza tempo⁴³⁷.

Del pari, mediante alcune analisi e documenti dello stesso Marx, si è anche visto come l'idea che la società del mdpc fosse un mondo “già dato” e “presupposto” non abbia alcun fondamento e sia da ritenersi al contrario, oltre che paradossale, anche fuorviante. D'altronde, la stessa cosa avviene nel caso del presunto MESCO degli economisti, un altro mito senza alcuna corrispondenza nell'effettivo stato delle cose, come si è avuto modo di toccare con mano.

Stando così la questione, diventa forse più facile o meno arduo cercare di intendere cosa volesse veramente dire Marx quando sosteneva che «la totalità concreta, come totalità del pensiero, come un concreto del pensiero» – distinto, va da sé, dal mondo reale dell'esperienza (quello rappresentato in società dalle **FF** del capitale, nello specifico) – «è *in fact* un prodotto del pensare, del concepire».

⁴³⁷ Oltretutto, e il filosofo parigino avrebbe dovuto saperlo meglio di ogni altro, la sua tesi era in conflitto irreparabile con, e si trovava agli antipodi rispetto a, quanto apertamente sostenuto da Marx: «[Nelle società] in cui domina il capitale prevale l'elemento sociale, *prodotto storicamente*» (p.35; corsivo mio). Ma forse l'aspetto ancor più surreale della cosa è il fatto che fosse soprattutto in completo contrasto con quanto da lui stesso asserito.

L'oggetto che emerge dai processi di conoscenza che prendono forma all'interno della nostra mente non è mai ovviamente un semplice effetto «del concetto che genera se stesso e pensa al di fuori e al di sopra dell'intuizione e della rappresentazione» (questa, semmai, è la logica di ogni pensiero confessionale, laico o liturgico). All'opposto, caso mai. Esso è infatti il frutto «dell'elaborazione in concetti dell'intuizione e della rappresentazione»⁴³⁸.

I due termini chiave della spiegazione di Marx sono ovviamente “intuizione” e “rappresentazione”. Sono precisamente queste ultime le due nozioni che dovrebbero additarci l'effettiva natura della originale comprensione (o set coerente d'idee) a cui dovrebbero approdare i processi attivati dal nostro intelletto per rendersi intelligibile il mondo (la succitata “elaborazione”, nel suo lessico).

Con “intuizione” si deve senz'altro intendere il complesso degli elementi che si potevano (e si possono ancora oggi) dedurre dall'esperienza sensibile, dall'oggetto reale (storico) che si aveva (o si ha) davanti agli occhi. Tale complesso corrisponde in effetti alle singole “entità” osservate e osservabili nell'ambito della realtà e che anche per gli economisti del tempo rappresentavano il famoso “punto di partenza” dei loro sistemi (la popolazione, la divisione del lavoro, il denaro, i prezzi, lo scambio ecc., insomma l'insieme dei fenomeni economici additabili *alla superficie* della società). In un certo senso, costituivano all'epoca i dati di fatto e i materiali societari da cui prendeva le mosse la loro analisi.

⁴³⁸ I passi citati in K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, cit., p. 28.

Del tutto coerentemente con tali premesse, il significato della “rappresentazione” è quello espresso al suo meglio dall’insieme delle “categorie economiche” degli ideologi del capitale, quel set di “singoli momenti astratti” – unilaterali, semplici, generali-generici, approssimativi, indeterminati, validi per tutte le epoche e quindi per nessuna in particolare, in una parola *non socialmente specifici* (oppure anche socialmente aspecifici) – che venivano poi riversati nei loro “ordinari trattati di economia” e mediante i quali non era possibile comprendere “nessun livello storico concreto della produzione”.

Tali “rappresentazioni” degli economisti, fatte di una stoffa paradossale che constava solo di “astrazioni” (nell’accezione tipica della logica economica), erano precisamente l’oggetto che i processi di pensiero menzionati da Marx dovevano trasformare – ovvero, più propriamente, sovvertire e rivoluzionare – per poter infine mettere capo ad un’effettiva conoscenza del reale messo al mondo dal capitale. Senza tale profonda opera di decostruzione e ricostruzione su inedite e più originali basi non sarebbe mai stato possibile dar vita ad un’interpretazione radicalmente nuova del mdpc⁴³⁹.

Oltretutto, l’impresa in questione era resa indispensabile e persino necessaria dalla scoperta, *dovuta interamente a Marx*, del fatto che le “sintesi” degli economisti concentrate nei loro “trattati” constavano di

⁴³⁹ In un certo senso, Marx è stato bachelardiano *prima* di Bachelard e ne ha precorso le tassative prescrizioni. La seguente in particolare: «Preso al momento in cui si costituisce, ogni nuova conoscenza è una conoscenza polemica: deve prima distruggere per poter far spazio alle sue nuove costruzioni» (*La dialectique de la durée*, Puf, Paris, 1950, p. 14).

almeno tre ingredienti letali. Benché lo si sia già visto, è bene rammentarlo:

- per un verso, esse erano costituite da tutta la materia tipica della loro logica surreale (“piatte tautologie”, “insulsaggini”, “assurdi”, “trivialità”, “luoghi comuni”, enunciati “privi di senso” e costrutti che “non significavano nulla”);

- per l’altro verso, in ragione del loro carattere “assolutamente storico”, non erano in grado in alcun modo di spiegare nessuna società determinata, “nessun livello storico concreto” dello sviluppo delle formazioni economico-sociali che si erano succedute nel corso delle diverse epoche (queste ultime, anzi, venivano annullate nelle loro fittizie “verità eterne”);

- infine, finivano col mettere capo solo ad un’interessata apologia del capitale (ne erano pur sempre gli ideologi!) sia attraverso l’apocrifia “eternizzazione” di quest’ultimo (operazione equivalente solo a una solenne impostura), sia mediante il duplice sovvertimento più volte menzionato in precedenza.

Stando così le cose, se nell’ambito del mdpc non è mai esistito alcun mondo “già dato” e “presupposto”, è ovvio che non è mai esistito del pari alcun “soggetto reale saldo nella sua autonomia fuori della mente”. Nella società del capitale non può esserci niente di simile. Non vi può esistere né una realtà *indipendente* dagli individui sociali, né ancor meno un mondo *esterno* al loro intelletto. E tutto ciò di nuovo *contrariamente* a quanto Marx supponeva (presumendo con ciò, a torto, di potersi distinguere da

Hegel), ma del tutto *coerentemente* con la sua pregressa spiegazione delle cose.

► **In primo luogo**, infatti, la realtà societaria, *e in specie nell'ambito della struttura economica*, consta delle **FF** del capitale, di un complesso di fenomeni reso identico alla (in pratica fatto coincidere con la) sfera dell'esperienza in cui vivono le classi sociali.

Ogni volta quindi che costruiscono le loro spiegazioni del mondo e fanno emergere dalla loro mente dati sistemi di conoscenza, i soggetti lo fanno tramite quelle **FF** (le sole che si trovino davanti ai loro occhi) e queste diventano (sono) la *stoffa di cui consta il loro pensiero, il materiale di cui è fatta la loro comprensione del concreto*. **Questo reale specifico** si trova dunque stabilmente *all'interno* della loro mente e costituisce un ingrediente essenziale di ciò che essi sanno e capiscono del mondo che li circonda (e in cui si esaurisce la loro esperienza).

All'opposto di quanto, sulla scia degli enunciati dei classici, il marxismo storico (Althusser incluso) ha sempre creduto, non solo non è mai esistito – *in maniera del tutto particolare nell'epoca del capitale* – alcun oggetto reale “fuori della mente”, ma quest'ultimo nemmeno può in effetti esistere, stanti le condizioni al contorno generate dal mdpc per proteggere la sua riproduzione. È quest'ultimo, in altre parole, a **vietare** la sua esistenza. Non mettere a fuoco questa sua proprietà, significa di fatto ignorare la sua più intima natura. Non solo.

Se all'inverso si credesse a quell'apocrifico “mondo esterno” e se ne facesse l'indiscusso punto di partenza dell'analisi, si ricadrebbe in pieno nell'ideologia degli economisti (specchio degli interessi di fondo del

capitale) e si finirebbe col fare il loro gioco, assecondando per di più col nostro consenso il loro inganno a nostro solo danno⁴⁴⁰!

► D'altronde, **in secondo luogo**, se con “mondo esterno” – il presunto oggetto “fuori della mente” additatoci prima da Marx – si intendesse il complesso dei dati d'esperienza e i dati di fatto del reale tangibile, *e ancor più se ci si riferisce alla società piuttosto che alla natura*, il quadro d'insieme dell'affaire cambierebbe ben poco.

Anche in questo caso infatti il mondo sociale emergente dalla sua storia pregressa rimarrebbe comunque un prodotto, complesso quanto si vuole, dell'agire umano, con una *natura identica* a quello che gli uomini comunitari (le società precedenti) hanno fatto nel passato, senza differire in sostanza – ovvero in ragione della stessa stoffa di cui consta e con la quale viene disegnata la trama del reale – da queste sue origini.

È infatti venuto alla luce del sole attraverso i suoi discontinui processi di sviluppo ed è diventato un determinato stato di cose (una specifica formazione economico-sociale) emergendo dal più intimo seno delle condotte d'insieme delle classi sociali del tempo, dall'interno di queste ultime, e quindi per specie o per genere vi appartiene, anche se ha le

⁴⁴⁰ Se ogni presupposto, e quindi anche l'apparente “mondo esterno” della realtà sociale, nell'ambito della società contemporanea è in verità come si è visto un risultato del capitale, pretendere di poter fare di quel contesto un oggetto esistente “fuori della mente” significa solo prendere fischii per fiaschi e scambiare una conseguenza (di qualcosa che tra l'altro rimane non spiegato e quindi ignoto) per la sua causa, un effetto complesso per la sua più intima ragione d'essere, andando a parare solo in un clamoroso *qui pro quo* per molti versi letale, subordinandosi da soli alla sottile logica del mdpc, a cui si rimarrà dunque sempre subalterni, senza mai poterne svelare la più autentica essenza. Precisamente quello che è successo a tutto il marxismo storicamente esistito, i cui pozzi (concettuali) sono stati avvelenati dal cosiddetto “materialismo ontologico”: per una critica di questo fatale stereotipo cfr. *La logica versatile del capitale*, già citato.

sembianze di un oggetto “al di fuori” dell’intelletto (e mai apparenza societaria fu sia più ingannevole, sia più funzionale al capitale).

Quando un soggetto, singolo e no, lo osserva, non scruta quindi alcun universo esterno alla mente, ma si mette in realtà allo specchio di se stesso sotto forma di società determinata. In altri termini, l’effetto, un certo mondo societario, consta della stessa stoffa di cui è fatta la sua causa e non può dunque in alcun modo essere considerato né esistente fuori di quest’ultima, né a maggior ragione indipendente da essa, né ancor meno ad essa anteposto, in quanto all’inverso proviene o emerge precisamente da quella sua fonte ed è fatto della sua stessa natura.

Scolio

Paradossalmente, l’inesistenza di ogni e qualunque contesto ‘esterno’ (mondo, realtà, natura, società, ragione) ci è dimostrata anche da un altro fatto conclamato. Quando infatti la “materia prima” da cui si comincia consta di “astrazioni” e quindi ad es. della stoffa ideologica degli economisti, questo ‘presupposto’ di partenza non può in alcun caso costituire un mondo ‘fuori’ della mente e indipendente da quest’ultima.

Ciò è reso impossibile ed è persino vietato dalla sua stessa sostanza e quintessenza, e che è fatta di pensiero, di concetti, di complessi d’idee e di categorie dei nostri sistemi di conoscenza, un variegato set di materia cognitiva proveniente da pregressi processi di formazione afferenti al cervello che pensa, un set emerso dunque da questo suo passato onirico, ma comunque composto di ingredienti logici, di ‘icone’ intellettuali per definizione *interne alla mente* e frutto delle sue attività neuronali più intime.

D'altro canto, se si prescinde per un momento da questi fatti, ma forse più propriamente: *a causa loro*, non si poteva certo chiedere agli economisti, classici o meno, di fuoriuscire dai loro interessati sistemi di pensiero, giacché questi ultimi erano in fin dei conti identici alla loro ideologia, che secernevano quindi in modo naturale dai loro intelletti come un gasteropode il suo muco. Sarebbe stato come chiedere ad un marxista accademico (al moderno 'marxismo della cattedra') di criticare il sistema degli atenei a cui è intraneo e di cui vive. Per quanto se ne sia una insignificante parte integrante, si potrà mai mettere in discussione il sistema se *si è* il sistema?

► **In terzo e ultimo luogo**, *mutatis mutandis* la stessa cosa avviene del resto per l'universo fisico. Se noi siamo la sua personificazione biologica e un'incarnazione fenotipica (senziente) della sua esistenza, esso non sta fuori di noi, né è indipendente dalla nostra mente, giacché sia quest'ultima sia la nostra specie **sono quella realtà** sotto forma di soggetto umano, di organismo vivente, di comunità societaria anche. *La nostra natura non differisce in nulla da quella ragion d'essere: siamo cioè fatti entrambi della stessa materia cosmica* (Max Tegmark).

Non c'è niente di esterno in questa più intima relazione parentale, non più di quanto i nostri sogni siano fuori della mente che li partorisce e nel cui grembo si sviluppa e cresce su se stesso il nostro mondo onirico. E questo anche a voler prescindere da Schroedinger, da Poincaré e da tutti gli altri grandi tenori dell'Occidente, dalla scienza nel suo complesso si potrebbe dire.

Preso atto di questo insieme solidale di circostanze, è chiaro che quando sostiene che «la moderna società borghese» deve sempre essere considerata – «*come nella realtà così nella mente*» – un oggetto «già dato» della nostra analisi, Marx finisce con l’asserire una tesi completamente destituita di fondamento e che ha solo totalmente fuorviato tutti coloro, marxisti e no, che sin dal 1939-41, quando furono pubblicati a Mosca i *Grundrisse*, l’hanno presa per oro colato.

Oltretutto, Marx qui ha torto e il suo enunciato non corrisponde in alcun modo all’effettivo stato delle cose, oltre che a causa del suo carattere paradossale e dei rompicapo emergenti dal suo foro più intimo, proprio in ragione dei ben più sofisticati argomenti presenti, *par dessus le marché*, in altre parti ancora degli stessi *Grundrisse* e del medesimo *Capitale*.

Del resto, contestandogli quell’addebito tanto non si fa altro che tenere nel debito conto e prendere sul serio la natura complessa del suo stesso pensiero, per niente lineare e ancora in divenire all’epoca, quanto si tiene solo fede ad uno dei suoi più famosi epigrammi, secondo il quale «non si può giudicare un uomo dall’idea che egli ha di se stesso»⁴⁴¹ (del suo sistema di concetti ad un dato momento della sua vita, in questo caso)⁴⁴².

⁴⁴¹ K. Marx, *Per la critica dell’economia politica*, cit., p. 957.

⁴⁴² Il fatto è che alle spalle delle sue tesi del 1857 si staglia l’ombra del grande Hegel, dal quale Marx credeva di potersi (illusoriamente) differenziare con quel set di principi: **(i)** mondo esterno, **(ii)** reale indipendente, **(iii)** oggetto già dato e presupposto. D’altronde, non bisogna dimenticare il fatto che qui Marx rispecchiava o ricalcava anche un classico cliché scientifico del tempo: il presunto *realismo fisico* nella versione della scienza ottocentesca di cui allora aveva cognizione e che al tempo dominava incontrastato in tutto l’Occidente, stereotipo che poi nel corso del Novecento e oltre diventerà il cosiddetto “materialismo ontologico” di non poche tendenze della

D'altro canto, anche se si volesse prescindere da tutto quanto precede, e non si può, non è che Marx ci abbia fatto mancare le occasioni di notare le sottili evoluzioni del suo pensiero. Confrontato ad es. con la *Introduzione* del 1857, il *Poscritto alla seconda edizione del Capitale* del 1873, ben sedici anni dopo i *Grundrisse*, la distinzione rispetto ad Hegel (uno spettro filosofico che ha accompagnato l'intera vita si può dire di Marx!) viene connotata in maniera ben diversa.

Adesso, a differenza di Hegel che «trasforma il processo del pensiero in soggetto indipendente» e ne fa «il demiurgo del reale», per Marx le cose stanno così: «Per me l'elemento ideale [das Ideelle] non è altro che l'elemento materiale [das Materielle] trasferito e tradotto nel cervello degli uomini»⁴⁴³.

I processi di conoscenza attivati per “trasferire e tradurre” i dati d'esperienza nella mente, non sono per niente equivalenti, ora, alle precedenti distinzioni. Qui Marx non menziona più un “mondo esterno”, “indipendente” e “già dato” come premessa dell'analisi. Ciò è persino logico vista tutta l'acqua passata sotto i ponti e soprattutto se teniamo presenti le scoperte di Marx venute in primo piano e precisatesi nel frattempo in quel lungo intervallo cronologico.

Nondimeno, anche se si volesse fare a meno delle sottili *nuance* venute alla luce dal confronto tra i due testi, se le categorie di Marx – quel reale «già dato» e «presupposto» da ritenere «saldo nella sua autonomia

fisica e di numerose sue scuole, compresa quella marxista di Marcello Cini. In merito si veda il mio *Stereotipi letali*, 2014, già citato.

⁴⁴³ K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 18.

fuori della mente» che ci è stato presentato dalla *Introduzione* del 1857 – avevano l'intenzione di contrapporsi al presunto metodo hegeliano, hanno però anche una loro fonte primaria di cui seguivano al tempo le orme, fonte ignota e perciò anche ignorata more solito dal marxismo storico e anche naturalmente da Althusser (lo vedremo tra poco).

Le tre presunte proprietà in questione del reale *societario* discendono infatti in linea retta, tanto da esserne in pratica un ricalco, dal cosiddetto realismo fisico della scienza ottocentesca classica, da cui Marx le mutua senza rendersi conto dei rompicapo e dei depistaggi che si portano dietro come una chiocciola il suo guscio, e che per contro inoculano nel pensiero di chiunque le assuma come proprio repère. Ma di tutto ciò più avanti.

D'altronde, anche se si prescinde da tutte queste ultime constatazioni, quello che ora sappiamo è più che sufficiente per capire a quali lidi approdino i fatti finora accertati e documentati e che cosa rimanga di tutte le distinzioni di Althusser finora incontrate.

Se infatti prima erano uscite di scena la surdeterminazione, la Sadot, la presunta “grande legge” della disuguaglianza delle contraddizioni e quant'altro, adesso sono del pari andati in fumo anche sia “il tutto complesso da-sempre-già-dato” e “presupposto”, sia il reale al di fuori della mente, sia il suo presunto carattere indipendente dall'uomo. In pratica, l'intero set di enunciati posto da Althusser alla base della sua interpretazione (di Marx e della società del capitale) si è dissolto nel nulla. Non a motivo di cause esterne o estranee alla sua natura, ma in ragione diretta, all'opposto, della stoffa di cui era fatto. Non solo.

Come si è visto, per i suoi scopi Althusser ha gravemente alterato persino la lettera del testo marxiano, senza per di più rendersi conto dei paradossi che nascevano, copiosi, dalla sua surrettizia interpolazione e che lo avrebbero portato solo in numerosi vicoli ciechi, imprigionandolo in un labirinto di nonsense senza via d'uscita alcuna.

D'altronde, giusto per spargere nuovo sale su tali suoi esiti, il filosofo parigino al suo ignaro lettore ha poi anche presentato la sua gratuita epentesi come una caratteristica *oggettiva* del mdpc, andando così a parare solo in un'altra surreale deformazione aggiuntiva dell'effettivo stato delle cose, spalmando sulla sua modifica originaria un nuovo strato completamente falso anch'esso.

Come abbia fatto Althusser ad approdare, scientemente o senza saperlo, a questi lidi *à l'envers*⁴⁴⁴ non è dato sapere con certezza anche se lo si può immaginare⁴⁴⁵, ma resta il fatto che dapprima ha arbitrariamente mutato la lettera del testo di Marx (come si è visto, riteneva persino, all'inverso, di averne «letteralmente» seguito la scia) e ha poi reso un *suo* artefatto un carattere obiettivo del reale! Inutile dire che per contro ha ricevuto da questi suoi due illeciti atti solo letali contraccolpi (e non avrebbe dovuto consumarli prima di tutto, né potuto del resto se avesse avuto sentore del vaso di Pandora che stava aprendo con la sua “correzione”).

⁴⁴⁴ Si veda ad es. quanto Althusser sostiene nel suo *Freud e Lacan*, cit., p. 152 (corsivo mio): «Mi sono ispirato direttamente e addirittura letteralmente a Marx». Semplicemente surreale.

⁴⁴⁵ A vero dire lo si sa: aveva bisogno di far corrispondere tutto quanto **al principio d'esistenza e di materialità** (*Leggere il capitale*, cit., pp. 93-96), il quale poi gli serviva per rendere oggettiva la lotta di classe a dispetto della sua natura politica e farne poi il fondamento della struttura, da cui poi a sua volta poter prendere le mosse per teorizzare la surdeterminazione...e tutto il resto.

Nondimeno, si scalano nuove vette ancora di questo paesaggio surreale non appena si fa mente locale al modo in cui Althusser ha interpretato le famose “astrazioni” dell’economia politica esaminate in precedenza.

Come si è visto, Marx aveva connotato le categorie degli economisti in maniera abbastanza univoca e le aveva considerate «determinazioni generali astratte comuni più o meno a tutte le forme di società»⁴⁴⁶, concetti talmente generici e aspecifici da rivelarsi “privi di senso” e che di fatto “non significavano nulla”, giacché con essi non era possibile comprendere “nessun livello storico concreto della produzione” societaria.

I ferri del mestiere degli ideologi del capitale, anzi, erano così indeterminati e talmente superficiali da constare, lo si ricorderà di sicuro, solo di “piatte tautologie”, di “trivialità”, di “insulsaggini”, persino di “assurdi”, tutti ingredienti che poi culminavano nel duplice mondo alla rovescia della logica senza tempo di cui si è detto (nella metamorfosi vale a dire di un prodotto storico in un dato della natura e del capitale in una istituzione “eterna” della società)⁴⁴⁷.

⁴⁴⁶ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*, I, cit., p. 36.

⁴⁴⁷ Nei «migliori compendi di economia politica», spiegava Marx nel 1863, è facile trovare una presentazione del processo lavorativo come «processo eterno svolgentesi fra l’uomo e la natura in generale, indipendentemente da qualunque particolare forma storica». Ben presto ci si rende conto però che questo «è un metodo molto comodo per dimostrare l’eternità del modo di produzione capitalistico, ovvero per fare del capitale *un elemento naturale immutabile* dell’esistenza umana». Poiché nell’ideologia degli economisti «gli elementi generali del processo lavorativo [la terra, il capitale, il lavoro] sono indipendenti da qualunque sviluppo sociale dato, e sia il mezzo che la materia del lavoro, formati in parte di prodotti di lavoro precedente, recitano la loro parte in ogni processo lavorativo in tutti i tempi e in qualunque circostanza», ecco che «ho bell’è *dimostrato* che l’esistenza del capitale è una legge naturale eterna della produzione umana» (K. Marx, *Capitolo VI inedito*, cit., pp. 29-30).

Quando prende in considerazione invece i loro «concetti generali», la prima cosa che Althusser fa è di definirli «materia prima»⁴⁴⁸ di ogni successiva analisi, come se l'attività della mente lavorasse «sempre su concetti esistenti (*Vorstellungen*), preliminari»⁴⁴⁹ e li trasformasse poi all'interno del pensiero, facendoli passare da un loro presunto iniziale status ideologico (=non scientifico) al rango di conoscenza vera e propria.

Benché qui Althusser avesse come proprio bersaglio polemico la concezione empirista⁴⁵⁰ della conoscenza, in cui le categorie venivano direttamente «estratte»⁴⁵¹ dal mondo senza passare attraverso alcun processo di pensiero (come se la loro comprensione fosse un mero ricalco dell'oggetto reale e quindi identica in sostanza a quest'ultimo)⁴⁵², la sua critica di tale scuola va subito fuori bersaglio e fallisce i suoi intenti.

Infatti le “astrazioni” dell'economia politica classica che a parere del marxista parigino avrebbero dovuto rappresentare la ragion d'essere del loro MESCO⁴⁵³, non costituivano altro come sappiamo che una “materia prima” inutilizzabile sin dall'inizio, tramite cui non sarebbe mai stato (né sarà mai) possibile costruire alcuna conoscenza effettiva di alcunché. Da presupposti paradossali (quali quelli, interessati tra l'altro, degli economisti) seguono sempre e solo conclusioni insensate, *non*

⁴⁴⁸ L. Althusser, *Per Marx*, cit., pp. 161-170

⁴⁴⁹ Ibidem, p. 162.

⁴⁵⁰ Id., *Leggere il capitale*, cit., pp. 95-96.

⁴⁵¹ Ibidem, p. 94.

⁴⁵² Cfr. ibidem, p. 44.

⁴⁵³ Cfr. ibidem, p. 94: «Il metodo che parte da astrazioni semplici per produrre in un “concreto-di-pensiero” la conoscenza del reale, “è manifestamente il metodo scientifico corretto”, quello dell'economia politica classica, di Smith e Ricardo. *Formalmente non v'è niente da ridire di fronte all'evidenza di questo discorso*» (ultimo corsivo mio).

comprensione del reale (tanto più poi se quest'ultimo è la società del capitale, non un qualunque concreto, e comunque si è visto che persino la realtà fisica non può essere resa identica ai fenomeni, al mondo dell'esperienza e dei test sperimentali).

Chiaramente, con la sua enfasi sulla conoscenza che prendeva forma all'interno del pensiero Althusser avrebbe voluto prendere le distanze da ogni ideologia che metteva in contrapposizione le categorie della mente al concreto⁴⁵⁴: il pensiero, al contrario, non è opposto al mondo materiale⁴⁵⁵, in quanto è invece indispensabile per poterne spiegare la natura. Nondimeno, il fatto è che nessuna «reale discontinuità qualitativa»⁴⁵⁶ tra materiale di partenza e approdo dei processi di conoscenza avrebbe mai potuto vedere la luce, data la letale natura preliminare di quella specifica “materia prima” (ovvero il mondo *à l'envers* degli economisti).

Vista la stoffa di cui quest'ultima constava, nessuna “rottura epistemologica”⁴⁵⁷ avrebbe mai potuto emergere tra inizio e conclusione (provvisoria) della cosiddetta “pratica teorica”, nemmeno se quest'ultima veniva interpretata come un processo di sviluppo connotato da «mutamenti e ristrutturazioni», da «trasformazioni reali»⁴⁵⁸ degli ingredienti (concettuali) di partenza. Oltretutto, Althusser ha qui completamente ignorato quanto Marx ci ha invece spiegato a chiare lettere in merito

⁴⁵⁴ Cfr. id., *Per Marx*, cit., p. 164, p. 169.

⁴⁵⁵ Cfr. id., *Leggere il capitale*, cit., p. 43.

⁴⁵⁶ id., *Per Marx*, cit., p. 166.

⁴⁵⁷ Cfr. id., *Leggere il capitale*, cit., p. 96; id., *Per Marx*, cit., p. 163.

⁴⁵⁸ id., *Per Marx*, cit., p. 166.

all'effettivo significato delle “astrazioni” degli economisti⁴⁵⁹, così come del resto non ha mai avuto contezza della più intima natura problematica della *Introduzione* del 1857 (un testo né semplice, né sempre coerente, quindi complesso).

Che non ne avesse alcuna idea, e che di conseguenza non gli fosse nota per niente chiara la sofisticata natura del mdpc, ci è dimostrato dal fatto che Althusser ha ogni volta preso le mosse dal presunto mondo “già dato” e “presupposto”, per di più presentato more solito – sulla scia, è vero, dello stesso Marx del 1857⁴⁶⁰ – come un «oggetto reale fuori del pensiero»⁴⁶¹, e lo ha sempre considerato un fondamento indubitabile dell'intelletto (anteponendolo a tutto quanto e quindi *vietandosi da solo qualunque sua futura messa in discussione*).

Se all'ideologia empirista si era contrapposta l'attività della mente, per contro il filosofo francese, «da materialista»⁴⁶² (così almeno egli si immaginava), ha creduto di potersi distinguere da Hegel e dal suo presunto idealismo speculativo (convinzione anche questa mutuata dal Marx del 1857, fondamentalmente) precisamente con quel set di tesi⁴⁶³, senza

⁴⁵⁹ «Ho dato alle astrazioni», dice Althusser, «lo statuto dell'ideologia», il carattere «di una materia prima puramente ideologica» (*Freud e Lacan*, cit., p. 153).

⁴⁶⁰ Cfr. id., *Leggere il capitale*, cit., p. 93: «Il capitolo III dell'*Introduzione del 1857* può effettivamente essere considerato il *Discorso sul metodo* della nuova filosofia fondata da Marx. È in effetti l'unico testo che contiene – nel contesto di una analisi delle categorie e del metodo dell'economia politica – gli elementi per fondare una teoria della pratica scientifica e quindi una teoria delle condizioni del processo di conoscenza»

⁴⁶¹ Id., *Freud e Lacan*, cit., p. 154.

⁴⁶² Ibidem.

⁴⁶³ Cfr. ibidem, p. 153: «Ciò che mi affascinava [nella *Introduzione del 1857*] era la duplice opposizione radicale di Marx all'empirismo e a Hegel. Contro l'empirismo, Marx sosteneva che la conoscenza non va dal concreto all'astratto, ma dall'astratto al concreto, e tutto ciò avviene,

rendersi però conto neanche in questo caso delle letali conseguenze insite nelle sue premesse ed emergenti dal loro seno più intimo.

Nella misura in cui infatti si scopre che quel “punto di partenza” non è affatto un mondo “già dato”, va in fumo anche *ogni distinzione* tra oggetto reale e concreto di pensiero, circostanza che terremota dalle fondamenta una prima volta l’intera concezione althusseriana, determinandone il crollo.

D’altronde, quest’ultima si vede privata una seconda volta di qualsiasi *ubi consistam* non appena ciò che viene incorporato nei nostri processi di conoscenza è la “materia prima” degli ideologi del capitale, le famose “astrazioni” degli economisti (classici o no), che in questo caso finiscono col colonizzare coi loro insidiosi significati o logica *à l’envers*, inclusa l’apologia del mdpc, il corpo ospite (ovvero il sistema d’idee in cui vengono accomodate). Ma non è ancora finita.

Paradossalmente, infatti, nella misura in cui la natura anteposta del reale, avendo perduto la sua aura ontologica, si rivela essere solo *un assunto* dell’osservatore, un *postulato* della mente soggettiva, finisce

secondo le parole di Marx, “nel pensiero”, mentre l’oggetto reale, che dà luogo a tutto il processo, esiste al di fuori della conoscenza. Contro Hegel, Marx sosteneva che il processo dall’astratto al concreto non è produzione del reale, ma solo della conoscenza di esso. E ciò che mi affascinava in tutta questa esposizione era *il fatto che si cominciava dall’astratto*». A vero dire, in quest’ultimo enunciato in particolare, Althusser mente tanto al lettore quanto a se stesso, giacché nell’ambito dei processi di pensiero il suo effettivo *starting point* è un altro: precisamente quel mondo reale presupposto – a cui spetta una sorta di “primato ontologico” rispetto alla ragione umana – che come lui stesso ci ha fatto sapere “sostiene **tutte** le tesi marxiste sulla conoscenza” e costituisce la ragione d’essere della loro esistenza. D’altronde, ma questo Althusser non lo sapeva (e se lo avesse scoperto molto probabilmente l’avrebbe taciuto, visto che tutto gli si sarebbe dissolto nel nulla sotto gli occhi), poiché è una creatura onirica della mente, anch’esso tutto è meno che una realtà materiale e oggettiva. Tuttavia, come diceva il barman di *Irma la dolce*, questo è un altro discorso.

anche con l'andare in fumo *ogni significativa distinzione* tra idealismo e materialismo e quest'ultimo si trova a diventare solo una variante del primo.

Se Hegel, nella misura in cui faceva emergere l'universo da una sorta di illusoria *creatio ex nihilo* di stampo logico, era in fin dei conti – in buona sostanza – un teologo mascherato da filosofo, a sua volta Althusser, a sua insaputa e persino contro la sua volontà, si è rivelato essere solo un marxista teologo, o viceversa (se vi pare), confermando così quanto dietro ogni apparente materialista occhieggi quasi sempre la fede e di sicuro una mente onirica (cosa che da tempo, proprio in Francia, Thom aveva spiegato a chi si interessava di scienza)⁴⁶⁴.

La vera e propria chiave di volta di tutto il labirinto intellettuale costruito da Althusser intorno alla sua impresa, il “principio motore” di tutto quanto – tanto architrave del suo sistema d'insieme, quanto causa della rovina di quest'ultimo –, è naturalmente il suo famoso “principio d'esistenza e di materialità” formulato già nel 1965 (ma pedissequamente mutuato dai classici da autentico loro epigono, e proveniente quindi direttamente dalla storia originaria del marxismo).

Secondo l'intellettuale parigino, infatti, al centro dell'intera concezione filosofica e scientifica di Marx, e quindi anche della sua analisi del mdpc, vi sarebbe una tesi fondamentale: «La tesi materialistica della priorità del reale sul suo pensiero, poiché il pensiero del reale presuppone

⁴⁶⁴ Cfr. R. Thom, *Prédire n'est pas expliquer*, Eshel, Paris, 1990, p. 87.

l'esistenza del reale indipendentemente dal suo pensiero (il reale “*rimane sia prima che dopo, saldo nella sua autonomia fuori dalla mente*”)»⁴⁶⁵.

Con cotanti argomenti, e senza rendersi conto del più intimo tratto paradossale dei suoi enunciati, perfino avverso ai significati attribuiti loro, sorprende poco che poi Althusser abbia reso equivalente il mondo sociale all'essere (credendo con ciò, tra l'altro, di confutare Hegel!)⁴⁶⁶, andando solo incontro all'ennesima mistificazione, ad una *impossibile* identità.

Quando mai, in virtù di quale recondito miracolo laico, il prodotto di una discontinua storia pregressa avrebbe potuto diventare il sostrato ontologico del mondo? Se nemmeno nella scienza la realtà fisica ha un tale status, come avrebbe potuto averlo un'istituzione contingente e storicamente vincolata come la società? Pare davvero incredibile che non ci si rendesse conto di questi divieti e si continuasse imperterriti a postulare quella apocrifia simmetria.

D'altro canto, il “principio di materialità” in causa, oltre a trovare le sue origini nel pensiero dei classici e a rappresentare per un filosofo marxista come lui una sorta di totem intellettuale, era letteralmente indispensabile ad Althusser per poter sostenere tutte le sue tesi sull'oggettività della lotta di classe, sul primato della struttura – con la lotta politica come suo motore – rispetto alla sovrastruttura, sulla surdeterminazione, sulla “grande legge” delle contraddizioni disuguali, e via dicendo. Non ne poteva fare a meno insomma, e anche se ne avesse scoperto la natura inverosimile e che lo rendeva un colabrodo, lo stesso

⁴⁶⁵ L. Althusser, *Leggere il capitale*, cit., p. 93.

⁴⁶⁶ Cfr. id., *Per Marx*, cit., p. 167.

non avrebbe potuto in alcun modo metterlo in discussione o ripensarne la natura, a meno naturalmente di non mandare a gambe all'aria tutta la sua impresa filosofica e politica.

Visto che il suicidio è contro natura (Marx), Althusser non avrebbe mai potuto arrivare a questi estremi, neanche se avesse voluto (neppure d'altronde avrebbe potuto volerlo, giacché non ha mai avuto cognizione del più intimo carattere surreale del suo caposaldo, considerato al contrario un dogma o articolo di fede del materialismo). D'altro canto, non appena è collassato sotto il peso delle sue insostenibili contraddizioni, ha trascinato nel suo crollo anche tutti gli altri piani dell'edificio costruito sopra quelle fondamenta di argilla.

D'altronde, giusto per rendersi conto dell'effettivo stato delle cose, è bene tener presente alla mente il fatto che, contrariamente a quanto pensava Althusser, del resto sulla scia di quanto gli aveva fatto credere lo stesso Marx, era di fatto altamente dubbio e persino impossibile, a ben vedere, che il MESCO potesse essere davvero l'effettiva chiave di lettura del reale dell'economia politica (dell'*ideologia* economica).

Tale possibilità è anzi certamente destituita di fondamento. Per un verso perché dipendeva strettamente da tutte le precondizioni viste in precedenza, alcune sicuramente false, altre decisamente inverosimili, altre ancora ignote ai più all'epoca. Per l'altro verso, perché la stoffa di cui era fatto il pensiero degli economisti era comunque quello che era, vale a dire un tessuto di enunciati senza logica alcuna e che constava anche di imposture belle e buone.

Quando del resto sottolinea il fatto che le categorie del nostro ingegno esprimono solo «modi d'essere», date «determinazioni d'esistenza» e «spesso soltanto singoli lati» di una determinata realtà, Marx ci invita a dubitare persino delle nostre stesse analisi, a fronte del carattere storicamente specifico della società borghese (un oggetto sicuramente di non facile decifrazione, visti i potenti meccanismi che lo proteggono).

In effetti, i concetti, le idee dell'intelletto, le forme della ragione, i diversi “mattoni” dei nostri sistemi di conoscenza, insomma le icone della mente che leggono e interpretano il mondo umano ed economico-sociale per tentare di renderselo intelligibile, se teniamo fede a quanto Marx ci ha additato, possono essere spesso unilaterali, condizionati e incompleti, parziali e a senso unico.

Sicuramente tali erano le “astrazioni” degli economisti prima prese in esame, fuorvianti e con una loro spiccata tendenza alla mistificazione del reale stato delle cose. È precisamente per questa ragione, dice Marx, che una «scienza storica e sociale» – e in particolare, in questo contesto, quella “economica” – «*dal punto di vista scientifico* non comincia affatto nel momento in cui se ne comincia a parlare come tale»⁴⁶⁷.

È chiaro che anche da questo ennesimo punto di vista la tesi di Althusser va in fumo da sola, così come del resto svanisce nel nulla

⁴⁶⁷ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, cit., pp. 33-34; corsivo mio. In questi enunciati, a ben vedere le cose, vi è in effetti una sorta di autocritica ante litteram di Marx o una sua smentita a futura memoria da parte di se stesso. Egli infatti emenda o corregge da solo allora una sua posteriore convinzione, quella che presenterà l'economia politica dell'epoca come una scienza, l'unica vera scienza sociale del tempo: in merito cfr. *Per la critica dell'economia politica*, cit., pp. 956-960.

l'apparente coincidenza del MESCO con "il salire dall'astratto al concreto" (ammesso e non concesso che Marx a sua volta intendesse riferirlo alla pratica degli economisti, e non avrebbe potuto; d'altra parte se l'ha fatto si è contraddetto).

Si noti poi anche un altro fatto. Quando in un altro passaggio della sua argomentazione sostiene che «il cammino del pensiero astratto sale dal più semplice al complesso»⁴⁶⁸, Marx non sta affatto parlando questa volta dell'economia politica né della logica di quest'ultima, ma sta semplicemente riassumendo le *sue* considerazioni, sta facendo una sintesi della *sua* analisi, quella che riguardava la possibile esistenza storica o meno di «categorie semplici» come il denaro ad esempio⁴⁶⁹.

D'altro canto, Althusser finisce con l'incorrere un'altra volta nella confutazione di se stesso non appena enuncia la tesi che avrebbe invece voluto corroborare (un effetto tipico della *love*, quando questa si esercita con eccessiva nonchalance). Precisamente come in questo caso:

«Il processo di produzione di un oggetto reale, di una totalità concreta-reale (per esempio una nazione storicamente data) si sviluppa interamente nel reale e si

⁴⁶⁸ Ibidem, p. 29.

⁴⁶⁹ Cfr. ad es. ibidem: «Le categorie semplici sono espressioni di rapporti in cui il concreto meno sviluppato può essersi realizzato, senza aver ancora creato il rapporto o la relazione più complessa che è espressa idealmente nella categoria più concreta; mentre il concreto più sviluppato conserva quella stessa categoria come un rapporto subordinato. Il denaro può esistere ed è storicamente esistito prima che esistessero il capitale, le banche, il lavoro salariato, ecc. In questo senso si può quindi dire che la categoria più semplice può esprimere i rapporti predominanti di un insieme meno sviluppato oppure i rapporti subordinati di un insieme più sviluppato; rapporti che storicamente esistevano già prima che l'insieme si sviluppasse nella direzione che è espressa in una categoria più concreta».

effettua secondo l'ordine reale della genesi *reale* (l'ordine di successione dei momenti della genesi *storica*)»⁴⁷⁰.

Althusser avrebbe voluto servirsi di questo enunciato a prima vista realista per distinguere oggetto concreto e oggetto di pensiero, per differenziare la materia sociale che prende forma «nell'ordine della genesi storica reale» da ciò che «si sviluppa interamente nella conoscenza», in modo da non confondere (e ancora meno rendere identici) ambiti e livelli di realtà che occupano «posti completamente diversi»⁴⁷¹ nel sistema del mondo e dei nostri sistemi di conoscenza.

D'altro canto, l'apparente distinzione in causa, se nelle intenzioni avrebbe dovuto avversare contestualmente tanto l'empirismo quanto l'idealismo hegeliano e alzare una barriera insuperabile contro entrambi, svanisce invece nel nulla non appena si fa mente locale ai due Convitati di pietra che le siedono a fianco nella tavola filosofica apparecchiata da Althusser.

Infatti, per quanto possa sembrare in contrasto persino col buon senso dell'esperienza comune, tanto la sua arbitraria e illegittima epentesi (quel suo reale esistente “da sempre”), quanto il suo parallelo “principio di materialità” (PRIMA) riferito in particolare alla società, finivano col vietare qualunque divenire storico e quindi facevano sparire dalla scena qualsiasi sviluppo del tempo, rendendo perciò persino impossibile l'emergere di alcunché di nuovo e di diverso dal passato delle formazioni economico-sociali precedenti (d'altronde, nella misura in cui spariva

⁴⁷⁰ L. Althusser, *Leggere il capitale*, cit., p. 42.

⁴⁷¹ Tutti i passi citati ibidem, pp. 41-42.

qualunque cronologia non rimaneva più niente: né società di sorta, né loro qualsivoglia evoluzione, né realtà di nessun tipo).

Inutile dire che tali esiti ricalcano tra l'altro alla lettera l'ideologia astorica degli economisti e appaiono quindi come una loro *longa manus* postuma sin dentro il marxismo, mettendo tra l'altro capo ai loro stessi risultati fuorvianti e generando perciò dal loro seno solo effetti tossici per il corpo ospite.

Una conseguenza oltremodo paradossale e financo surreale di tale stato delle cose, è data inoltre dal fatto che la scomparsa virtuale di ogni "genesi storica", oltre a mandare in fumo la distinzione tra regno del reale e dominio della mente, fa sparire anche quell'oggetto di pensiero che secondo Althusser avrebbe invece dovuto prendere forma e svilupparsi "interamente nella conoscenza".

Poiché i due poli della coppia *simul stabunt, simul cadent*, scomparso l'uno svanisce nel nulla anche l'altro. E così il marxista francese, invece di corroborare i propri distinguo mediante i significati attribuiti loro, tramite precisamente questi ultimi finisce solo col mettere involontariamente capo al loro dissolvimento, non a motivo, sia chiaro, di ragioni estranee o avverse alla loro natura, bensì a causa precisamente di quest'ultima.

D'altronde, tutti gli approdi paradossali all'estremo in questione, se emergono dal cuore stesso dell'argomentazione althusseriana e si presentano quindi come un frutto conseguente della sua natura, finiscono anche d'altra parte con l'ignorare e fare piazza pulita di alcuni preziosi suggerimenti dello stesso Marx, presenti negli stessi *Grundrisse*.

Uno dei più fondamentali e dirimenti era (ed è ancora oggi) il seguente: «Non è necessario, per enucleare le leggi dell'economia borghese, scrivere *la storia reale dei rapporti di produzione*»⁴⁷². Non perché ovviamente ciò sia superfluo o perché il capitale non abbia attraversato un suo lungo periodo di gestazione e di discontinua formazione nel passato dell'Occidente⁴⁷³, bensì per un'altra essenziale ragione:

«Sarebbe inopportuno ed erroneo disporre le categorie economiche nell'ordine in cui esse furono storicamente determinanti. La loro successione è invece determinata dalla relazione in cui esse si trovano l'una con l'altra nella moderna società borghese, *e che è esattamente l'inversa* di quella che si presenta come loro relazione **naturale** o *corrisponde alla successione dello sviluppo storico*»⁴⁷⁴.

Come dovrebbe essere evidente, sono molte, e tutte basilari, le avvertenze che Marx ci addita in questo denso passaggio del suo pensiero. Le si può tuttavia compendiare in quattro spartiacque fondamentali. I seguenti in particolare:

⁴⁷² K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, cit., p. 81.

⁴⁷³ D'altronde, giusto per dire dei vincoli posti dalle circostanze, si può fare la storia complessa della nascita del mdpc solo se prima si tengono presenti le distinzioni additate, senza le quali non si può comprendere che cosa è realmente avvenuto all'interno e nel corso del suo originario processo di formazione. La storia del capitale che emerge dal suo passato non è una storia qualunque, né è un semplice processo di accumulo di dati, di fenomeni sociali che si possano addizionare.

⁴⁷⁴ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, cit., p. 35 (corsivo e grassetto miei). Così, in questa stessa pagina, prosegue il passo: «Non si tratta della posizione che i rapporti economici assumono storicamente nel succedersi delle diverse forme di società ed ancor meno della loro successione "nell'Idea" (Proudhon), che non è che una rappresentazione nebulosa del movimento storico, ma della loro articolazione organica all'interno della moderna società borghese».

► in primo luogo, bisogna prendere atto del fatto che è del tutto «inopportuno ed erroneo» dare forma di sistema alle categorie economiche «nell'ordine in cui esse furono storicamente determinanti»;

► in secondo luogo, un passo falso di tal fatta è assolutamente da evitare perché in realtà la struttura dei loro rapporti nell'ambito del mdpc «è esattamente **l'inversa**» di quella che a prima vista si presenta:

- sia come «loro relazione **naturale**»,
- sia come un apparente ordinamento che sembra «corrispondere alla successione dello **sviluppo storico**».

In netta alternativa a questi due ultimi connotati – tanto a quello che pare essere un loro aspetto oggettivo indipendente dal tempo (naturale ut sic), quanto a ciò che sembra essere un ricalco dei loro cicli di formazione nel corso delle diverse epoche –, è invece indispensabile spiegare diversamente la più intima natura della struttura economica della società odierna.

Per poter capire bene quest'ultima, infatti, si deve focalizzare l'attenzione dell'analisi sulla «articolazione organica» delle sue categorie fondamentali «all'interno della moderna società borghese», non nel dominio di superficie dei fenomeni o delle sue **FF**. E questo loro sistema d'insieme gerarchico più intimo d'altronde è precisamente capovolto (*di ordine inverso*) rispetto a quel che si vede.

Se il reale del capitale appare “già dato”, è al contrario *un effetto*, se si presenta come “presupposto” è invece *un risultato*, se pare essere emerso in maniera lineare dal suo passato, come un'ulteriore evoluzione di

precedenti società, è viceversa un mondo *distinto e differente* dalla storia della sua formazione, se sembra esterno e indipendente dall'osservatore, non lo è invece per i noti motivi, se infine appare sul davanti della scena come “un dato di natura” (compendiato in forma simbolica nella ideologia “eternista” degli economisti), in effetti è solo al contrario *il prodotto* di determinati e altamente specifici processi societari (del resto non tutti immediatamente visibili, né subito comprensibili).

Questo complesso ed estremamente significativo set di segnavia, essenziale per un'analisi originale del mdpc, alla stessa altezza della sua sofisticata natura, è rimasto completamente ignoto ad Althusser ed è andato del tutto perduto nella sua interpretazione. Il filosofo francese del resto non ha mai avuto cognizione della sua esistenza, pur avendo avuto sotto gli occhi per lunghi anni il testo di Marx, non diversamente è vero da tutto la tradizione marxista del suo periodo (il che ovviamente non è un'attenuante).

Tanto per dire di come non si trattasse affatto di un'enunciazione isolata, confinata soltanto all'interno della *Introduzione* del '57, i preziosi distinguo appena visti troveranno una loro nuova sintesi anche in un'altra densa tesi dello stesso *Capitale*, non appena Marx ci additerà la nascita della *logica post festum* dei soggetti, dominante ancora oggi nel mondo contemporaneo, partorita dal duplice livello di realtà sociale istituito dal capitale col suo avvento sulla scena dell'Occidente⁴⁷⁵.

⁴⁷⁵ Cfr. id., *Il capitale*, I, cit., p. 92. Per una spiegazione dei sofisticati significati insiti in questa preziosa categoria del pensiero marxiano, spiegati per la prima volta *solo* dal grande tedesco ma bellamente ignorati dal “marxismo storico” tutto, rinvio il lettore al mio lavoro su Marx, che conto di poter pubblicare quanto prima.

Benché in questo contesto non mi sia possibile soffermarmi su un'analisi dettagliata della cruciale differenza tra storia passata e storia **contemporanea** del capitale – *la cui spiegazione si trova per la prima volta solo in Marx e in nessun'altra grande sintesi del pensiero occidentale degna di questo nome* –, è comunque *in quest'epoca spartiacque* della formazione storica del capitale che si annidano i connotati più sottili e semi invisibili ai comuni mortali del mdpc e della profonda impronta, altamente specifica, che esso ha impresso sulla società odierna.

Il carattere contemporaneo infatti della realtà societaria odierna (non un mero crinale cronologico tra le due ere) è il clivage che *distingue e differenzia* la storia pregressa del mdpc dalla sua esistenza in quanto formazione economico-sociale compiuta, giunta al termine del suo ciclo di maturazione e in grado di camminare sulle proprie gambe alla fine di un lungo periodo di transizione durato secoli, lungo un processo di sviluppo **discontinuo** e caratterizzato da **rottture** irreversibili, proprio quelle che faranno nascere una **nuova epoca** nella storia dell'Occidente, l'epoca del capitale.

11. La determinazione “in ultima istanza” nell'interpretazione di Engels e la sua lettura da parte di Althusser

Come se quanto precede non fosse stato più che sufficiente per additarci gli approdi paradossali della sua argomentazione, Althusser è riuscito a produrre un'altra surreale variante della sua interpretazione del

concetto di “determinazione in ultima istanza” (d’ora in poi: DUIS), definita d’altronde anche “principio determinante”⁴⁷⁶, e quindi della natura della “surdeterminazione”, mediante la sua lettura della famosa lettera di Engels a Joseph Bloch del 1890⁴⁷⁷. D’altronde, prendendo le mosse da un testo che è solo un fitto tessuto di nonsense, ben difficilmente avrebbe potuto approdare a risultati diversi.

Per spiegare infatti il rapporto che intercorreva tra base economica (il “fattore determinante”) e le diverse forme della sovrastruttura, e confutare così ogni forma di DECO, Engels si è servito all’epoca di un tipico argomento eclettico. A suo avviso, infatti, «l’azione e reazione reciproca» di tutte le istanze della sfera sovrastrutturale – forme politiche della lotta di classe, teorie giuridiche, concezioni filosofiche, forme costituzionali o meno di governo ecc. – avrebbe alla fine messo capo ad un contesto in cui la struttura si sarebbe comunque affermata come «elemento necessario» nella stessa «infinita massa dei casi accidentali»⁴⁷⁸ (ovvero sia «in mezzo» a questi ultimi, sia «attraverso» di essi e loro tramite: vale a dire, tanto *all’interno del loro dominio*, quanto proprio *per mezzo loro*).

Come dovrebbe essere ormai evidente dopo quello che si è appreso in tutte le pagine precedenti, già in questo semplice enunciato di partenza Engels è riuscito a concentrare uno sciame di paradossi, per di più senza averne consapevolezza, a sua insaputa insomma, e quindi senza rendersi pienamente conto degli esiti letali che ospitavano nel loro seno, i quali a

⁴⁷⁶ L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 97.

⁴⁷⁷ In merito cfr. Marx-Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1973, pp. 1242 e sgg.

⁴⁷⁸ I passi di Engels sono citati in L. Althusser, *Per Marx*, cit., pp. 97-98.

loro volta mandavano in fumo la sua analisi. Vediamoli allora uno per uno al fine di comprenderne la vera natura. Per comodità, li distinguo in tre categorie formalmente diverse (anche se come si è visto formano un solo grappolo e c'infilano solo in un ginepraio, come tra poco si avrà modo di toccare con mano):

► “casi accidentali”: con questi ultimi si deve intendere un intero sistema «di cose e avvenimenti il cui reciproco legame intimo è tanto lontano o tanto difficile da dimostrarsi che possiamo considerarlo come inesistente e trascurarlo»;

► il complesso degli effetti risultanti dall'interazione reciproca di tutti gli elementi della sovrastruttura ha natura «infinita» e consta di un numero illimitato di stati di cose⁴⁷⁹;

► infine, la base economica – ovvero la struttura, non la semplice “economia”, come più volte anche la definisce Althusser – ci è stata presentata come forza motrice «necessaria» dell'intero processo, quella che traccia «la sua strada sovrana» – la «strada regale di sua maestà l'Economia» – allo sviluppo degli avvenimenti e vi scolpisce la sua impronta «determinante»⁴⁸⁰.

Ora non vi è chi non veda il set di enunciati assurdi che è stato disegnato e messo in piedi in queste diverse ma tra loro estremamente

⁴⁷⁹ Inutile dire che questo loro carattere li rende incalcolabili e di conseguenza inconoscibili. Li condanna ad essere messi da parte, ci costringe a farne economia e a fare come se non esistessero. Surreali le conseguenze che scaturiscono da questo ennesimo stato delle cose per i summenzionati effetti.

⁴⁸⁰ Tutti i passi citati ibidem, pp. 93-98.

solidali tesi. La circostanza dovrebbe essere evidente di per sé, ma conviene comunque farne l’inventario il più possibile completo per documentare, dati alla mano come si dice, la loro letale presenza nel cuore della spiegazione engelsiana. D’altronde, tanto per dire, Althusser riuscirà persino a inasprirla. Vediamone dunque gli argomenti in questa sorta di loro sintesi:

(i) “il reciproco legame intimo” (d’ora in poi: RELI) tra “le cose e gli avvenimenti” può essere considerato “inesistente e trascurabile” perché

- “difficile da dimostrarsi” a motivo della sua complessità per il nostro intelletto e
- “tanto lontano” rispetto a noi (si noti del resto il fatto che i due impedimenti non sono del tutto equivalenti: una cosa è un oggetto arduo da spiegare per la nostra limitata ragione; un’altra ancora è un oggetto remoto – ma in che senso poi: remoto nello spazio?; nel tempo?; oppure incerto, indefinito, indeterminato ecc.? – per il quale presumibilmente ci mancano dati certi di riferimento)⁴⁸¹;

(ii) è questo duplice fatto a rendere “le cose e gli avvenimenti” un complesso di “casi accidentali” (d’ora in poi: “casa”), in cui il loro carattere aleatorio dipende quindi e deriva in definitiva da quei due limiti imposti dalle circostanze – e quindi dipendenti da condizioni di fatto insuperabili da parte del nostro intelletto, o così sembra credere e vorrebbe far credere Engels – alla loro analisi;

⁴⁸¹ In ogni caso, deliberare di fare economia del RELI è comunque un’opzione dell’osservatore, è quest’ultimo che statuisce di ignorarlo a causa della nostra imperizia e dei nostri limiti. Si tratta quindi di una decisione soggettiva arbitraria, apparentemente imposta da date circostanze e determinati dati di fatto.

(iii) d'altro canto, allo stesso tempo tali “casa” dovrebbero essere gli ingredienti (un intero mondo societario, in buona sostanza) mediante cui la loro causa “necessaria” trova il modo di mediarsi e per così dire di realizzarsi, di incarnarsi in un dato set di stati di cose di carattere empirico, divenendo così visibile per gli individui e di cui poi questi ultimi possono fare esperienza;

(iv) infatti detta causa, come si è visto, tutto in uno, per un verso è «in mezzo» a loro; per l'altro verso, «finisce per affermarsi» precisamente «attraverso» di essi: ovvero mediante l'azione e retroazione reciproca di «tutti i fattori» appartenenti alle sovrastrutture;

(v) quindi nel discorso di Engels allo stesso tempo dovremmo supporre tanto che il RELI dei “casa” sia inconoscibile e lo si possa ignorare a motivo dei due suddetti limiti (che sono poi in fin dei conti limiti dell'osservatore e del suo intelletto finito), quanto che detto RELI sia comunque la ragion d'essere della loro esistenza e quest'ultima il medium societario in cui il RELI si afferma e si materializza!;

(vi) così, il “principio determinante” insito nella base economica da un lato dovrebbe essere ignorato in quanto inintelligibile; dall'altro lato dovrebbe anche nel contempo essere ritenuto la fonte, persino necessaria e quindi inevitabile o indiscutibile, dell'esistenza dei “casa”, stato delle cose in cui *l'ignoto* diventa criterio di spiegazione del reale e quindi della nostra *conoscenza*! Una variante tutta pseudo laica e persino marxista,

quest'ultima, del celebre epigramma tardomedievale di Cusano: *Sapere è ignorare*⁴⁸²;

(vii) d'altronde, in questo contesto i "casa" non sarebbero altro che un aggiuntivo nome (un clone) del cosiddetto "elemento necessario" e quindi finirebbero col non esistere in quanto tali: sarebbero solo allora un ricalco (una emulazione) della loro causa e quindi diverrebbero identici a quest'ultima, circostanza che li farebbe sparire dalla scena.

In altri termini, nella cornice disegnata da fonti necessarie, il caso non ha esistenza alcuna. D'altronde, anche se esistesse, visto che non possiamo conoscerne né origini, né caratteri, può essere tranquillamente ignorato e considerato comunque inesistente (anche se i suoi effetti reali, paradossalmente, nel mondo sociale nondimeno esistono). Da qualunque

⁴⁸² La categorica sentenza di Cusano consta sostanzialmente di due significati: **1)** del divieto di poter mai capire Dio, che ci rimarrà così per sempre inintelligibile (divieto emanato a protezione fondamentale del suo più intimo carattere apocrifo e completamente falso, tra l'altro contrario alla stessa presunta più intima natura razionale del demiurgo cristiano – ma si dovrebbe facilmente capire perché la Chiesa abbia voluto così); **2)** a seguire l'irrimediabile, eterna nostra ignoranza delle cose del mondo, della loro essenza, a cui siamo condannati. Infatti non poter mai conoscere Dio=non conosceremo mai né natura, né animo umano, visto che l'Altissimo è la ragion d'essere dell'intero creato, ciò per cui e grazie al quale la realtà fisica e il mondo materiale esistono e noi stessi esistiamo. *D'altra parte, l'aforisma di Cusano è letale per il pensiero laico e la logica dell'Occidente, giacché esso pretende di poter dedurre la comprensione di qualcosa dal suo esatto contrario, da una ragion d'essere sconosciuta (e che deve rimanere tale per di più) e assunta come fondamento e inizio di ogni ulteriore nostra conoscenza. Quanti principi di ragione viola e infrange quell'imperativo teologico? Rimane davvero ben poco delle celebrate "leggi del pensiero" occidentali sotto il rullo compressore del credo biblico e della fede cristiana.* D'altronde, qui cade a proposito un affilato flash di Simenon: «Capita a volte che niente sia più falso della verità» (in G. Simenon, *La fuga del signor Monde*, Adelphi, Milano, 2011, p. 154). Esempio vivente di ciò: «La verità vi renderà liberi» (Vangelo di Giovanni). Detto da un soggetto che è la personificazione teologica dell'inganno a danno dei comuni mortali, è veramente il massimo esempio di realtà à l'envers, di impostura confessionale!

prospettiva si guardi la cosa, il caso finisce con lo sparire dalla scena e diventare nullo;

(viii) questo ulteriore stato delle cose non farebbe del resto altro a sua volta che annullare qualsiasi distinzione tra struttura (causa necessaria) e sovrastruttura (e la prole legittima di quest'ultima: i "casa"), mandando in fumo l'intero paradigma marxista – **ma non di Marx!** – costruito sulla differenza e interdipendenza, *non alla pari*, tra i due livelli di realtà e le relative istituzioni;

(ix) così dei distinguo nati per render conto in qualche modo della "efficacia relativa" della seconda sulla prima, finirebbero solo col mettere capo al dissolvimento dell'oggetto che avrebbero dovuto spiegare, approdando solo ad un altro lido surreale, in cui non c'è più nulla di cui dover rendere conto (non esiste più, in particolare, quel mondo che doveva invece essere decifrato e compreso e per il quale l'intero processo di conoscenza era cominciato);

(x) d'altro canto, poiché viene meno e scompare qualunque diversità tra le due istanze, si rimane solo con la "causa necessaria" (la base economica) e quest'ultima, privata dei suoi effetti ovvero del sistema dei "casa", vede sparire davanti ai suoi occhi quel mondo reale in cui avrebbe dovuto affermarsi ed esistere, cosa quest'ultima che quindi *manda in fumo anch'essa* e la fa paradossalmente sparire dalla scena: inutile dire che insieme a quest'ultima scompare anche tutto l'universo societario (politica,

lotta di classe, filosofia, ecc.) che avrebbe dovuto invece prender forma a partire da, e poggiando su, quel suo fondamento;

(xi) d'altronde, Engels non chiarisce affatto l'origine del RELI e di conseguenza, pure per questa via, neanche dei "casa", tra l'altro *presumendo* che questi ultimi abbiano come loro ragion d'essere proprio quel RELI ovvero "l'elemento necessario", la cui natura rimane però non dimostrata e come tutti gli oggetti non spiegati resta dunque ignoto e di conseguenza privo di causa, in aperta violazione per l'ennesima volta del **prs.**

Il succitato "elemento necessario" rimane senza soluzione alcuna nell'analisi di Engels ed è quindi probabile che egli, come tutti, semplicemente *assuma*, con un atto gratuito di ragione, la sua esistenza. In fin dei conti, è perfino logico dal suo punto di vista che sia così, in quanto "il necessario" non è proprio nient'altro che questo: *un postulato* della mente soggettiva (d'altronde, se fosse stato veramente tale, come Davies ci ha fatto vedere non sarebbe stato neppure dimostrabile: le sue caratteristiche ontologiche avrebbero reso *impossibile* in linea di principio qualunque sua spiegazione da parte nostra o da parte dell'esperienza, da parte dei cosiddetti test sperimentali);

(xii) questo fitto sciame di effetti paradossali, che d'altronde ha reso un colabrodo l'argomentazione di Engels, viene reso ancora più surreale – in piena coerenza, è vero, con quanto finora documentato – non appena si prende in considerazione, *da un'altra angolazione*, il rapporto tra il necessario e i "casa". Diciamo pure che è la più intima e sofisticata

relazione tra questi due estremi, dal foro più profondo della sua natura, a generare tutti i nonsense prima visti.

- Cause *necessarie* non ammettono infatti né contemplanò alcun evento *fortuito*, la cui esistenza è dunque **vietata** dalla stessa fonte che nell'interpretazione di Engels, viceversa, avrebbe dovuto darle la luce per poi incarnarsi suo tramite e diventare mondo. A questo processo di realizzazione fa invece *tassativo divieto* la stessa natura della ragion d'essere che avrebbe dovuto renderla possibile. La spiegazione di Engels, in altre parole, viene negata in radice dagli stessi argomenti di cui consta, non da motivi esterni o estranei ai loro significati.

- Tale stato delle cose non rappresenta tuttavia solo una *impossibilità logica*, comunque certamente letale per una presunta analisi "scientifica" della società, ma porta nuovamente alla proliferazione di ulteriori conseguenze surreali per l'impostazione engelsiana, in quanto da ciò la cui esistenza è impossibile si pretendeva al contrario di poter dedurre poi l'osservabile e approdare ad una spiegazione razionale del reale. Da ciò che non poteva esistere, insomma, si presumeva di poter desumere la sua conoscenza. Il mondo alla rovescia, come si vede, non è monopolio esclusivo della grande letteratura. Non solo.

- Si supponeva infatti anche di poter mettere capo ad un'interpretazione *materialistica* del reale, nel mentre quello che si sosteneva, all'inverso, finiva col provare la natura *ricorsiva* della dimostrazione addotta, fatta in pratica di stoffa puramente onirica e nient'altro (circostanza che a sua volta mandava in fumo per l'ennesima volta qualsivoglia causa "necessaria"). Anche in questo caso, dunque,

l'analisi engelsiana approdava a esiti *contrari* ai propri intenti, di nuovo in conseguenza diretta del sistema d'idee di cui constava, non a cagione di ragioni esterne o estranee e avverse alla sua natura;

(xiii) nondimeno, raggiungiamo senz'altro l'apice di questo surreale paesaggio concettuale non appena si prende in esame la presunta «massa **infinita**» dei “casa” di cui ha fabulato Engels. Che al tempo queste fossero semplici parole in libertà e non si avesse contezza alcuna dei significati *sovversivi* che inoculavano all'interno dell'interpretazione che a rovescio si credeva di poter corroborare loro tramite, è un fatto che ci è dimostrato dalle seguenti constatazioni.

- Se veramente i “casa” fossero stati di numero *infinito*, questo semplice fatto ne avrebbe subito, eo ipso, reso impossibile l'esistenza, visto che nel suo dominio niente può diventare realtà né essere calcolato o enumerato. D'altro canto, poiché l'infinito è nello spazio quello che l'eterno è nel tempo, la presunta natura dei “casa” avrebbe annullato anche qualunque divenire cronologico, qualsiasi evoluzione di alcunché e quindi anche qualsivoglia storia, precisamente l'oggetto che invece si voleva fare emergere dal loro seno. Ma non è ancora finita.

- Oltre a radere al suolo, in anticipo e da sempre, ogni processo di sviluppo di qualunque cosa e a vietarne persino ogni possibile nascita, il sedicente carattere *infinito* dei “casa” avrebbe mandato in fumo persino la causa “necessaria” che invece avrebbe dovuto “afferinarsi” loro tramite. E tutto questo di nuovo non a seguito di motivi contingenti o transitori, ma in ragione diretta della stessa loro natura. In pratica, sarebbe venuta meno e si

sarebbe dissolta nel nulla, senza neanche poter mai vedere la luce, la ragion d'essere che avrebbe dovuto metterli al mondo, e ciò di nuovo a seguito della stessa più intima essenza di quest'ultima.

●Al vertice supremo di questo universo surreale di effetti letali, sarebbe svanita nel niente persino la mente che aveva predicato la stessa natura dei “casa” e sarebbe sparito così anche lo stesso sistema di pensiero da cui l'infinito era stato partorito. In questa ripetuta e kafkiana dissoluzione progressiva di tutto quanto in puro fumo, alla fine sarebbe scomparso financo quell'interminato, per dirla con Leopardi, che aveva fatto sparire tutto quanto, in un'apoteosi conclusiva e da vertigine del suo potere dissolvente. Alla fine, sparisce di scena infatti anche la causa causarum che aveva determinato la scomparsa di ogni cosa. Non resta più nulla, eccetto il nulla.

D'altronde, se la stoffa dell'intera argomentazione di Engels è fatta di tale tessuto, la lettura che ne fa poi Althusser, come detto, diventa persino ancora più surreale, per quanto ciò sia davvero proibitivo a fronte di quello che si è visto finora. Nondimeno, come ora si toccherà con mano, in effetti così stanno le cose. Come un vero filosofo di professione, il marxista parigino ha infatti un problema (e anzi più problemi) per ogni possibile ed eventuale soluzione dei rompicapo che si son visti.

Invece di prendere nota del vespaio in cui Engels è andato ad infilarsi e fare di tutto per scansarlo, proponendo magari nuove spiegazioni delle cose, Althusser al contrario tanto dimostra di non avere alcuna cognizione

di quello che si è documentato, quanto vi si inoltra ulteriormente e si perde così nei suoi labirinti senza via d'uscita alcuna.

►Lungi dal notare alcunché di stonato nel discorso di Engels, in primo luogo Althusser discetta con noncuranza degna di miglior causa di un presunto «modello caso-necessità», in cui i diversi elementi della sovrastruttura «agendo e reagendo gli uni sugli altri, producono un'*infinità* di effetti»: «Gli effetti sono i *casi accidentali*, il movimento economico è la *necessità, la loro necessità*».

A suo avviso quindi le cose in Engels starebbero nel seguente modo: «Gli elementi della sovrastruttura hanno sì un'*efficacia*, ma questa efficacia si disperde *in qualche modo all'infinito, nell'infinita diversità degli effetti*, dei casi». Questo l'esito finale di tutto il processo: «La dispersione infinitesimale ha dunque come effetto di dissolvere *nell'esistenza microscopica* l'efficacia riconosciuta alle sovrastrutture nella loro esistenza *macroscopica*».

Senza rendersi conto del regno surreale in cui si è avventurato con tale sciame di enunciati, Althusser riesce persino a inasprire il quadro appena delineato non appena aggiunge al compendio ora ora disegnato due sue peculiari obiezioni, presentate per di più come un addebito nei confronti di Engels.

A suo avviso, intanto, quella di Engels non ha mai rappresentato «una *vera* soluzione»⁴⁸³ del problema costituito dalla DUIS da parte dell'economico⁴⁸⁴, oppure non era che «una mezza soluzione giacché il

⁴⁸³ Tutti i passi citati in L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 98.

⁴⁸⁴ Cfr. *ibidem*, p. 97.

rapporto tra *casi accidentali* e *necessità* non era né teoricamente fondato né esplicitato». Inoltre, Althusser sostiene anche che Engels ci avrebbe presentato «*la necessità* come del tutto *esterna* a questi casi (simile a un movimento che finisce per affermarsi *in mezzo* a un'infinità di casi)». Lo avrebbe fatto a tal punto che «non sappiamo se *questa necessità è appunto la necessità di questi casi e, se lo è, perché lo è*»⁴⁸⁵.

Dopo aver in tal modo persino qui capovolto l'effettiva descrizione di Engels ed avergli attribuito l'esatto contrario di quanto da lui sostenuto⁴⁸⁶, Althusser approda infine all'altra sua osservazione. In secondo luogo, infatti, a suo avviso quando si fa delle «*forme della sovrastruttura* l'origine di una microscopica infinità di eventi il cui legame interno è inintelligibile (e quindi trascurabile)», si finisce col mettere capo ad un'interpretazione delle cose che «non corrisponde alla concezione marxista della *natura* delle sovrastrutture». Non vi corrisponde per un motivo molto semplice (quanto meno a suo parere).

In detta concezione, infatti, le succitate «*forme* [della sovrastruttura], come tali, sono sì *principi di realtà*, ma anche *principi d'intelligibilità dei loro effetti*. Sono forme perfettamente *conoscibili* e, a questo titolo, sono la ragione trasparente degli *eventi* che dipendono da esse». È quindi possibile arrivare ad «un'analisi perfettamente intelligibile dei loro *effetti*». Tale impresa tanto più del resto lo è quanto più dette forme, di per sé «causa di

⁴⁸⁵ Ibidem, p. 99.

⁴⁸⁶ Come si è visto, Engels ha detto a chiare lettere che i “casa” sono *interni* all’“elemento necessario” e quest’ultimo si afferma, vale a dire *si realizza*, loro tramite: i “casa” sono perciò il mondo in cui esso s’incarna, per quanto in effetti questa spiegazione non spieghi in realtà nulla, ma per ragioni opposte a quelle di Althusser.

un'infinità di effetti», mettono capo ad eventi *storici*⁴⁸⁷, vale a dire «perfettamente *definibili* e *conoscibili* attraverso discipline scientifiche empiriche ossia non filosofiche»⁴⁸⁸.

Convinto di aver disegnato un'alternativa a «quello scadente infinito in cui naviga Engels»⁴⁸⁹, il marxista parigino non si è reso conto neanche in questo caso di aver dato vita solo a nuovi paradossi e di aver sostituito l'originario “modello” engelsiano con un altro fatto in sostanza della stessa pasta. In pratica, ha messo al posto del primo un suo clone (una sua *emulazione*, scambiandola per di più come una diversa e nuova impostazione e così presentandola anche all'ignaro lettore).

Althusser non sapeva in effetti di che cosa stava *realmente* parlando quando si addentrava nel dedalo di enunciati senza capo né coda or ora visto e vi trascinava anche, *par dessus le marché*, il suo ignaro lettore. Oltre infatti a quanto si è prima avuto modo di constatare a proposito dell'infinito, del caso e del “necessario” – set d'idee i cui *reali* significati riducono comunque in polvere, *anzitempo*, anche l'intera sua ultima argomentazione –, anche i suoi distinguo finali vanno incontro alla stessa identica sorte dei precedenti e si dissolvono nel nulla da soli.

Come avrebbe mai potuto infatti la **storia umana**, per definizione contingente e vincolata ad uno spazio-tempo geopolitico definito e

⁴⁸⁷ Tutti i passi citati in L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 99.

⁴⁸⁸ Ibidem, p. 105.

⁴⁸⁹ Ibidem. In questa stessa pagina, così Althusser spiega il suo punto di vista: «Mai si darà ragione di un avvenimento storico – nemmeno in virtù di quella legge che fa mutare la quantità in qualità – se si pretende di generarla dalla possibilità (illimitata) dell'avvenimento non storico. Ciò che fa sì che tale avvenimento sia storico, non è il fatto che sia un *avvenimento*, ma il suo *inserirsi in forme anch'esse storiche, nelle forme della “storicità” come tale (le forme della struttura e della sovrastruttura)*».

contornato, tra l'altro al massimo della sua estensione, dalla superficie terrestre, con sue origini cronologiche determinate e limitate, persino con una sua specifica data di nascita (quella della specie homo), mettere capo a un numero *infinito* di eventi⁴⁹⁰? Inutile dire che si tratta di un'evenienza *impossibile*, a cui *fa divieto* la stessa natura delle vicende societarie. Quindi, l'oggetto di Althusser non solo non esiste, ma nemmeno può venire al mondo. Inoltre, se veramente i “casa” generati dal politico-ideologico (=“le forme della sovrastruttura”) fossero stati «un'infinità» effettiva, a differenza di quanto senza cognizione di causa alcuna ha sostenuto Althusser, non sarebbe mai stato possibile, del pari, renderli intelligibili e comprensibili, giacché nell'infinito non può esservi conoscenza di alcunché, visto che niente vi può avere esistenza.

In un mondo realmente infinito di cose ed eventi, in linea di principio non è possibile alcuna spiegazione – né scientifica, né logica, né empirica, né congetturale, né di nessun altro tipo – di alcunché. Nemmeno la sua, nemmeno se rimane engelsiana, né se fa affidamento sul suo PRIMA. Oltretutto, al colmo del paradosso, i “casa” non possono avere corso corrente nel suo dominio né vedere alcuna luce, così come del resto non potevano essere prole legittima del “necessario”. Insomma, non esiste (né può esistere) nulla di tutto quello di cui ha fabulato Althusser (per l'ennesima volta, non a causa di ragioni esterne o estranee ai suoi argomenti, bensì precisamente a motivo della loro più intima natura)⁴⁹¹.

⁴⁹⁰ «Le forme della sovrastruttura», dice Althusser, «sono causa di un'infinità di eventi» (ibidem, p. 99).

⁴⁹¹ Anche se Althusser non lo sapeva, resta il fatto comunque che tutte ‘le forme della sovrastruttura’ (lotta di classe, ideologie, antagonismo politico, lotta economica ecc.) sono

L'intero affare prende del resto una piega persino grottesca non appena si fa mente locale al fatto che l'intero set d'idee del filosofo francese – in sintesi: tanto il suo materialismo storico (la presunta *scienza della storia*), quanto il suo materialismo dialettico (la cosiddetta *filosofia marxista*) – costituisce un solo sistema onirico di pensiero fatto di presupposti della mente, surrettiziamente trasformati poi, con un'arbitraria operazione illegittima, come si è avuto modo di toccare con mano in precedenza, in proprietà persino (fittiziamente) *oggettive* del reale, a partire dal suo PRIMA ovvero la fonte originaria di tutti i rompicapo e gli insolubili paradossi successivi (l'humus su cui sbocciano tutti gli altri suoi fiori del pensiero, per dirla con Musil).

Stando così le cose, con i suoi argomenti apparentemente contro i classici, oltre al fatto che sono ingenerosi nei confronti di questi ultimi, Althusser nemmeno si rende conto dei limiti più intimi di Engels e del fatto che la sua spiegazione delle cose, oltre a constare della stessa stoffa paradossale delle analisi di quest'ultimo, e a mettere così capo agli stessi suoi esiti, non è altro in definitiva che uno specchio persino distorto dello stesso Engels.

In altre parole, non avendo alcuna idea della natura surreale delle categorie di quest'ultimo, Althusser tanto calca le stesse sue orme, quanto inasprisce soltanto il quadro d'insieme delineato dal "patriarca" tedesco, convinto per di più, ironia perfida delle circostanze, di stare elaborando

incarnazioni in ogni caso di una loro più intima ragion d'essere e da quest'ultima dipendono, ne sono un effetto (complesso quanto si vuole) nel mondo dell'esperienza. Questa cruciale circostanza è stata invece letteralmente cancellata dal PRIMA del filosofo parigino. Senza di quella loro causa *causarum* non le si può intendere. Di conseguenza, Althusser non ci permette di comprenderle.

un'altra – diversa e più originale – interpretazione della DUIS. Incredibile, ma vero.

D'altro canto, se tutto il mondo problematico e controverso (inattendibile) del sistema di pensiero engelsiano gli è rimasto ignoto e si è persino riversato per intero all'interno della sua spiegazione, le cose trovano il modo di complicarsi ulteriormente e divenire ancora più confuse, senza per ciò diventare in alcun modo eccellenti, non appena Althusser abborda l'altro "modello" con cui Engels ha tentato di render conto della natura della DUIS. Conviene compendiarne gli argomenti in una breve sintesi. Per comodità li distingo anche qui in diverse parti, cominciando da quella che in questa variante del pensiero di Engels appare come la tesi centrale:

(A)

«La storia si fa in modo tale che il risultato finale balza sempre fuori dai conflitti di molte volontà singole, di cui ciascuna viene determinata da una folla di condizioni speciali d'esistenza»⁴⁹².

(B)

«Esistono dunque innumerevoli forze che s'incrociano, esiste un numero infinito di parallelogrammi di forze da cui esce una risultante, l'avvenimento storico, che può essere considerato a sua volta come il prodotto di una forza che agisce come un tutto, *in modo incosciente* e cieco. Perché ciò che ogni singolo vuole viene impedito da ogni altro singolo, e ciò che ne risulta è qualcosa che nessuno ha voluto.

⁴⁹² Marx-Engels, *Opere scelte*, cit., p. 1243.

Così la storia procede sinora a guisa **d'un processo naturale** ed è anche sottoposta sostanzialmente alle stesse leggi di sviluppo»⁴⁹³.

(C)

«Ma per il fatto che le singole volontà – ognuna delle quali vuole quello che lo spingono a volere la sua costituzione fisica e le circostanze esterne e in ultima istanza le circostanze economiche (o sue proprie personali, o generali e sociali) – non raggiungono quello che vogliono, ma si fondono in una media generale, in una risultante comune, per questo, non si può concludere che esse debbano essere fatte uguali a zero. Al contrario, ognuna contribuisce alla risultante ed è quindi compresa in essa»⁴⁹⁴.

In questa sua nuova impostazione del problema, incredibilmente Engels riesce ad aggiungere una nuova, fitta serie di paradossi al già più che blasonato rapporto tra i “casa” e il “necessario”. E questo sin dagli argomenti contenuti in (A), periodo divisibile a sua volta in tre elementi base. I seguenti:

(i) nella storia il “risultato finale” emerge da dati processi pregressi che stanno alle spalle della sua esistenza; (ii) tale esito conclusivo ha come sua causa i “conflitti” generati da “molte volontà singole” (identificabili con individui, ceti, classi sociali, gruppi di potere, interi popoli, Stati ecc.); a loro volta, (iii) tali “molte volontà singole” (d’ora in poi: MOVOS) sarebbero state “determinate” da date loro “condizioni particolari

⁴⁹³ Ibidem; grassetto mio. L’espressione “parallelogramma delle forze” (d’ora in poi: **PdF**) compare per la prima volta in Engels nella sua polemica con Dühring: si veda il suo *Antidühring*, cit., pp. 120-122.

⁴⁹⁴ Ibidem, pp. 1243-1244.

d'esistenza" (o COPE) e si troverebbero dunque a dipendere e ad essere condizionate da queste ultime.

► Innanzitutto, in questo trittico iniziale della nuova analisi di Engels non viene per niente spiegata *l'origine* delle MOVOS in conflitto tra loro, da cui alla fine avrebbe dovuto venire alla luce il "risultato finale". D'altronde, non spiegare la fonte di un determinato oggetto significa prendere le mosse da quest'ultimo come da un presunto *dato di fatto anteposto*, da un apparente *stato delle cose preliminare*, considerato semplicemente termine *a quo* dell'esposizione. A partire da quest'ultimo si costruisce poi il resto della dimostrazione e si sviluppa l'argomentazione nel prosieguo dell'analisi.

Solo che così facendo si viola di nuovo il **prs**, in ragione del fatto che non si addita *alcuna causa* responsabile della nascita di quella premessa iniziale. In fin dei conti, *la si assume e basta con un atto arbitrario di ragione* e se ne fa altrettanto pragmaticamente (vale a dire, gratuitamente) il fondamento di tutto quanto poi ne segue o se ne deduce. Il tutto a prima vista perché, con apparente sano buon senso, come dice la scienza odierna, da qualcosa bisogna pur cominciare (Boncinelli). Inutile dire che se le premesse sono un fittizio "dato di fatto", inevitabilmente anche le loro conseguenze poi lo saranno.

D'altra parte, benché le MOVOS come si è visto siano condizionate da date loro COPE, anche di queste ultime Engels non menziona né natura né ragion d'essere e finisce dunque col non renderne conto. Presume soltanto che esistano (o siano esistite) da qualche parte nella storia del mondo. D'altronde, molto probabilmente Engels le ha postulate quale

principio precauzionale contro ogni illimitato **LA** soggettivo in grado di creare tutto (avverso dunque a ogni enfasi politicista, a presunti grandi progetti utopisti, grandiosi disegni geopolitici ecc.), come una sorta di argine contro ogni fede incondizionata in una presunta decisione umana indipendente (una sorta di falso specchio laico dell'onnipotenza divina). Il che tuttavia non le rende meno problematiche.

► In secondo luogo, le cose s'inaspriscono fino all'inverosimile nel quadro delineato in **(B)**. Intanto, è infatti nuovamente **impossibile** che da “un numero *infinito* di parallelogrammi di forze” possa emergere una qualunque “risultante”. Dal loro seno, anzi, di fatto niente può vedere la luce (nemmeno loro stessi). Come si è visto in precedenza, è letteralmente impossibile che nella storia umana (ma anche in quella naturale) possa esistere un “numero infinito” di alcunché, tanto meno “avvenimenti storici” di tale cardinalità.

Se infatti gli eventi storico-sociali fossero stati davvero di quantità illimitata, da tale fonte non sarebbe mai nata, né avrebbe potuto nascere, nessuna “risultante”. Le due occorrenze sono semplicemente **vietate** dalla stessa natura dell'infinito, ma questo evidentemente Engels non lo sapeva (e la cosa pare inverosimile) o se la cosa gli era nota l'ha bellamente ignorata (il che sarebbe ancora peggio!).

► Nondimeno, in terzo luogo, non appena si arriva alla metamorfosi di un risultato “che nessuno ha voluto” – esistente quindi semplicemente *di fatto*, come uno scontato *dato d'esperienza* osservabile nella vita ordinaria degli uomini – in un “processo naturale” soggetto “alle stesse leggi di

sviluppo” della realtà fisica, allora si entra solo nell’ennesimo vespaio surreale:

- la storia infatti non può in alcun modo essere equiparata ad un processo *naturale*, altrimenti non sarebbe *sociale*, né la natura avrebbe potuto essere eterna, come invece da tutti quanti era ritenuta all’epoca (la prima ha una sua data di nascita, la seconda c’è da sempre). L’intento di Engels era ovviamente quello di renderla *obiettiva* come il mondo materiale, ma tale suo proposito viene letteralmente *negato* dalle stesse condizioni che al contrario avrebbero dovuto mandarlo a bersaglio;

- d’altronde, ogni “avvenimento storico” (e in definitiva la storia nel suo insieme) rappresenta soltanto un dato stato di cose emerso sì da un suo precedente processo di formazione passato, ma posto in essere comunque da intenzioni e “motori” umani e societari: è fatto, cioè, della stessa stoffa di cui consta la sua causa prima e non può dunque essere reso uguale a nessun universo fisico;

- in ragione delle sue più intime proprietà costitutive, nemmeno la storia può essere ovviamente identificata con una “forza incosciente e cieca”, resa uguale ad una fonte vale a dire di natura *contraria* addirittura alle proprie caratteristiche originarie. Tale presunta “forza incosciente e cieca” non è altro in definitiva che lo stato di cose emerso alla fine del suo processo di formazione sotto forma di dato di fatto, in nessun modo dunque un potenza sociale distinta per genere dalla sua causa (remota o prossima);

- le cose del resto precipitano ulteriormente se si fa della storia un regno societario sottoposto “alle *stesse leggi* di sviluppo” del mondo

materiale. Quest'ultimo, come si è infatti visto, possiede le cinque (dicesi 5) proprietà ontologiche descritte da Davies e non può dunque in alcun modo essere reso uguale all'agire societario – intenzionale, scientemente deciso e in epoca contemporanea sempre pianificato in anticipo – dei singoli attori (singoli, sia chiaro, nel senso prima precisato).

Se comunque, a dispetto di tutto, lo si facesse, si finirebbe solo col rendere paradossalmente *impossibile* l'emergere di qualunque storia dal seno delle società umane: i mezzi usati, in altri termini, alzerebbero *un divieto insuperabile* contro le intenzioni. D'altronde, di nuovo l'equiparazione di Engels aveva il fine di rendere la storia, e in prospettiva «la concezione materialistica della storia»⁴⁹⁵, un dominio *oggettivo* di realtà, connotato da tendenze *necessarie* di sviluppo (Lenin docet) simili a quelle all'opera in natura, come ancora a fine Ottocento si credeva nella scienza (vale a dire, più precisamente, *negli stereotipi scientifici* conosciuti da Engels e da tutti quanti, Marx compreso, pressoché i soli del resto di cui si avesse nozione, *ma non cognizione di causa*);

● degno di nota infine è il fatto che se la storia si sviluppasse realmente in guisa di “processo naturale”, soggetto solo alle proprie leggi indipendenti, diverrebbe nuovamente (in forma nuova) *impossibile* anche per questa via far nascere “l'avvenimento storico” dalle MOVOS: l'una cosa esclude l'altra e ognuna viene letteralmente **vietata** dalla propria controparte. Non si possono sostenere insomma le due tesi simultaneamente, né le due alternative possono diventare reali ad un

⁴⁹⁵ Ibidem, pp. 1242-1244.

tempo, giacché l'una è *l'esatto contrario* dell'altra e entrambe sono dunque reciprocamente incompatibili per natura tra loro.

► In ultimo, inutile dire che anche la famosa “media generale” di cui si è parlato in (C) e in cui avrebbero dovuto “fondersi” (pur non raggiungendo il fine voluto) le MOVOS⁴⁹⁶ per mettere infine capo a “una risultante comune” in cui ognuna di esse, visto che “contribuisce” alla sua esistenza, avrebbe dovuto essere “compresa”, non è altro che un'ulteriore prole apocrifa di tutto quanto precede. Al pari di quest'ultimo, anch'essa è quindi destituita di fondamento.

Nondimeno, se la stoffa del testo engelsiano è fatta del tessuto paradossale e in definitiva contraddittorio or ora visto, avverso persino agli intenti che si volevano perseguire, la sua interpretazione da parte di Althusser è ancora più surreale. Infatti, ignorando completamente tutti i letali controsensi di Engels e probabilmente senza nemmeno rendersi conto della loro esistenza, Althusser snocciola dalla sua lettura delle cose ulteriori nonsense, aggiungendo così danno a danno.

La sua analisi si articola in alcuni giudizi che riporto qui di seguito, distinguendoli a seconda dell'argomento che trattano:

⁴⁹⁶ Oggi le “singole volontà” di una volta le si potrebbe forse più adeguatamente concepire come imprese giganti, grande capitale, conglomerati monopolistici, finanza internazionale ecc., in guisa di attori globali quindi, in possesso di “grandi mezzi” sconosciuti al tempo di Engels, nonché attualmente poteri o potenze sociali in grado di realizzare grandi disegni geopolitici su scala planetaria, economico-industriali, politici tout court, diplomatici e quasi sempre apertamente criminali, mediatici ed egemonici ecc., di *envergure* ormai da decenni del tutto mondiale.

(I)

«[Nel modello di Engels] la necessità è *giustificata a livello dei casi stessi, è fondata sui casi stessi*, come la loro risultante globale: è dunque, come si voleva, la loro necessità»;

(II)

«Ma a quale condizione l'abbiamo ottenuta [questa soluzione]? Alla condizione di partire non più dalle sovrastrutture, dalla loro interazione, e infine dai loro effetti microscopici, ma *dalle volontà singole, opposte e combinate nei loro rapporti di forza [...]: il giuoco delle volontà singole*»;

(III)

«In che modo viene dunque fatta la dimostrazione? Abbiamo visto che poggia sul modello fisico del *parallelogramma delle forze*: le volontà sono altrettante forze che contrapponendosi a due a due, in una situazione semplice, daranno come risultante una *terza forza*, differente da ognuna e tuttavia comune a entrambe, e tale che ciascuna, benché non vi si *riconosca*, ne faccia tuttavia parte, vale a dire ne sia coautrice.

Fin dal principio vediamo dunque apparire il fenomeno fondamentale della *trascendenza della risultante* in relazione alle forze componenti; doppia trascendenza anzi: rispetto al livello delle forze componenti e rispetto alla riflessione interna di queste forze (ossia alla loro coscienza poiché si tratta qui di *volontà*)»;

(IV)

«[Quanto si è detto] implica: 1) che la risultante sarà di un livello del tutto diverso dal livello di ogni singola forza (più elevato se esse si sommano, più basso se si contrappongono); 2) che la risultante sarà, nella sua essenza, *inconscia* (inadeguata alla coscienza di ogni volontà – e al contempo *una forza senza soggetto, forza oggettiva* ma, fin dall'inizio, *forza di nessuno*).

Ecco perché, al punto finale, diventa questa risultante globale che può essere “*considerata a sua volta come il prodotto di una forza agente come un tutto, in modo*

inconscio e cieco”. È chiaro che si sono così *date le basi teoriche* nell’atto stesso di *generarla*, a quella forza *in ultima istanza* trionfante che è la determinazione dell’economia, questa volta non più esterna ai casi accidentali in mezzo ai quali si affermava, ma considerata come *essenza interna* di questi casi stessi»⁴⁹⁷.

Le parole in libertà di Althusser, oltre ad essere provate da quanto ora documentato, soprattutto se lo si mette a confronto con quanto accertato in precedenza, oltre a fuorviare per l’ennesima volta l’ignaro lettore che gli concedesse credito, vengono persino aggravate da un’ulteriore deformazione degli enunciati engelsiani, non appena il filosofo parigino interpola una nuova *sua deduzione* nella lettera di questi ultimi.

Prima di tutto, la famosa “risultante globale” più volte menzionata dal marxista francese – la “terza forza” emergente dal parallelogramma immaginario di Engels – non può in alcun modo essere equiparata ad una altrettanto illusoria “forza oggettiva” (la “forza senza soggetto” che anticipa il POSSE degli anni successivi). È lo stesso suo status originario a vietare questa sua trasformazione.

⁴⁹⁷ Tutti i passi citati in L. Althusser, *Per Marx*, cit., pp. 100-101. A rigor di logica, quando Althusser connota la ‘risultante’ come una “forza di nessuno”, la sua definizione non ricalca esattamente l’enunciato di Engels. Questi la definiva in effetti “qualcosa che nessuno aveva voluto”. A qualcuno infatti *deve* appartenere, un dato soggetto sociale dovrà per forza di cose incarnarla e farla propria. Lo stato di cose che emerge alla fine del suo processo di formazione *dall’interno* del **PdF** non può rimanere senza paternità. La presunta “forza di nessuno” di Althusser mette in ombra il fatto che la ‘risultante’ non può che essere il frutto diretto, *e così espressamente pianificato*, di una qualche determinata decisione politica, di un dato e preciso centro di potere o singolo individuo (nell’accezione prima chiarita) societario che ne ha predefinito i contorni *by design* allo scopo di preformare il futuro il più possibile in accordo coi suoi disegni geostrategici. Oggi queste cose, coi grandi mezzi di cui dispone, le fa il **CF** statunitense, e su scala planetaria.

Se infatti è storica e sociale, se consta di stoffa *umana*, per quanto la si possa supporre *quantitativamente* diversa dai fattori che l'hanno fatta nascere, non potrà mai diventare *differente per sua natura* da questi ultimi (le “innumerevoli volontà singole” che l'hanno messa al mondo). La supposta sua metamorfosi, prima in Engels poi in Althusser, in una potenza della natura “agente in modo incosciente e cieco” è semplicemente impossibile. In quanto tale dunque non esiste.

Essa è piuttosto e rimane un determinato stato delle cose emergente di fatto dalle sue fonti pregresse, un sistema di dati (fatti, circostanze, condizioni, eventi ecc.) “congelato” in un suo apparente ordine definito. In nessun modo è possibile farlo diventare una realtà indipendente (se non attraverso una sorta di novello feticismo filosofico). Inutile dire che insieme a questa impossibilità svanisce nel nulla anche la identificazione fatta da Althusser tra quella “terza forza” con la DUIS («considerata come *essenza interna*» dei “casa”) da parte dell'economico.

D'altronde, il quadro d'insieme diventa se possibile ancora più inverosimile e paradossale all'estremo non appena l'intellettuale parigino fa della “risultante” – vale a dire, del summenzionato “stato delle cose”, già surrettiziamente trasformato in una “forza oggettiva” – una realtà anche “trascendente” rispetto alle sue “forze componenti”, il che ci precipita in un altro surreale quartiere (l'ennesimo a vero dire) del castello filosofico althusseriano.

Intanto, non esiste nel testo di Engels una qualsivoglia connotazione dell'”avvenimento storico” come “trascendente” rispetto alle “singole volontà” da cui emerge. La comparsa di questo attributo costituisce quindi

solo un'altra epentesi dello stesso Althusser, non una caratteristica che le sia stata assegnata da Engels. Questi, è vero, ci ha presentato la sua “risultante” sia come se essa fosse differente per natura dalle fonti che la producono e da cui nasce, sia anche come un vettore indipendente, una “forza incosciente e cieca” sovrastante gli uomini, ma non ha mai parlato di una sua presunta “trascendenza”. Ed era logico che fosse così.

I due caratteri di Engels sopra additati, per quanto fossero puramente immaginari – oltre a essere paradossali, sono anche impossibili, non possono proprio esistere, dato lo status più intimo della causa da cui vengono dedotti –, tenevano comunque legato l'evento storico al suo retroterra secolare, rappresentavano “proprietà” che ancoravano comunque la storia, per quanto sotto la falsa veste di un “processo naturale”, al suo suolo societario e al suo contesto umanamente profano, precisamente a quel mondo reale in cui in ogni caso veniva vista affondare la sua origine. Nella nuova interpolazione di Althusser, invece, tutto questo tanto va perso, quanto viene sostituito da qualcos'altro.

Con la sua abusiva “trascendenza”, il filosofo parigino colora infatti di una surrettizia aura teologica il presunto tratto indipendente della “risultante”, circostanza che per un verso finisce con l'occultare ancor più la integrale natura secolare e il più intimo significato di quest'ultima; per l'altro verso fa sparire anche il fatto che questi ultimi suoi due contrassegni alzano *un divieto insuperabile* contro qualunque sua presentazione sotto presunte vesti oggettive, un'interpretazione che a sua volta somiglia sempre più ad una mistificazione – magari involontaria, ma non per questo meno reale – dell'effettivo stato delle cose.

D'altro canto, la vernice teologica in questione, conformemente del resto alla sua vera natura di postulato della mente senza origine né causa, nata *out of the blue* come dicono i fisici, come nella fede cristiana, finisce col mettere capo, quanto meno potenzialmente, ad una sorta di ulteriore CREN confessionale, *marxista questa volta*, di cui francamente non si sentiva il bisogno (se poi si pensa al fatto che questa tendenza è stata inoculata in tutte le scuole althusseriane odierne, le circostanze al contorno diventano davvero grottesche).

D'altronde, nonché non avere nessuna contezza di tale stato delle cose né rendersi conto dei suoi approdi, Althusser si spinge sino a mettere in discussione quello stesso Engels che lui ha alterato. A suo avviso, infatti, per spiegare la storia quest'ultimo avrebbe fatto uso di un «modello fisico» (il famoso **PdF**) perché «è rassicurante potere fare riferimento diretto alla *natura*, la natura non si discute». Gli attribuisce quindi solo «una funzione edificante» e non lo ritiene dunque vero: «Non è una dimostrazione, è una tautologia» e «dal punto di vista epistemologico una tautologia vale zero». Per cui tutto il discorso di Engels sarebbe «una vana costruzione»⁴⁹⁸.

Senza rendersi nuovamente conto neanche in questo ennesimo caso del più intimo tratto surreale del suo addebito – è stato infatti il filosofo parigino, tra l'altro sulla stessa scia dei classici, a fare del suo PRIMA, *un postulato della mente si badi bene*, un connotato persino *ontologico* del mondo –, Althusser infila paradossi su paradossi non appena, per sostanziare la sua critica, considera solo «postulato» e «non *dimostrato*» il

⁴⁹⁸ Tutti i passi citati *ibidem*, p. 101.

presupposto del **PdF**, circostanza che «dal punto di vista della conoscenza» secondo lui avrebbe come suo esito solo «il vuoto»⁴⁹⁹.

Sempre a suo avviso, infatti, «siamo rinviiati *all'infinito*» non appena Engels si pone «il problema dell'*origine* (quindi della causa)» delle innumerevoli “volontà singole” che finiranno col mettere capo al cd “avvenimento storico”. Quando considera ciascuna di queste ultime «come un inizio assoluto», di fatto ognuna di esse «diventa il prodotto di *un'infinità* di circostanze microscopiche» (tra l'altro enumerate «alla rinfusa») e quindi finisce col configurare una realtà indeterminata.

Se «la spiegazione attraverso *l'infinità delle circostanze* o dei casi» poteva avere «un valore critico» nella misura in cui, «come era già il caso nel XVII secolo», era destinata «a confutare ogni intervento divino» nelle cose del mondo, tuttavia «dal punto di vista della conoscenza è *vuota*». Tutto quello che si ottiene suo tramite, dice Althusser, è questo: «Un'infinità *senza contenuto*, una generalizzazione astratta e a stento programmatica»⁵⁰⁰.

Ignorando more solito l'autentica e più intima natura letale delle categorie che manipola con apparente competenza⁵⁰¹ (per di più addebitando ad Engels la *sua* incompiensione dell'effettivo stato delle cose), Althusser ritiene dunque che la spiegazione del “patriarca” tedesco

⁴⁹⁹ Tutti i passi citati *ibidem*, p. 102.

⁵⁰⁰ Tutti i passi citati *ibidem*.

⁵⁰¹ Si veda quanto si sostiene ancora in questa stessa pagina: «Le circostanze infinite sono per essenza microscopiche». Niente affatto, non sono piccolissime *ma* reali: proprio non esistono, né possono esistere. Althusser, in altre parole, non ha idea di quello che dice.

ci metta solo «di fronte all'infinito e all'indeterminato», senza riuscire a «*produrre e fondare* teoricamente»⁵⁰² dunque la DUIS.

Il marxista parigino ripete più volte questi suoi argomenti fuorvianti e apocrifi, in particolare quando sottolinea il fatto che nel **PdF** di Engels «la risultante definitiva sarà la risultante di un'infinità di risultanti, ossia il prodotto di un'infinita proliferazione di parallelogrammi»⁵⁰³, un contesto in cui ancora una volta, *senza sapere quello che si dice*, l'infinito viene equiparato «all'indeterminato» e al «vuoto epistemologico», a due cose cioè che **non è** né può essere.

Quasi al culmine del suo personale castello di Atlante filosofico, Althusser giunge persino al segno di accusare Engels di frode. A suo avviso infatti nel suo modello fisico «*si introduce* surrettiziamente, *nella risultante finale, il risultato che si aspetta*, in cui si ritrova semplicemente quella determinazione macroscopica che si era fin dall'inizio fatta scivolare in mezzo alla varie determinazioni microscopiche nel condizionare la volontà singola: l'economia»⁵⁰⁴.

Il mondo alla rovescia di Althusser, la sua plurima lettura fuorviante di Engels (e fuorviante su differenti piani e in merito a più argomenti)⁵⁰⁵, ha nondimeno diverse dimensioni. A suo avviso, infatti, il **PdF** di quest'ultimo, oltre al fatto che la sua apparente «base sicura non serve da fondamento a niente, che questo principio così chiaro non sfoci che nel

⁵⁰² I passi citati ibidem.

⁵⁰³ Ibidem, p. 103.

⁵⁰⁴ Ibidem.

⁵⁰⁵ Althusser disegna un ritratto fuorviante di Engels sia perché ne deforma in parte il pensiero con le sue epentesi, sia perché non vede i suoi limiti reali, sia infine perché occulta e fa sparire nel nulla gli effetti letali per l'analisi del capitale che seguono da tali limiti.

buio» del “vuoto epistemologico” e della tautologia, avrebbe anche avuto come propri repère nientemeno che i «*presupposti dell’ideologia borghese classica e dell’economia politica borghese*»⁵⁰⁶.

Stanti questi conclusivi addebiti, viene veramente da chiedersi sia se valesse davvero la pena occuparsi così a lungo del **PdF** in questione, sia che cosa di esso rimanga in piedi, e invero di tutta la concezione del mondo di Engels, dopo l’analisi or ora vista. Althusser naturalmente non si cura minimamente di questi dilemmi. Vuole solo mettere in discussione la spiegazione engelsiana. E lo fa paradossalmente mediante argomenti che tanto soffrono degli stessi limiti dei classici, quanto vietano ogni comprensione dell’effettivo stato delle cose, quanto come si è visto alterano e deformano lo stesso pensiero engelsiano. Surreale all’estremo, ma innegabile. Prescindiamo tuttavia per un momento, senza tuttavia dimenticarle, da queste circostanze e vediamo di che cosa si sostanzia la critica del marxista francese.

Secondo Althusser, il “modello fisico” di Engels avrebbe preso le mosse da premesse che erano tipiche di «un’ideologia classica» risalente a Hobbes, a Locke e Rousseau, a Helvétius e d’Holbach, insomma ai maggiori tenori dei sistemi di pensiero grandi borghesi del passato (e tutti filosofici, quelli elencati almeno). Proprio dunque grazie a queste ascendenze, le presunte “volontà singole” del suo **PdF** «non sono affatto il punto di partenza della realtà, ma il punto di partenza per una *rappresentazione* della realtà, per un *mito* destinato a dare (in aeterno) un

⁵⁰⁶ L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 104.

fondamento naturale (il che vuol dire appunto per l'eternità) agli *obiettivi* della borghesia»⁵⁰⁷.

Stando così le cose, quella di Engels, dice Althusser, è nel migliore dei casi solo «una finzione ottimista» quanto quella dell'*homo oeconomicus*, tesa più a rassicurare che altro. Mentre però gli ideologi della borghesia «non domandavano ai loro presupposti teorici di produrre *qualcosa di diverso da se stessi*» e gli assegnavano semplicemente il compito «di dare un fondamento ai valori che tali *presupposti incarnavano già*» (ed ecco perché «*per loro la tautologia [aveva] un senso*»), Engels nella sua spiegazione avrebbe viceversa voluto «ritrovare *il contrario* dei presupposti stessi»⁵⁰⁸.

In ragione di tutto ciò, invece di dare vita a «principi scientifici di spiegazione» del reale e calcare le orme dei «modelli delle scienze naturali, nella forma loro propria»⁵⁰⁹, l'analisi di Engels ha finito in pratica col ridurre «quasi a zero le sue pretese»⁵¹⁰ e a farlo rimanere «solo

⁵⁰⁷ Ibidem.

⁵⁰⁸ Tutti i passi citati ibidem, p. 105. Althusser qui pare non redersi conto dei paradossi insiti negli argomenti avanzati. Se fosse vero quanto da lui spiegato, dovremmo infatti supporre che una tautologia fatta di vuoto e senza alcun significato – un “mito” che si metamorfosa in una ragion d'essere “naturale”, la quale a sua volta per di più diviene “eterna” – fosse in grado di “dare un fondamento” all’“ideologia classica” della cultura grande borghese! Più che “fondare”, l'avrebbe caso mai affondata. Oltretutto, quando Althusser sostiene che gli ideologi della borghesia “non domandavano ai loro presupposti teorici” più di tanto, senza pretendere chissà che dalla loro natura, tutto ciò è completamente falso nel caso degli economisti (i più importanti tra gli ideologi del capitale). Questi ultimi infatti, come si è visto, assegnavano ai loro stereotipi, eccome, dei fini occulti, e anzi li avevano concepiti esattamente con tale scopo in mente, con l'intento di mistificare tramite le loro ‘astrazioni’ la realtà societaria, l'effettivo stato delle cose.

⁵⁰⁹ I due passi citati ibidem.

⁵¹⁰ Ibidem, p. 104.

filosofo»⁵¹¹. Se «ogni disciplina scientifica si stabilisce a un certo livello, precisamente al livello in cui *i suoi concetti possono ricevere un contenuto*» (senza il quale «non sono il concetto di niente, ossia non sono concetti» e rimangono privi di significato), il modello di Engels non si è affatto attenuto a questo canone.

Tramite «la genesi delle volontà individuali dall'infinità delle circostanze, e la genesi della risultante finale dall'infinità dei parallelogrammi», Engels ha finito col partire «da un livello che non costituisce l'oggetto di *nessuna conoscenza scientifica*». Per questo la sua interpretazione della storia mediante il **PdF** è rimasta ideologica ed è caduta alla fine soltanto in un «*vuoto epistemologico*»⁵¹².

Fa impressione dover constatare come tutte le obiezioni rivolte a Engels da Althusser abbiano avuto origine da un intellettuale che nell'analisi del reale ha sempre preso le mosse, come tutti i marxisti del Novecento d'altronde, da postulati arbitrari della mente e quindi – *dallo stesso punto di vista del filosofo parigino* – del tutto *non scientifici*, senza parentela alcuna perciò con la presunta “scienza della storia” inaugurata da Marx. Senza contare naturalmente le alterazioni che ha fatto subire ai testi dei classici con le sue epentesi.

D'altra parte, in un certo senso la critica di Engels è prima di tutto una critica di Althusser a se stesso, nella misura in cui gli argomenti addotti da quest'ultimo per sostanziare i suoi addebiti sono fatti della stessa stoffa di cui consta il pensiero althusseriano! Da questo punto di

⁵¹¹ Ibidem, p. 106.

⁵¹² Tutti i passi citati ibidem, p. 106.

vista, tutti i suoi argomenti contro Engels non sono mai stati altro che parole in libertà⁵¹³, anche se Althusser non ha mai avuto sentore dei suoi approdi surreali, nonostante la sua apparente avversione per le “tautologie” e i “vuoti epistemologici”. Oltremodo paradossale ma vero.

Le cose d'altronde si inaspriscono ulteriormente non appena ci si rende conto del fatto che anche tutta la sua enfasi su presunti “principi scientifici di spiegazione” e “discipline scientifiche empiriche” contrapposti al mondo dell'ideologia borghese, non aveva alcuna corrispondenza con l'effettivo stato delle cose ed era in sostanza campata in aria. Althusser non aveva infatti alcuna idea di cosa fosse *effettivamente* la scienza *reale* dell'epoca (quella degli scienziati di professione, **non** degli epistemologi o filosofi della scienza) e aveva nozione solo dei suoi stereotipi più tradizionali.

Si nutriva insomma solo di cliché che, oltre a non avere alcun rapporto con la ragione scientifica vera e propria, vietavano anche qualunque futura, virtuale o reale, comprensione del suo effettivo status, sottostante al livello superficiale, affollato di quei luoghi comuni. Ecco perché la sua sofisticata natura gli è rimasta del tutto sconosciuta (e i suoi epigoni hanno ereditato questo letale retaggio, incorporandolo nella loro forma mentis e nel loro marxismo).

Oltretutto, come si è visto finora Althusser ha costruito su un'intero ventaglio di postulati della mente tutto il suo castello in aria di enunciati,

⁵¹³ Come si è visto, Althusser non ha mai avuto nozione dei reali significati del “necessario” e che cosa essi implicavano per la sua concezione, ha usato e abusato di nozioni come infinito e infinità senza conoscerne i contenuti effettivi né realizzare che cosa di letale questi ultimi inoculavano poi nei suoi discorsi, e via di questo davvero poco commendevole passo.

contravvenendo in tal modo, anche per questa via, agli stessi severi principi statuiti dalla scienza ufficiale, *nei soli stereotipi giustappunto di cui il marxista parigino aveva cognizione*, a convalida dei suoi sistemi di conoscenza. Indubbiamente, anche il mondo alla rovescia di Althusser è un mondo a più dimensioni.

Tutto questo e l'indebita modifica dei testi non trasformano naturalmente l'interpretazione di Engels in oro colato. Tutt'altro. Lo stesso d'altro canto vale come si è visto per il Marx del 1857. Infatti, l'intera tradizione classica che comincia con Engels e che verrà poi portata al parossismo dal marxismo del Novecento (indifferentemente, comunista e no) – Althusser è esemplare a questo proposito, anche se come si è visto Lenin in un certo senso è stato il suo maestro –, non si è mai resa conto dei profondi limiti insiti nei suoi argomenti e ha sempre presentato questi ultimi, al contrario, come articoli di fede di un vangelo laico, senza avvedersi del fatto che quanto sostenuto dalle sue analisi rappresentava un qualcosa la cui realizzazione era persino *impossibile*, paradossalmente **vietata** dalle stesse condizioni che viceversa avrebbero dovuto renderla reale e attuale.

12. La concezione materialistica della storia in un testo classico: la logica paradossale dell'*Antidühring*

Prendiamo ad esempio l'analisi dell'*Antidühring*, un testo che per decenni è rimasto un classico del marxismo internazionale, studiato e commentato in tutto il mondo da intere generazioni di studiosi e scuole di pensiero (e sarà incorporato tale e quale anche nella tradizione comunista

delle origini). In questa sua sintesi della concezione materialistica della storia, Engels mette subito nero su bianco l'epigramma di Lenin incontrato in precedenza e si presenta quindi come la sua fonte originaria. Lo fa tra l'altro in una serie di stringenti enunciati che conviene citare qui di seguito:

(1)

«La grande industria sviluppa conflitti che rendono **ineluttabilmente necessario** un rivoluzionamento del modo di produzione [capitalistico]»⁵¹⁴;

(2)

«La grande industria ha sviluppato le contraddizioni che erano latenti nel modo di produzione capitalistico, facendole diventare antagonismi così stridenti, che **l'imminente crollo** di questo modo di produzione si può per così dire toccare con mano»⁵¹⁵;

(3)

«Le forze produttive della borghesia si sono sottratte al suo controllo, e spingono, come fossero mosse da **necessità naturale**, tutta la società borghese alla rovina o al rovesciamento [...] Il suo **sviluppo ineluttabile** va verso il crollo dell'ordine economico»⁵¹⁶;

(4)

«L'imminente rivoluzione sociale» è provata dal fatto che «le nuove forze produttive **hanno ormai superato** la forma borghese del loro sfruttamento»: «Le

⁵¹⁴ F. Engels, *Antidühring*, cit., p. 275; grassetto mio.

⁵¹⁵ Ibidem, p. 283; grassetto mio.

⁵¹⁶ Ibidem, p. 176; grassetto mio.

forze produttive si ribellano contro il modo di produzione che esse hanno già superato»⁵¹⁷.

Non si creda del resto che l'enfasi engelsiana sulla presunta natura dei processi socio-economici innescati dal capitale di fine Ottocento contemplasse solo una transizione "automatica" al socialismo (del resto a suo parere già in atto all'epoca). Le tendenze all'opera sopra additate vengono infatti integrate da Engels, nello stile tipicamente eclettico del tempo, con un suo peculiare ingrediente socio-politico.

Convieni anche in questo caso documentarlo con le sue stesse parole in questa vera e propria incalzante raffica di ulteriori suoi argomenti, i quali in seguito, nel Novecento, diventeranno patrimonio indiscusso del pensiero comunista e della III Internazionale:

Documentazione

(i)

Contraddizione tra forma sociale della produzione e appropriazione privata dei prodotti

«[Nella società del capitale] i mezzi di produzione e la produzione sono diventati essenzialmente sociali, ma sono sottoposti ad una forma di appropriazione che ha come presupposto la produzione privata individuale. Il modo di produzione viene sottoposto a questa forma di appropriazione malgrado ne elimini il presupposto.

In questa contraddizione che conferisce al nuovo modo di produzione il suo carattere capitalistico, *risiede già in germe tutto il contrasto del nostro tempo*. Quanto più il nuovo modo di produzione divenne dominante in tutti i campi decisivi della

⁵¹⁷ Tutti i passi citati ibidem, rispettivamente p. 206, p. 286, p. 294; grassetto mio.

produzione e in tutti i paesi d'importanza economica decisiva, e conseguentemente soppiantò la produzione individuale sino ai suoi residui insignificanti, *tanto più crudamente doveva apparire l'inconciliabilità della produzione sociale e dell'appropriazione capitalistica*»;

(ii)

L'antagonismo di classe come forma politica della contraddizione

«*La contraddizione tra produzione sociale e appropriazione capitalistica si [presenta] come antagonismo tra proletariato e borghesia*»⁵¹⁸;

(iii)

L'anarchia della produzione sociale come altra forma d'espressione della contraddizione:

● Le sue leggi

«[Nel mdpc] domina l'anarchia della produzione. Ma la produzione di merci, come ogni altra forma di produzione, ha le sue leggi specifiche, immanenti, inseparabili da essa. E queste leggi si attuano malgrado l'anarchia, in essa e per mezzo di essa.

Esse compaiono nell'unica forma di nesso sociale che continua ad esistere, nello scambio, e si fanno valere sui produttori individuali come leggi coattive della concorrenza [...] Esse dunque si attuano senza i produttori e contro i produttori, come **leggi naturali** della loro forma di produzione **agenti ciecamente**»;

⁵¹⁸ I passi citati ibidem, pp. 288-289.

●Pianificazione e anarchia

«Il principale strumento con cui il modo di produzione capitalistico accresceva questa anarchia della produzione sociale era precisamente l'opposto dell'anarchia: era la crescente organizzazione della produzione, in quanto produzione sociale, in ogni singola azienda produttiva [...]

La contraddizione tra produzione sociale e appropriazione capitalistica si riproduce come *antagonismo tra l'organizzazione della produzione nella singola fabbrica e l'anarchia della produzione nel complesso della società*⁵¹⁹;

(iv)

Effetti a più livelli della contraddizione:

●sociali

«È la forza motrice dell'anarchia sociale della produzione che trasforma sempre più la grande maggioranza degli uomini in proletari e, a loro volta, sono le masse proletarie che metteranno termine, infine, all'anarchia della produzione»;

●tecnologici

«È la forza motrice dell'anarchia sociale della produzione che trasforma l'infinita perfettibilità delle macchine della grande industria in un'obbligazione che impone al singolo capitalista industriale di perfezionare sempre più le proprie macchine, pena la rovina [...]

La perfettibilità della macchina moderna, spinta al punto più alto, si trasforma, mediante l'anarchia della produzione nella società, in un'imposizione che costringe il singolo capitalista industriale a migliorare incessantemente le proprie macchine, ad elevarne la forza produttiva»⁵²⁰;

⁵¹⁹ I passi citati ibidem, pp. 290-291.

⁵²⁰ I passi citati ibidem, pp. 292-293.

(v)

L'incontenibile sviluppo della contraddizione



● «L'organizzazione della produzione nell'interno della fabbrica ha raggiunto il punto in cui diventa **incompatibile** con l'anarchia della produzione esistente nella società accanto ad essa e al di sopra di essa, questo fatto viene reso tangibile agli stessi capitalisti dalla potente concentrazione dei capitali che ha luogo durante le crisi, mediante la rovina di un gran numero di grandi capitalisti e di un numero ancora maggiore di piccoli capitalisti»⁵²¹;



● «Da una parte dunque viene conclamata la incapacità del modo di produzione capitalistico di continuare a dirigere le forze produttive. Dall'altra queste stesse forze produttive spingono con forza sempre crescente alla **soppressione** della contraddizione, alla propria emancipazione dal loro carattere di capitale, *all'effettivo riconoscimento del loro carattere di forze produttive sociali*»;



● «È questa reazione al proprio carattere di capitale delle forze produttive nel loro rigoglioso sviluppo, è questa progressiva spinta a far riconoscere la propria natura sociale, ciò che obbliga la classe capitalistica a trattare sempre più come sociali queste forze produttive, nella misura in cui è possibile, in generale, sul piano dei rapporti capitalistici»;



● «Ad un certo grado dello sviluppo, neanche la forma delle società anonime è più sufficiente». Infatti, con la nascita di monopoli nazionali si ha «una forma ancora

⁵²¹ Ibidem, p. 294; grassetto mio. Sempre in questa pagina, si veda anche il seguente passo: «Nelle crisi la contraddizione tra produzione sociale e appropriazione capitalistica perviene allo scoppio violento. La circolazione delle merci è momentaneamente annientata; il mezzo della circolazione, il denaro, diventa un ostacolo per la circolazione; tutte le leggi della produzione e della circolazione delle merci vengono sovvertite. La collisione economica raggiunge il suo culmine».

più concentrata di socializzazione»: «Nel trust la libera concorrenza si trasforma in monopolio, la produzione, priva di un piano, della società capitalistica capitola davanti alla produzione, secondo un piano, dell'**irrompente** società socialista»;

●«Certo in un primo tempo questo avviene ancora a tutto vantaggio dei capitalisti. Ma qui lo sfruttamento diventa così tangibile da dover **necessariamente crollare**. Nessun popolo sopporterebbe una produzione diretta da trust, uno sfruttamento così scoperto della collettività per opera di una piccola banda di tagliatori di cedole.

In un modo o nell'altro, con trust o senza trust, una cosa è certa: che il rappresentante ufficiale della società capitalistica, lo Stato, deve alla fine assumerne la direzione. La necessità della trasformazione in proprietà statale si manifesta anzitutto nei grandi organismi di comunicazione: poste, telegrafi, ferrovie»;

●«Se le crisi hanno rivelato l'incapacità della borghesia a dirigere ulteriormente le moderne forze produttive, la trasformazione dei grandi organismi di produzione e di traffico in società anonime e in proprietà statale mostra che la borghesia non è indispensabile per il raggiungimento di questo fine»⁵²²;



«Ma né la trasformazione in società anonime, né la trasformazione in proprietà statale, sopprime il carattere di capitale delle forze produttive. Nelle società anonime

⁵²² Tutti i passi citati ibidem, pp. 294-297; grassetto mio. «Tutte le funzioni sociali del capitalista», precisa Engels, «sono oggi compiute da impiegati salariati. Il capitalista non ha più nessuna attività sociale che non sia l'intascar cedole e il giocare in borsa, dove i capitalisti si spogliano a vicenda dei loro capitali» (ibidem, p. 297). Si veda ancora questo passaggio dell'argomentazione engelsiana: «[La divisione in classi si è storicamente fondata] sull'insufficienza della produzione e sarà eliminata dal pieno sviluppo delle moderne forze produttive [...] L'abolizione delle classi sociali ha come suo presupposto un alto grado di sviluppo della produzione nel quale l'appropriazione dei mezzi di produzione e dei prodotti, e perciò del potere politico, del monopolio della cultura e della direzione spirituale da parte di una particolare classe della società non solo è diventata superflua, ma è diventata anche economicamente, politicamente e intellettualmente un ostacolo allo sviluppo. Questo punto oggi è raggiunto. Se il fallimento politico e intellettuale della borghesia a stento è ancora un segreto anche per essa stessa, il suo fallimento economico si ripete regolarmente ogni dieci anni» (ibidem, pp. 300-301).

questo carattere è evidente. E a sua volta lo Stato moderno è l'organizzazione che la società capitalistica si dà per mantenere il modo di produzione capitalistico di fronte agli attacchi sia degli operai che dei singoli capitalisti.

Lo Stato moderno, qualunque ne sia la forma, è una macchina essenzialmente capitalistica, uno Stato dei capitalisti, il capitalista collettivo ideale. Quanto più si appropria le forze produttive, tanto più diventa un capitalista collettivo, tanto maggiore è il numero di cittadini che esso sfrutta.

[Con esso] il rapporto capitalistico non viene soppresso, viene invece spinto al suo apice. Ma giunto all'apice si rovescia. La proprietà statale delle forze produttive non è la soluzione del conflitto, ma racchiude in sé il mezzo formale, la chiave della soluzione»;



«[La soluzione d'altronde può diventare reale] solo a condizione che, apertamente e senza tergiversazioni, la società si impadronisca delle forze produttive le quali si sottraggono ad ogni altra direzione che non sia quella sua. Così il carattere sociale dei mezzi di produzione e dei prodotti che oggi si volge contro gli stessi produttori, che sconvolge periodicamente il modo di produzione e di scambio e si impone con forza possente e distruttiva solo come cieca legge naturale, viene fatto valere con piena consapevolezza dai produttori e, da causa di turbamento e di sconvolgimento periodico, si trasforma nella più potente leva della produzione stessa»;

(vi)

Il controllo delle leggi sociali capitalistiche



«Le forze socialmente attive agiscono in modo **assolutamente uguale** alle forze naturali: in maniera cieca, violenta, distruttiva, sino a quando non le riconosciamo e non facciamo i conti con esse. Ma una volta che le abbiamo

riconosciute, che ne abbiamo compreso il modo d'agire, la direzione e gli effetti, dipende solo da noi il sottometterle sempre più al nostro volere e per mezzo di esse raggiungere i nostri fini. E questo vale in modo tutto particolare per le odierne potenti forze produttive.

Sino a quando ostinatamente ci rifiuteremo di intenderne la natura e il carattere, e a questa intelligenza si oppongono il modo di produzione capitalistico e i suoi sostenitori, ci domineranno. Ma una volta che siano comprese nella loro natura, esse, nelle mani dei produttori associati, possono essere trasformate da demoniache dominatrici in docili serve [...]

Quando le odierne forze produttive saranno considerate in questo modo, conformemente alla loro natura finalmente conosciuta, all'anarchia sociale della produzione subentrerà una regolamentazione socialmente pianificata della produzione, conforme ai bisogni sia della comunità che di ogni singolo»;

(vii)

**La presa del potere da parte della classe operaia:
*l'estinzione dello Stato***



●«Il modo di produzione capitalistico, trasformando in misura sempre crescente la grande maggioranza della popolazione in proletari, crea la forza che, pena la morte, è costretta a compiere questo rivolgimento. Spingendo in misura sempre maggiore alla trasformazione dei grandi mezzi di produzione socializzati in proprietà statale, essa stessa mostra la via per il compimento di questo rivolgimento.

Il proletariato s'impadronisce del potere dello Stato e anzitutto trasforma i mezzi di produzione in proprietà dello stato. Ma così sopprime

se stesso come proletariato, sopprime ogni differenza di classe e ogni antagonismo di classe e sopprime anche lo Stato come Stato»;

- «La società esistita sinora, moventesi sul piano degli antagonismi di classe, aveva necessità dello Stato, cioè di un'organizzazione della classe sfruttatrice in ogni periodo, per conservare le condizioni esterne della sua produzione e quindi specialmente per tener con la forza la classe sfruttata nelle condizioni di oppressione date dal modo vigente di produzione (schiavitù, servitù della gleba, semiservitù feudale, lavoro salariato).

Lo Stato era il rappresentante ufficiale di tutta la società, la sua sintesi in un corpo visibile, ma lo era in quanto era lo Stato di quella classe che per il suo tempo rappresentava, essa stessa, tutta quanta la società: nell'antichità era lo Stato dei cittadini padroni di schiavi, nel medioevo lo Stato della nobiltà feudale, nel nostro tempo lo Stato della borghesia»;

- «Ma, diventando alla fine effettivamente il rappresentante di tutta la società, si rende, esso stesso, superfluo. Non appena non ci sono più classi sociali da mantenere nell'oppressione, non appena con l'eliminazione del dominio di classe e della lotta per l'esistenza individuale fondata sull'anarchia della produzione sinora esistente, saranno eliminati anche le collisioni e gli eccessi che sorgono da tutto ciò, non ci sarà da reprimere più niente di ciò che rendeva necessaria una forza repressiva particolare»;

- «Il primo atto con cui lo Stato si presenta realmente come rappresentante di tutta la società, cioè la presa di possesso di tutti i mezzi

di produzione in nome della società, è ad un tempo l'ultimo suo atto indipendente in quanto Stato.

L'intervento di una forza statale nei rapporti sociali diventa superfluo successivamente in ogni campo e poi viene meno da se stesso. Al posto del governo sulle persone appare l'amministrazione delle cose e la direzione dei processi produttivi. Lo Stato non viene "abolito": esso *si estingue*⁵²³;

(viii)

L'organizzazione consapevole della società



●«Con la presa di possesso dei mezzi di produzione da parte della società, viene eliminata la produzione di merci e con ciò il dominio del prodotto sui produttori. L'anarchia all'interno della produzione sociale viene sostituita dall'organizzazione cosciente secondo un piano. La lotta per l'esistenza individuale cessa [...].

⁵²³ Tutti i passi citati ibidem, pp. 294-299; grassetto mio. Si veda ancora questa considerazione di Engels: «La presa di possesso di tutti i mezzi di produzione da parte della società, sin dall'apparire del modo di produzione capitalistico nella storia, è stata assai spesso sognata più o meno oscuramente sia dai singoli che da intere sette, come un ideale dell'avvenire. Ma essa poteva diventare possibile, poteva diventare **una necessità storica**, solo quando fossero state presenti le condizioni materiali della sua attuazione» (ibidem, pp. 299-300; grassetto mio). Dovrebbe balzare subito agli occhi la natura surreale di tale argomentazione. Se infatti il "possesso di tutti i mezzi di produzione da parte della società" fosse veramente stato l'effetto di una qualche reale "**necessità**" (e se lo fosse stata davvero, quest'ultima *non avrebbe potuto* "diventare" affatto, a differenza di quanto detto sopra), quest'ultima tanto avrebbe azzerato ogni trasformazione e vietato l'emergere di qualunque sviluppo sociale nel tempo, quanto avrebbe paradossalmente anche reso *impossibile* la formazione di una qualsiasi storia degli uomini, visto che processi necessari, per definizione, prendono forma e si dipanano *senza riguardo alcuno* per eventi umani. Predicare l'esistenza di una "necessità storica" in seno alla società, oltre che enunciare un ossimoro di prima grandezza, significa solo mettere capo ad una contraddizione in termini che annulla tutto e vanifica la spiegazione. Precisamente quello che è capitato ad Engels con la sua ultima tesi.

La cerchia delle condizioni di vita che circondano gli uomini e che sinora li hanno dominati passa ora sotto il controllo degli uomini, che adesso, per la prima volta, diventano padroni della loro propria organizzazione in società»;

●«Le leggi della loro attività sociale che sino ad allora stavano di fronte agli uomini come leggi di natura estranee e che li dominavano, vengono ora applicate dagli uomini con piena cognizione di causa e quindi dominate.

L'organizzazione in società propria degli uomini, che sinora stava loro di fronte come una legge elargita dalla natura e dalla storia, diventa ora la loro propria libera azione. Le forze obiettive ed estranee che sinora hanno dominato la storia passano sotto il controllo degli uomini.

Solo da questo momento gli uomini stessi faranno con piena coscienza la loro storia, solo da questo momento le cause sociali da loro poste in azione avranno prevalentemente, e in misura sempre crescente, anche gli effetti che essi hanno voluto. È questo il salto dell'umanità dal regno della necessità al regno della libertà»⁵²⁴.

Sintesi finale



«*Rivoluzione proletaria*. Soluzione delle contraddizioni: il proletariato si impadronisce del potere pubblico e in virtù di questo potere trasforma i mezzi di produzione sociale che sfuggono dalle mani della borghesia in proprietà pubblica.

Con quest'atto il proletariato libera i mezzi di produzione dal carattere di capitale che sinora essi avevano e dà al loro carattere sociale la piena libertà di esplicarsi. Lo sviluppo della produzione rende anacronistica l'ulteriore esistenza di classi sociali distinte.

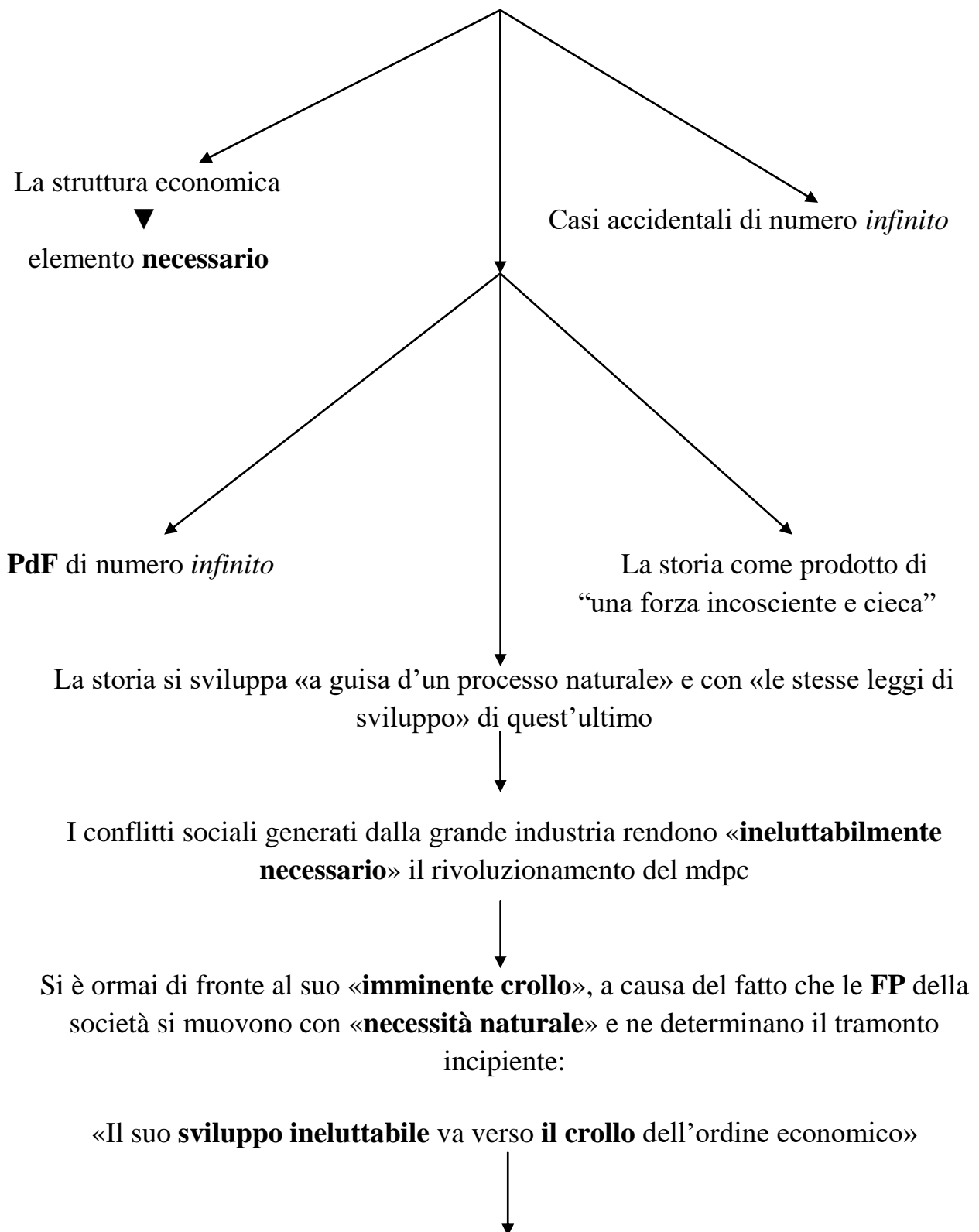
⁵²⁴ Tutti i passi citati ibidem, pp. 301-302.

Nella misura in cui scompare l'anarchia della produzione sociale, viene meno anche l'autorità politica dello Stato. Gli uomini finalmente padroni della forma loro propria di organizzazione sociale, diventano perciò ad un tempo padroni della natura, padroni di se stessi, liberi. Compiere quest'azione di liberazione universale è il compito storico del proletariato»⁵²⁵.

Inutile dire che in questa incalzante successione di argomenti Engels ci ha messi di fronte ad una sorta di summa del suo pensiero (e in parte anche di quello di Marx). Tuttavia, tante e tali sono le tesi della sua analisi che conviene davvero farne una sintesi in un breve compendio, in modo da averle sotto gli occhi in maniera stringata, come dei comodi segnavia tramite cui orientarsi nel dedalo di enunciati appena visto. Qui di seguito ne disegno dunque un succinto grafo:

⁵²⁵ Ibidem, pp. 303-304.

Il surreale sistema di enunciati di Engels

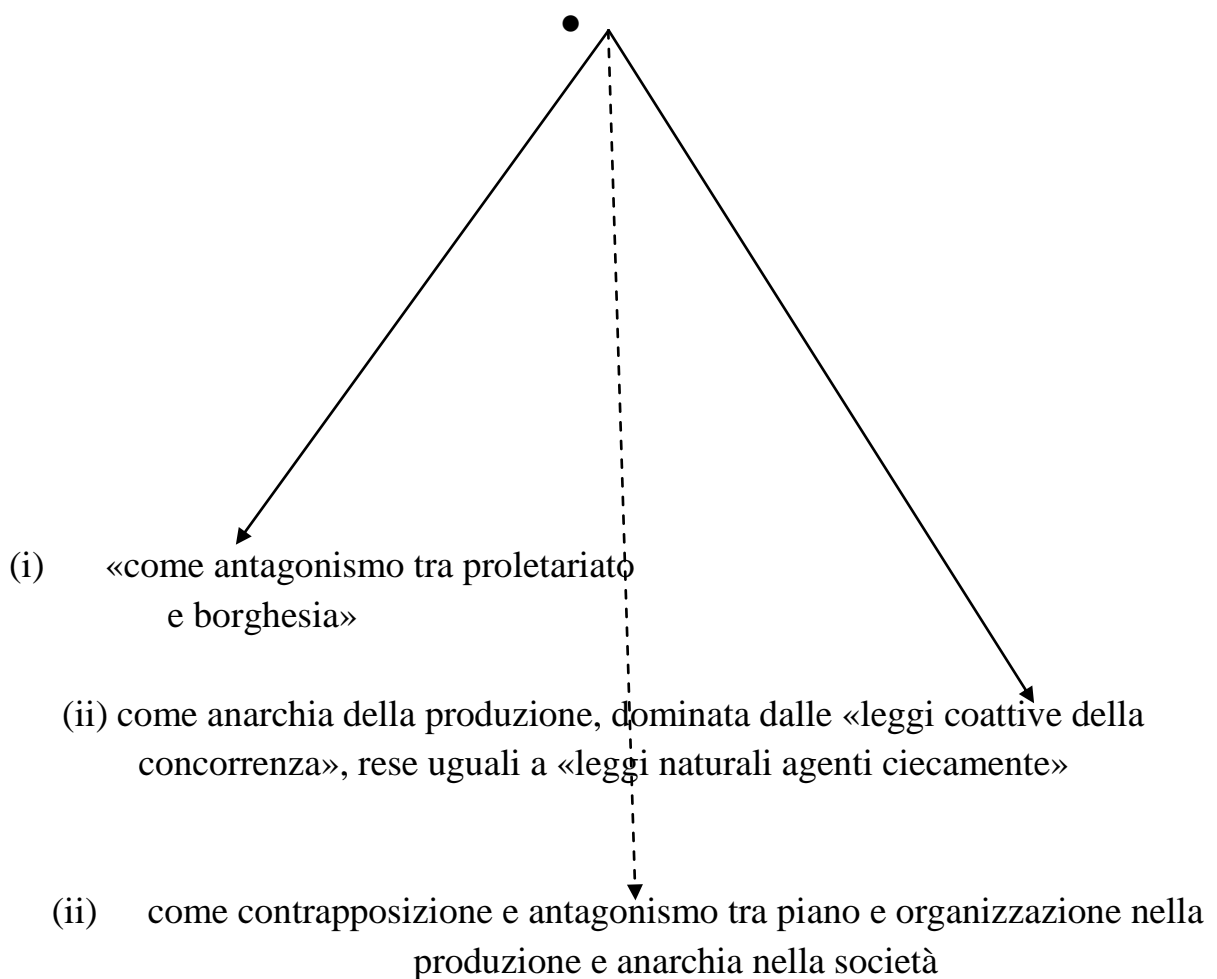


Sintesi

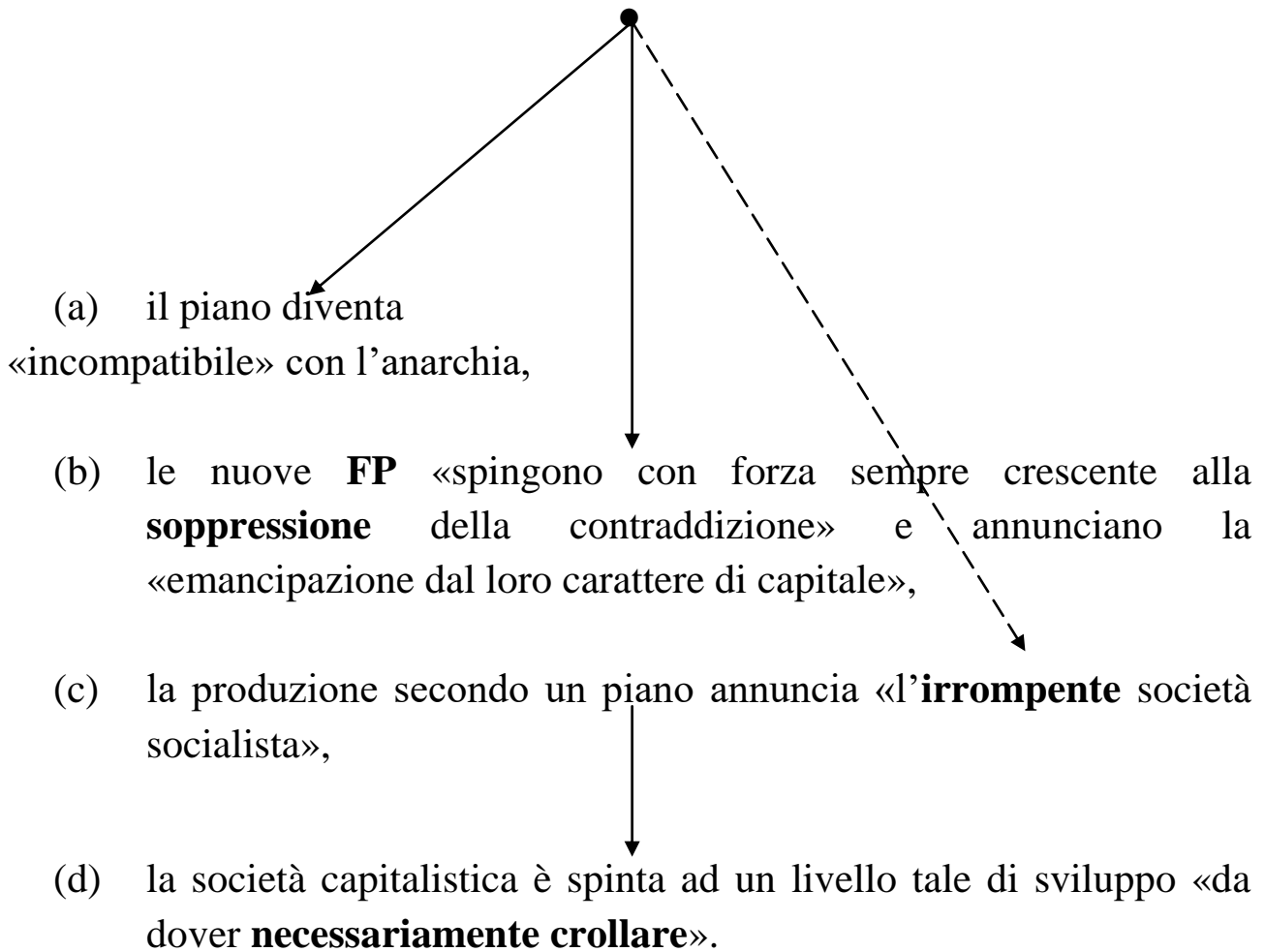
«Le nuove forze produttive **hanno ormai già superato**» il mdpc e preparano
«l'imminente rivoluzione sociale»



In particolare, la contraddizione tra forma *sociale* della produzione e appropriazione *privata* dei prodotti (in primis del plusvalore estratto dalla classe operaia) si esprime tramite molteplici volti:



Dato questo set di presupposti, dalla loro stessa più intima natura ne discende in linea retta quanto segue:



Ergo:



Date queste condizioni al contorno, vista la sostituzione della libera concorrenza con il monopolio tramite i trust, la trasformazione dei capitalisti in «una piccola banda di tagliatori di cedole», constatata ormai «l'incapacità della borghesia a dirigere ulteriormente le moderne forze produttive», non rimane che un'unica alternativa, declinata come si è visto da Engels in molti modi diversi:

► «Il rappresentante ufficiale della società capitalistica, lo Stato, deve alla fine assumere la direzione» dell'intera economia,

► d'altronde, «la presa di possesso di tutti i mezzi di produzione in nome della società» e la loro trasformazione in proprietà statale (formale, giuridica, legale), tanto è «il primo atto con cui lo Stato si presenta realmente come rappresentante di tutta la società», quanto «è ad un tempo l'ultimo suo atto indipendente in quanto Stato. L'intervento di una forza statale nei rapporti sociali diventa superfluo successivamente in ogni campo e poi viene meno da se stesso»: «Diventando alla fine effettivamente il rappresentante di tutta la società, si rende, esso stesso, superfluo»,

► non appena quindi «*il proletariato s'impadronisce del potere dello Stato e anzitutto trasforma i mezzi di produzione in proprietà dello Stato*», la classe operaia «sopprime se stessa come proletariato, sopprime ogni differenza di classe e ogni antagonismo di classe e sopprime anche lo Stato come Stato»,

► «Con la presa di possesso dei mezzi di produzione da parte della società, viene eliminata la produzione di merci e con ciò il dominio del prodotto sui produttori. L'anarchia all'interno della produzione sociale viene sostituita dall'organizzazione cosciente secondo un piano. La lotta per l'esistenza individuale cessa»,

► adesso, «l'intervento di una forza statale nei rapporti sociali diventa superfluo successivamente in ogni campo e poi viene meno da se stesso. Al posto del governo sulle persone appare l'amministrazione delle cose e

la direzione dei processi produttivi. Lo Stato non viene “abolito”: esso *si estingue*»,

► alla fine di questa serie di eventi, le «leggi di natura estranee che prima li dominavano, vengono ora applicate dagli uomini con piena cognizione di causa e quindi dominate»:

- «L’organizzazione in società propria degli uomini, che sinora stava loro di fronte come una legge elargita dalla natura e dalla storia, diventa ora la loro propria libera azione. Le forze obiettive ed estranee che sinora hanno dominato la storia passano sotto il controllo degli uomini»,

- «Solo da questo momento gli uomini stessi faranno con piena coscienza la loro storia, solo da questo momento le cause sociali da loro poste in azione avranno prevalentemente, e in misura sempre crescente, anche gli effetti che essi hanno voluto. È questo il salto dell’umanità dal regno della necessità al regno della libertà».

Sintesi finale di tutto questo processo
--

- «Il proletariato si impadronisce del potere pubblico e in virtù di questo potere trasforma i mezzi di produzione sociale che sfuggono dalle mani della borghesia in proprietà pubblica»,

- «Con quest’atto il proletariato libera i mezzi di produzione dal carattere di capitale che sinora essi avevano e dà al loro carattere sociale la piena libertà di esplicarsi. Lo sviluppo della produzione rende anacronistica l’ulteriore esistenza di classi sociali distinte»,

●«Nella misura in cui scompare l'anarchia della produzione sociale, viene meno anche l'autorità politica dello Stato. Gli uomini finalmente padroni della forma loro propria di organizzazione sociale, diventano perciò ad un tempo padroni della natura, padroni di se stessi, liberi».

Benché Engels ci abbia qui messi di fronte ad un inventario pressoché completo delle categorie base o chiavi di volta del cd “socialismo scientifico”⁵²⁶, al repertorio fondamentale della sua concezione del mondo, messa a punto in parte anche col concorso di Marx⁵²⁷, è chiaro che la sua lettura delle cose ha a proprio fondamento una logica eclettica di prim'ordine, fatta delle nozioni surreali viste finora. Benché tale sua personale *love* fosse tipica del materialismo del tempo, questa circostanza cambia ben poco all'intera questione.

Nel suo classico affresco, Engels ha infatti disegnato solo un castello in aria (un vero e proprio labirinto) di vicoli ciechi, argomenti paradossali e stati di cose la cui realizzazione era persino impossibile. Oltremodo assurdo, ma non meno vero. E il fatto per di più è che la sua analisi è poi passata in toto nell'interpretazione di Lenin e ovviamente anche in quella di Althusser, nell'insieme si può dire della tradizione marxista successiva dell'intero Novecento, nelle sue diverse e variopinte scuole di pensiero (tradizione che sopravvive incredibilmente ancora oggi in quel poco che è

⁵²⁶ Alla fine dell'Ottocento il volume di Engels venne definito da Eduard Bernstein, il futuro teorico del revisionismo, «*Lehrbuch des Sozialismus*», un classico Manuale del socialismo: cfr. V. Gerratana, *Nota introduttiva* a F. Engels, *Antidürring*, cit., p. x.

⁵²⁷ Cfr. F. Engels, *Antidürring*, cit., pp. 141-143.

rimasto di queste ultime, giusto per dire della sua longevità a dispetto di tutto).

Facciamo astrazione qui dal fatto che la presunta “massa infinita” dei cosiddetti “casa” ci precipita di nuovo solo nel surreale labirinto visto in precedenza, così come fa d’altro canto il presunto “numero infinito” dei **PdF**. Nondimeno, anche se prescindiamo da queste circostanze, la presunta natura “necessaria” della base economica (determinante) rispetto al mondo politico-ideologico sovrastante ci catapulta già da sola nell’ennesima realtà immaginaria engelsiana.

● In primo luogo, se avesse infatti avuto quello status, la struttura – fatta di rapporti (disuguali) tra individui umani e con una sua specifica data di nascita storico-sociale – si sarebbe trasformata in una causa *inevitabile* del divenire sociale, contravvenendo così alle sue origini e alla stessa stoffa di cui constavano i suoi ingredienti.

● In secondo luogo, se tale metamorfosi fosse davvero avvenuta, l’oggetto iniziale avrebbe finito con l’assumere uno status *essenzialmente differente* rispetto ai suoi connotati di partenza, mettendo così capo anche per questa via ad un evento impossibile, molto simile ad una sorta di ulteriore miracolo laico (in quanto fatto inesplicabile e senza ragion d’essere additabile alcuna di sorta): cosa fisicamente impossibili *non possono esistere*, né *par dessus le marché* nessun Dio può compiere *miracoli* (e gli è persino **vietato** compierli).

D’altronde, se non avesse sin dall’inizio violato questi due tassativi divieti (e non fosse così approdato, per converso, ai paradossi succitati), Engels non avrebbe mai potuto né sostenere il carattere determinante della

base economica rispetto alla sovrastruttura, né di conseguenza istituire una qualche gerarchia significativa tra i due livelli della totalità societaria (per quanto quest'ultima fosse evanescente, nella fattispecie, date le sue precondizioni).

Le cose del resto s'inaspriscono all'estremo non appena Engels, come si è prima avuto modo di toccare con mano, equipara il presunto numero illimitato dei suoi **PdF** al “prodotto di una forza che agisce in modo incosciente e cieco”, rendendo per di più la storia (e quindi anche il processo di formazione del mdpc, con tutti i discontinui eventi che l'hanno fatto nascere) un oggetto che prendeva forma in guisa “d'un processo naturale”, mosso dalle “stesse leggi di sviluppo” del mondo fisico, in cui tutto quindi nasceva e accadeva in modo inesorabile (incorrendo quindi sin da subito nel capovolgimento e conseguente stravolgimento dei dati di partenza).

In effetti,

- a) quando ritiene “*ineluttabilmente* necessario” il rivoluzionamento della società capitalistica,
- b) quando pensa che quest'ultima vada verso “*il crollo*” imminente del suo “ordine economico” e fa credere all'ignaro suo lettore che quest'ultimo debba “*necessariamente crollare*”,
- c) quando si spinge fino a sostenere “l'imminente rivoluzione sociale” a seguito del fatto che le **FP** dell'epoca avrebbero ormai “già superato” il mdpc,

Engels non fa altro che sviluppare gli, e dare nuova forma esplicita agli, argomenti pregressi della sua interpretazione (incorporando per contro in queste sue ultime tesi gli stessi loro significati surreali originari).

Se ciò facendo in un certo senso è coerente con le sue convinzioni precedenti, non per questo il suo discorso è meno campato in aria e insieme fuorviante, e proprio per questo in seguito si rivelerà letale per tutte le generazioni successive che ne faranno la pietra miliare delle loro analisi del capitale.

La più intima natura paradossale e inattendibile del pensiero engelsiano viene del resto nuovamente alla luce ed emerge di nuovo, *in forma nuova*, in primo piano non appena si fa mente locale alla presunta contraddizione tra (A) carattere sociale della produzione e (B) appropriazione privata dei prodotti (del plusvalore estratto dalla forza lavoro, in effetti).

Non solo la sedicente contrapposizione tra questi due stati di cose (A + B) (nella cui “inconciliabilità” d'altronde era a suo avviso contenuto “in germe tutto il contrasto del tempo”) viene resa uguale ad una “cieca legge naturale” che si sarebbe imposta con indipendente “forza possente” sulla volontà delle classi sociali, ma come si è visto per Engels essa prende persino una veste socio-politica e si presenta come “antagonismo tra proletariato e borghesia”. Il che naturalmente non può essere. In entrambi i casi. E ciò precisamente a seguito di **due divieti** insiti negli stessi significati dell'analisi.

Se infatti fosse stata una “cieca legge naturale”, la potenza sociale menzionata da Engels (“forza possente e distruttiva”) non avrebbe potuto

subire nessuna trasformazione di nessun tipo, conformemente al suo immutabile status ontologico diciamo. D'altronde, dato che sin dall'inizio è storica e sociale, di fattezze umane, detta presunta "possanza" non avrebbe mai potuto diventare una "cieca legge naturale". Da qualunque parte si rigiri la frittata, si incontrano sempre le medesime impossibilità. Di fatto, l'intero discorso di Engels viene invalidato e reso nullo per ben due complementari volte dagli stessi suoi presupposti. Non solo.

A seguito delle ragioni precedenti, ci è infatti anche vietato poter sostenere tanto che "le forze socialmente attive" agiscono in modo "*assolutamente uguale* alle forze naturali" (e ne siano in qualche modo un clone storico), quanto che sia possibile sottometterle "al nostro volere" per poi realizzare loro tramite "i nostri fini". Di nuovo, se avessero avuto status materiale, non avrebbero potuto essere societarie, mentre se avessero avuto fattezze naturali non avrebbero potuto essere assoggettate ad alcun intento umano. Se "le odierne potenti forze produttive" che sembravano dominare i produttori fossero state potenze della natura non avrebbero in alcun modo potuto essere rese identiche a forze sociali, né ancor meno sarebbe stato possibile trasformarle "in docili serve" di nostri ipotetici disegni futuri.

D'altro canto, se le **FP** fossero state interpretate come organizzazione tecnico-scientifica della produzione associata – a differenza di come di solito le intendevano i classici: come lavoro sociale trasformato dalla

grande industria in «una tra le potenze della natura»⁵²⁸ –, allora le cose si sarebbero persino inasprite.

In questo caso, infatti, la scienza sarebbe divenuta l'anima oggettiva dei sistemi di macchine (in continua evoluzione, tra l'altro) che rappresentavano l'ossatura tecnologica dell'attività produttiva divenuta collettiva, circostanza che a sua volta avrebbe reso letteralmente *impossibile* sia metterne in discussione la natura e sottoporla a più attenta disamina, sia capire di quale effettiva stoffa più intima constasse (e consti a tutt'oggi) il pensiero scientifico occidentale⁵²⁹.

In questo contesto, l'intero processo di trasformazione della società e del mondo sarebbe venuto quindi a dipendere da una sorta di "motore" impersonale e fondamentalmente neutrale d'impronta marcatamente scientifica, il che non avrebbe fatto altro che regalare al mdpc un'aggiuntiva e insperata legittimazione non richiesta, in quanto quest'ultima avrebbe fatto tendenzialmente coincidere capitale e organizzazione razionale della produzione, rendendo l'estorsione di plusvalore dalla classe operaia persino un fatto scientifico e in quanto tale difficilmente contestabile.

⁵²⁸ K. Marx, *Il capitale*, I, cit., pp. 215-216.

⁵²⁹ Si noti un dettaglio. Se non si comprende la logica più intima della razionalità scientifica, così diversa dalla vulgata corrente, ne segue per forza di cose che mai sarà possibile capire l'universo fisico suo tramite, circostanza che manda in fumo anche per questa via l'argomento di Engels. Se l'identità più intima della scienza *non è* quella descritta dalla stessa comunità scientifica occidentale (qui in evidente conflitto d'interessi), ne segue che le spiegazioni del mondo reale prodotte da quest'ultima *non sono* reali spiegazioni della materia. Perché lo fossero veramente state, la scienza avrebbe dovuto essere quello che l'Occidente dice che essa sia. *Ma non lo è*. Ergo, i suoi ritratti della natura **non sono** uno specchio fedele della realtà. Tutt'altro. Per una alternativa dimostrazione delle cose, rinvio il lettore al mio *I castelli in aria della scienza. Le mirabolanti (dis)avventure del signor Niemand nel paese di Physilandia*, Zambon, Francoforte, 2018.

D'altronde, anche se abbandoniamo al loro infausto destino questi ulteriori lidi surreali e li si consegna all'oblio, le cose non migliorano affatto. Non appena infatti equipara la competizione tra i diversi capitali singoli sul mercato e nel processo di scambio ad un'anarchia societaria e quest'ultima a "leggi coattive della concorrenza" esistenti "come **leggi naturali** agenti ciecamente", Engels finisce col mettere capo nuovamente e unicamente ad una serie di cose impossibili e ad esiti perfino letali per una piena comprensione dell'effettiva natura del mdpc.

Se la concorrenza avesse avuto infatti quei presunti caratteri, non avrebbe potuto essere un fenomeno sociale, storicamente definito e nato ad un certo stadio dello sviluppo pregresso del capitale. Sarebbe anzi esistita in pratica da sempre e non avrebbe potuto connotare in modo specifico alcuna epoca storica determinata, il che sia detto tra parentesi avrebbe fatto la gioia dell'ideologia "eternista" degli economisti, degli apologeti del capitale, mandando questi ultimi in visibilio.

Nondimeno, se al contrario avesse avuto un'origine societaria e fosse emersa, ad un dato momento, dalla storia passata della società contemporanea, la concorrenza non avrebbe mai potuto assumere lo status assegnatogli da Engels e non avrebbe mai potuto essere equiparata ad una "legge naturale". A ciò avrebbero fatto tassativo divieto il suo stesso atto di nascita e la sua più intima identità.

D'altra parte, se veramente fosse stata una "legge naturale" nemmeno sarebbe stato possibile contrapporle come suo contraltare (addirittura "antagonista") la razionale organizzazione pianificata dell'attività produttiva, giacché in tal caso la concorrenza avrebbe avuto lo stesso

status di una incontenibile forza del mondo fisico, non vincolata né vincolabile da parte di alcunché, e ancor meno sostituibile da un'istituzione tipicamente umana (e fallibile) come la pianificazione.

Le cose prendono poi una piega oltremodo surreale fino a diventare iperbolicamente assurde non appena si fa mente locale al fatto che la stessa organizzazione tecnico-scientifica dei processi di lavoro non rappresentava al tempo (così come oggi) che un'incarnazione della scienza, di una forma oggettiva di conoscenza in cui per gli stereotipi dell'epoca e odierni si rispecchiavano le grandi leggi del mondo reale e della natura, una logica cioè in cui si rifletteva l'ordine fisico dell'universo. Non vi è chi non veda il paradossale ginepraio in cui c'infilano queste circostanze.

In pratica, il piano razionale della produzione di fabbrica e poi della grande impresa monopolistica, esso stesso una personificazione tecnologica della natura per il tramite della scienza, avrebbe dovuto prendere il posto dell'anarchia prima imperante in società e sostituire l'immutabile carattere delle "leggi naturali" (evento di per sé già proibitivo e persino vietato dalle circostanze date) con un'altrettanto oggettiva organizzazione scientifica delle cose, essa stessa specchio della realtà materiale! Si poteva immaginare un dedalo di vie impossibili da calcare e perfino inesistenti più labirintico di questo? Ma non è ancora finita.

L'effettivo stato delle cose or ora documentato, al contrario di quanto Engels ha invece fatto, ci vieta infatti anche di poter ritenere la costante innovazione tecnologia e la continua modernizzazione dei sistemi di macchine (la loro addirittura "infinita perfettibilità") tipici del mdpc un

effetto dell'anarchia sociale e della presunta "forza motrice" esercitata da quest'ultima⁵³⁰.

Oltre che a motivo di tutte le numerose ragioni sopra additate (fonti degli innumerevoli paradossi fioriti dal loro seno più intimo), e tutte dirimenti e nel loro insieme convergenti nello statuire quel divieto, la concorrenza non avrebbe mai potuto discernere quei risultati anche perché è essa stessa conseguenza di *un'altra causa* e rubrica economica di *superficie* del mondo (ovviamente questo duplice suo connotato manda contestualmente in fumo – *radicalmente* e *preventivamente*, ben prima di ogni ulteriore considerazione – anche la sua presentazione da parte di Engels come "legge naturale" della società del capitale, una cosa che stante il suo effettivo carattere *non avrebbe mai potuto essere*).

Come in maniera inquivocabile ha infatti spiegato Marx, benché sia un «essenziale locomotore dell'economia borghese», la concorrenza «non ne stabilisce le leggi, ma ne è l'esecutivo»⁵³¹. Essa ottempera alle seguenti sue funzioni: «La concorrenza esegue le leggi interne del capitale; le rende leggi coercitive per il singolo capitale, ma non le escogita. Le realizza. Volerle perciò spiegare semplicemente in base alla concorrenza significa ammettere di non capirle»⁵³². Non solo.

⁵³⁰ A differenza di quanto pensava Engels, e così lasciava credere all'ignaro lettore del tempo, la ragion d'essere dei sempre nuovi sistemi di macchine periodicamente emergenti dallo sviluppo capitalistico (oggi robotica, automazione, ecc.), non è mai stata la concorrenza, fenomeno apparente e quindi effetto di un'altra fonte, ma la maggiore estrazione possibile di plusvalore dalla forza lavoro, che è causa interna e immanente, non di superficie, dei processi che prendono forma nell'ambito del mdpc.

⁵³¹ I passi citati in K. Marx, *Lineamenti*, II, cit., pp. 198-199.

⁵³² *Ibidem*, p. 464.

Quando in effetti impone all'economico e quindi ai diversi capitali le leggi immanenti del mdpc, «la concorrenza apparentemente le sconvolge tutte. **Le inverte**»⁵³³. Ciò facendo, le presenta alla mente degli individui sociali in forma capovolta e insieme stravolta, facendo prendere a questi ultimi fischi per fiaschi, facendo loro credere in buona sostanza che sia essa – fenomeno in realtà derivato e dipendente da una sua più profonda ragion d'essere (che così, si noti la circostanza, rimane ignota e invisibile agli osservatori e per il loro intelletto è quindi come se non esistesse) – a determinare all'opposto tutto quanto. Precisamente il tipo di inversione (e di sovvertimento, in definitiva) dell'effettivo stato delle cose e di inganno a cui è andato incontro Engels col suo plurimo mondo *à l'envers*.

Questo insieme di circostanze, nella misura in cui liquida i significati attribuiti da Engels all'anarchia di mercato, manda naturalmente in fumo anche il set d'idee annesso a loro corredo. Contraddizione tra forma privata e sociale del lavoro associato, forma politico-sociale di tale antagonismo e contrapposizione tra organizzazione-piano e concorrenza, sono infatti nozioni che si dissolvono tutte nel nulla col venire meno della loro originaria ragion d'essere. Dissoltasi questa, svaniscono logicamente anche le altre.

D'altronde, nella misura in cui ha eliminato qualunque differenza tra concorrenza e sua causa più intima, facendo per di più della prima una forza agente in modo cieco come un fenomeno di natura (rendendola quindi *par dessus le marché* persino oggettiva), paradossalmente Engels ha

⁵³³ Ibidem, p. 478; grassetto mio.

finito col cancellare anche l'esistenza delle "leggi immanenti" del capitale, facendole sparire dalla scena.

Ha quindi in sostanza annullato anche *ogni distinzione tra i due livelli di realtà che caratterizzano la società contemporanea e ne connotano la natura specifica, storicamente determinata*, rendendo così anche per questa via, senza dubbio involontariamente, un servizio impagabile all'ideologia occidentale (alterando per contro la ben più sofisticata spiegazione dello stesso Marx, privandola di uno dei suoi contrassegni fondamentali).

Nondimeno, l'intero paesaggio surreale disegnato finora da Engels raggiunge le sue vette forse più alte con la sua interpretazione dello Stato, basata del resto coerentemente su tutto quanto precede. L'idea che le funzioni dello Stato si sarebbero ridotte ad una semplice "amministrazione delle cose", nonché ad una manageriale "direzione dei processi produttivi", metamorfosi in cui infine esso si sarebbe estinto da solo, è naturalmente figlia legittima di tutta la concezione engelsiana precedente. Solo che essa è altrettanto campata in aria, al pari delle condizioni che avrebbero dovuto tenerla in piedi.

Se alle spalle e a monte di quel ritratto incredibilmente (*irrealisticamente*) naïve vi è lo scientismo o naturalismo originario di Engels, con i suoi presunti processi ineluttabili, le sue leggi inesorabili e l'incipiente o spontaneo tramonto (considerato persino "necessario" e quindi inevitabile) della società capitalistica ("già superata" nei fatti dal suo stesso sviluppo), tuttavia persino dentro le conclusioni della sua ultima

analisi, nel foro più intimo della sua natura, vi sono argomenti che la contraddicono e ne inficiano gli esiti, mandandoli nuovamente in fumo.

Engels infatti sapeva benissimo, tanto da ripeterlo più volte, che il potere politico era «una macchina essenzialmente capitalistica», in definitiva «uno Stato dei capitalisti», un sistema mastodontico di potere che la stessa società del capitale aveva messo in piedi per tutelare “con la forza”⁵³⁴ il suo dominio contro la sempre possibile insubordinazione e rivolta degli oppressi. Come avrebbe mai potuto, giunto all’apice del suo sviluppo nel mondo contemporaneo, rovesciarsi da solo nel suo contrario e far sparire nel nulla le sue stimmate originarie?

Una volta venuto meno il mito delle “leggi naturali” e delle loro presunte tendenze “ineluttabili” di sviluppo, gli approdi di cui fabulava Engels diventano letteralmente impossibili e financo vietati dal reale stato delle cose, completamente opposto rispetto a quello immaginato e persino avverso a quest’ultimo. D’altra parte, la natura intimamente eclettica (e quindi ambigua) dell’argomentazione engelsiana viene nuovamente alla luce non appena si fa mente locale all’ennesima *coppia impossibile* della sua spiegazione delle cose.

La presunta presa del potere da parte del proletariato e dei suoi alleati sociali, un atto sommamente politico emergente del resto paradossalmente dal carattere “ineluttabilmente necessario” della rivoluzione, viene infatti da Engels disinvoltamente sposata tramite matrimonio indissolubile con

⁵³⁴ Lo Stato moderno, lo si ricorderà, era “una forza repressiva particolare” perfezionata dalla borghesia con l’intento di “tenere con la forza la classe sfruttata nelle condizioni di oppressione date dal modo vigente di produzione”, quello specifico del capitale.

l'altrettanto "ineluttabile crollo" dell'ordine economico capitalistico e dell'intera società borghese, il cui destino è segnato da fatto che essa deve "necessariamente crollare" a seguito delle esplosive contraddizioni che ne affliggono l'esistenza⁵³⁵.

Come dovrebbe essere evidente, se il collasso del mdpc fosse stato inevitabile e predestinato, se si fosse sviluppato con la forza di una "necessità naturale", non vi sarebbe stato alcun bisogno d'impossessarsi "del potere pubblico", né "d'impadronirsi del potere dello Stato" con un qualsivoglia assalto armato al "palazzo d'Inverno" di turno, per rivoluzionare la società del capitale.

Il suo tramonto sarebbe piuttosto avvenuto per forza di cose, in modo spontaneo e fatale, in virtù degli stessi processi inarrestabili che ne dettavano e ne preformavano l'evoluzione futura. Il socialismo sarebbe

⁵³⁵ In tutta evidenza, Engels è anche in questo caso la fonte classica del pensiero di Lenin. Il rivoluzionario russo farà valere infatti la forma mentis del suo maestro pure nella sua polemica con Kautsky a proposito del "superimperialismo" di quest'ultimo. Lenin presumeva infatti che il 'papa rosso' socialdemocratico avesse sostanzialmente ragione quando riteneva che l'evoluzione del capitalismo si muoveva «verso un unico monopolio mondiale» e andava verso la formazione di «un unico trust mondiale». Lenin pensava che tutto ciò fosse «indubbiamente esatto» (Lenin, *Opere scelte*, Edizioni Progress, Mosca, sd, p. 238). Una fase di sviluppo del capitalismo in direzione di un "ultraimperialismo", ad avviso di Lenin, era senz'altro «concepibile e possibile». Questa era la sua opinione nel 1915: «Non c'è dubbio che lo sviluppo del capitalismo va nella direzione di un singolo trust mondiale che inghiottirà tutte le imprese e tutti gli Stati, senza eccezione alcuna». Solo che questo processo «avviene sotto una pressione tale, con un ritmo tale, con tali contraddizioni, conflitti e convulsioni», che di fatto ne compromettono da subito il buon esito e lo rendono irrealizzabile. Sintesi di Lenin: «Prima che si giunga a un singolo trust mondiale, prima che i capitali finanziari dei vari Paesi abbiano formato un'unione mondiale "ultra-imperialistica", l'imperialismo dovrà inevitabilmente scoppiare, e il capitalismo si trasformerà nel suo opposto» (tutti i passi citati in *Prefazione* di Lenin al volume di N. Bucharin, *L'economia mondiale e l'imperialismo*, Samonà e Savelli, Roma, 1966, pp. 88-93). Impossibile non vedere in questa spiegazione di Lenin un letterale ricalco, 40 anni dopo, dell'interpretazione engelsiana e della stessa sua logica eclettica, basata su sedicenti sviluppi «inevitabili» del capitalismo ormai «morente» del tempo (cfr. Lenin, *Opere scelte*, cit., pp. 265-266).

caduto nelle mani dei produttori come un frutto maturo dall'albero della storia.

Una simile visione del reale avrebbe naturalmente escluso a priori qualsivoglia attività e iniziativa politica della classe operaia e degli sfruttati, reso superflua la costituzione di qualsiasi partito, di ogni organizzazione professionale dei lavoratori (sindacale, cooperativa, ecc.): sarebbe stato sufficiente attendere il presunto sviluppo *oggettivo* degli eventi per poter ben presto concentrare il potere sociale nelle mani del mondo operaio⁵³⁶.

Una rappresentazione dei processi societari di tal fatta deve subito essere sembrata troppo passiva (attendista, eccessivamente inattiva, inerte, ecc.) e persino fideistica ai classici e agli stessi dirigenti socialdemocratici del tempo, per cui al suo congenito “fatalismo” si è subito accoppiata (“incollata”, proprio come un’etichetta posticcia) un’indebita e apocrifia enfasi sulla conquista del potere politico che è entrata subito in contraddizione ed è risultata sin dall’inizio incompatibile con le premesse di partenza, venendo esclusa anzi da queste ultime e persino vietata in linea di principio dalla loro natura.

O erano veri i presupposti da cui si prendevano le mosse, e questi facevano divieto a qualsivoglia iniziativa politica di sorta (se non quella di assistere il necessario parto del nuovo mondo dal grembo del capitale), oppure le premesse erano solo allegoriche e allora la trasformazione

⁵³⁶ In effetti, questa concezione delle cose è la fonte prima del “marxismo storico”, dell’ideologia socialdemocratica e del riformismo socialista dei primi del Novecento e comunque dell’epoca post-marxiana. Per altre vie, lo diverrà anche della successiva tradizione comunista.

sociale aveva bisogno di un qualche disegno politico strategico, di un progetto intenzionale e di una forza politica organizzata per poter essere portata a termine e andare in porto. Non si potevano avere contestualmente le due cose, in quanto l'una escludeva l'altra e la negava.

Quando Engels sostiene, come si è visto, che la classe operaia “è costretta” dalla forza delle cose a rivoluzionare il mdpc, è chiaro che per poterlo fare e impadronirsi del potere politico bisognava agire, pianificare delle azioni, dar vita ad una opposizione politica (anche parlamentare naturalmente e non solo di piazza), ad una mobilitazione delle masse, ad appropriate iniziative socio-politiche. Non ci si poteva certo aspettare che i capitalisti dell'epoca (i famosi padroni del vapore e i monopolisti, i grandi *Konzern* e i trust) e l'élite politico-nobiliare, le gerarchie militari e la finanza, la stessa Chiesa e la proprietà fondiaria (in particolare in Germania i potenti Junker prussiani), la casta aristocratica e gli apparati della Corona e degli Imperi, le Monarchie dispotiche, i potentati industriali e le Banche, fossero disposti a consegnare in mani altrui lo Stato, l'ultimo baluardo bellico del loro potere, senza colpo ferire! Semplicemente impensabile.

Il fatto è che in fondo Engels e Marx sognavano di *processi oggettivi in corso d'opera* che creassero le condizioni materiali preliminari per la successiva conquista del potere da parte dei dominati e del proletariato tutto, in modo da poter prendere le distanze da ogni utopismo, elitismo, progetto calato dall'alto, blanquismo, colpi di mano, e via di questo passo, da tutta la tradizione politica insomma delle epoche precedenti che faceva affidamento su date intenzioni e disegni elaborati a tavolino da determinati

soggetti (tutte concezioni aventi come propria ragion d'essere unicamente gli intenti della volontà e quindi, di nuovo, il presunto **LA** dei singoli, con annesse pratiche segrete, da setta, tentativi insurrezionali ecc.).

D'altra parte, se i processi additati da Engels avessero davvero avuto caratteri di materiali *leggi di natura*, non sarebbe stata possibile alcuna iniziativa politica, né presa del potere da parte di chicchessia: non ce ne sarebbe stato bisogno, né nemmeno sarebbe stata possibile, in quanto tutto sarebbe accaduto *di necessità*, senza l'intervento di alcun soggetto umano (sotto qualunque forma esercitato: decisione politica, volontà intenzionale, atti di potere, ecc.).

D'altro canto, la loro origine storica e il fatto che fossero visti nascere *dall'interno* della società rendeva persino *impossibile* poterseli figurare come inevitabili processi di sviluppo. Se fossero state leggi di natura, non avrebbero potuto essere sociali; e se fossero state sociali non avrebbero mai potuto essere naturali. Anche in questo caso, dunque, *tertium non datur*. Non esiste alcuna mediazione di sorta tra le due alternative.

Oltretutto, al colmo del paradosso, se nel mondo fisico esistessero processi e leggi ontologiche – un ordine deterministico dell'universo, in altri termini, e questo per di più *deve esistere* se viviamo in un mondo ordinato – non sarebbero in alcun modo conoscibili da noi, comprensibili da parte nostra mediante un dato set sperimentale (il determinismo è in fin dei conti un altro volto dell'infinito e dell'eterno).

Il che, paradossalmente per la stessa scienza odierna, esclude che lo siano ed esistano veramente, giacché per poter asserire con umana certezza

il loro status fisico avremmo dovuto poterle comprendere e dimostrarle, assoggettarle a dati test d'esperienza, additandole in un qualche fenomeno naturale spiegabile e intelligibile da parte del nostro intelletto. In mancanza di questo, e il divieto di poterlo fare pertiene alla loro natura, rimangono congetture della mente e creature oniriche di pensiero. Se fossero vere, paradossalmente non potremmo renderne conto in maniera razionale e/o sperimentale e rimarrebbero comunque nostre assunzioni indimostrabili, categorie del nostro dominio cognitivo e dei nostri sistemi di conoscenza.

I classici ignoravano naturalmente il ginepraio in cui s'era andata a infilare la loro argomentazione e non avevano cognizione alcuna delle numerose impasse che punteggiavano la loro analisi (per quanto questa fosse animata da commendevoli propositi), riducendola di fatto ad un colabrodo. Tale stato delle cose emerge del resto alla luce del sole anche per un'altra via.

Anche se si prescindesse da tutto il resto, e non lo si può comunque fare, come si è prima visto Engels ha di fatto equiparato la "proprietà statale" dei "grandi mezzi di produzione socializzati" ad una loro presa di possesso da parte dell'intera società, come se lo Stato fosse semplicemente il suo rappresentante ufficiale legittimo e impadronendosi lo facesse in nome e per conto di quest'ultima.

A suo avviso, non appena si appropria del potere politico e suo tramite "trasforma i mezzi di produzione sociale in proprietà pubblica", con questo solo atto "il proletariato libera i mezzi di produzione dal loro carattere di capitale", dando in tal modo pieno corso al "loro carattere

sociale”. Lo sviluppo poi della produzione secondo un piano fa sparire l’anarchia sociale e a seguire in linea retta fa venir meno “anche l’autorità politica dello Stato”.

A questo punto, con lo svanire persino dello Stato stricto sensu, agli uomini sarebbe stato finalmente concesso di diventare padroni della loro organizzazione societaria. Mentre prima quest’ultima “stava loro di fronte come una legge elargita dalla natura e dalla storia”, in specie sotto forma di “forze obiettive ed estranee” che governavano le loro esistenze, adesso gli individui “faranno con piena coscienza la loro storia” tramite il controllo preventivo delle “cause sociali da loro stessi poste in azione”: queste ultime ora potranno avere in misura crescente “gli effetti che essi hanno voluto”. Mentre in precedenza erano soggetti a “leggi di natura estranee che li dominavano”, adesso gli uomini possono padroneggiare la loro vita associata “con piena cognizione di causa” e decidere essi stessi il loro destino: «È questo il salto dell’umanità dal regno della necessità al regno della libertà».

L’aspetto oltremodo paradossale di questo insieme di conclusivi argomenti engelsiani non è dato ovviamente soltanto dal nuovo e nuovamente contraddittorio affiorare dell’inevitabile sia in natura sia nella storia (un evento *doppiamente* impossibile, si noti la cosa). Nemmeno consta di un’altrettanto impossibile metamorfosi del necessario nel suo contrario (anche se questi due ultimi punti dolenti sono più che sufficienti per invalidare e rendere nulla in toto la sua interpretazione delle cose).

Il problema più imponente e persino dirimente dell’intero suo discorso è invece dato dal fatto che Engels ci ha sopra presentato una

spiegazione unicamente formale e normativa della natura del potere politico, come se quest'ultimo constasse soltanto del suo ordinamento giuridico e lo Stato (di diritto e no) si identificasse semplicemente col governo della legge.

Si tratta in effetti di un ritratto in cui quest'ultimo avrebbe dovuto solo ratificare nel suo sistema di norme e nella sua impalcatura giurisdizionale una realtà di fatto già costituitasi nelle cose, una incorporazione tramite cui poi mandare realmente ad effetto una trasformazione del possesso privato, appannaggio e monopolio fino ad allora di una sola classe sociale, in proprietà pubblica.

In effetti, nell'analisi di Engels vi è una duplice riduzione dello Stato (che è anche una sua drastica semplificazione):

► per un verso, quest'ultimo è stato infatti connotato come ordinamento giuridico pubblico, sistema normativo e assetto legale del mondo societario, semplice Stato di diritto (nel migliore dei casi) e regno delle leggi;

► per l'altro verso, esso come si è visto è stato reso uguale anche ad apparato amministrativo e direzione manageriale della vita associata, sintesi politica della società civile nel suo insieme, custode supremo o di vertice degli interessi collettivi e comuni.

Ora, in tutte queste sue descrizioni Engels ha finito col mettere capo ad una rappresentazione incredibilmente semplificata (e persino semplicistica) del potere politico del tempo e financo di quello futuro. In particolare, nella sua spiegazione delle cose ha omissso e completamente

messo da parte due caratteri fondamentali dello Stato contemporaneo centralizzato nato con le monarchie assolute d'epoca post medievale.

► **In primo luogo**, ha ignorato e passato sotto silenzio l'esistenza, *all'interno* dello Stato e come suo ingrediente essenziale, della famosa e colossale «macchina militare e burocratica» a disposizione del potere esecutivo e dei governi occidentali per la sorveglianza e il controllo capillare, onnisciente e onnipresente spiegava Marx già nel 1852, della società civile, uno strumento e un meccanismo ramificato di dimensioni enormi, regolato e organizzato «come un'officina»⁵³⁷.

Aver cancellato dalla scena questo cruciale sottosistema dello Stato è un fatto inspiegabile e imperdonabile, tanto più che Engels naturalmente ne era perfettamente a conoscenza, da sempre si può dire. D'altronde, se ne avesse tenuto conto e gli avesse dato il rilievo politico che meritava, non gli sarebbe più stato possibile mettere capo al ritratto ultra “ottimistico” disegnato in precedenza, in cui tutto, compresa naturalmente la presunta estinzione dello Stato, avveniva per necessario e progressivo dissolvimento dei fondamenti del mdpc.

D'altra parte, la sua visione delle cose denotava già al tempo, anche a prescindere dall'enfasi portata sull'azione ineluttabile delle “leggi naturali” in società (un letale mito originario del marxismo classico), una radicale mancanza di realismo e appariva inverosimile, in quanto ci si può ben immaginare (e lo si poteva ben immaginare anche allora) se le classi dominanti dell'Occidente – dalla borghesia in rapida ascesa alle caste

⁵³⁷ Tutti i passi citati in K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma, 1974, pp. 205-207, p. 220.

nobiliari, dalle élite finanziarie all'aristocrazia terriera, dal Vaticano alla City di Londra e a Wall Street – avrebbero mai potuto assistere passivamente al tramonto del loro mondo (ammesso e non concesso ovviamente che quest'ultimo fosse veramente in declino, e non lo era affatto!)⁵³⁸. Più facile era piuttosto pensare che avrebbero mobilitato tutte le ciclopiche risorse della loro «macchina statale» pur di mettere un freno al loro presunto crespusco e schiacciare con la forza delle armi l'eventuale rivolta degli oppressi.

► Tuttavia, **in secondo luogo**, nella confidente analisi di Engels (del tutto inattendibile, del resto, in ragione dei suoi innati limiti) è paradossalmente assente ed è stato totalmente omesso anche un altro elemento fondamentale del *reale* potere di Stato, del tutto complementare rispetto alla sua macchina militare e cresciuto anzi anch'esso nel seno di quest'ultima, come prole legittima di cotanto padre: gli *arcana imperii* (d'ora in poi: **ARII**).

⁵³⁸ L'intero ambito delle società occidentali del tempo, più che in crisi, era piuttosto in una fase di pronunciata (e anche accelerata) trasformazione e attraversava una delle sue nuove fasi di sviluppo, con l'incipiente emergere e il venire in primo piano, su scala planetaria, del capitale finanziario Usa e dell'imperialismo statunitense, le due potenze societarie che poi scolpiranno la loro impronta sull'intero Novecento e anche sul nuovo Millennio in cui ancora oggi viviamo. Già nel 1913 ad es. gli Usa faranno nascere il *Federal Reserve System*, la banca centrale del paese, in previsione del e con lo scopo di finanziare il I° conflitto mondiale, diventare il nuovo dominus della finanza internazionale e sostituire il vecchio Impero britannico ormai in declino. Lo Stato americano del periodo è già al tempo un'incarnazione esemplare del nuovo potere politico emerso con la formazione dei monopoli industriali e bancari (un processo all'epoca molto spinto negli Stati Uniti), con lo *interlocking directorate*, la nascita ben presto della Big Science, del taylorismo nelle fabbriche, della formazione dei **MeMe** nazionali e poi globali, del futuro Pentagono pochi anni dopo, e via di questo passo. In merito a tutti questi fenomeni rinvio il lettore di nuovo al mio *Geopolitica planetaria dell'impero*.

Pare davvero impossibile che un sistema di apparati così rilevante per la vita dello Stato del capitale sia stato completamente ignorato dai classici, i quali dovevano senz'altro sapere dell'esistenza dei servizi segreti e dell'azione occulta e multipla, a diversi livelli, delle potenti agenzie di sicurezza e di intelligence messe in piedi tanto dalle monarchie quanto dalla borghesia (che ne perfezionerà natura e funzionamento).

A maggior ragione avrebbero dovuto averne cognizione, quanto più proprio nell'epoca della formazione dei grandi monopoli occidentali, tanto in Europa quanto ancor più negli Stati Uniti, nonché della incipiente nascita, dal grembo della società liberale, del capitale finanziario (CF) (soprattutto, di lì a pochi anni, statunitense, il quale a sua volta soppianderà ben presto l'Impero britannico come potenza economica dominante sulla scacchiera internazionale), tali strutture e agenzie occulte di Stato finiranno con l'assolvere ad una funzione a dir poco fondamentale nella geopolitica mondiale del tempo⁵³⁹.

Con l'idea secondo cui "lo Stato si estingue", Engels avrebbe naturalmente voluto contrapporsi a Bakunin e polemizzare con i blanquisti dentro la I Internazionale, i giacobini fuori tempo dell'epoca, i lassalliani dentro il partito socialdemocratico tedesco in via di formazione, e in genere con tutte le concezioni della rivoluzione a base di colpi di mano,

⁵³⁹ In merito a queste nuove realtà mondiali in via di formazione, mi permetto di rinviare i lettore al mio *Geopolitica planetaria dell'impero*, già citato.

insurrezioni di élite o minoranze elette, jacqueries sociali, congiure di palazzo, intrighi di sette illuminate, e simili⁵⁴⁰.

Alle spalle e a monte del progressivo dissolvimento, in prospettiva, dello Stato agivano invece fenomeni oggettivi che rendevano obsolete tutte quelle impostazioni del passato (fondate in un modo o nell'altro su date "macchinazioni" di una qualche casta privilegiata e calate poi dall'alto sull'intera società). L'autorità politica si estingueva al contrario sotto le prepotenti tendenze di inarrestabili "leggi naturali": non in ragione di atti di forza da parte di un qualche soggetto (singoli individui, dati ceti sociali, gruppi di persone ecc.), ma a seguito di incontenibili e ineluttabili processi di sviluppo *insiti* nelle cose e nell'ordinamento del mondo.

Il fatto è che la spiegazione dei classici, oltre a dipendere come si è visto da presupposti labili come il fumo e in definitiva fittizi, destituiti di ogni fondamento e in sé contraddittori, finiva anche col non avvedersi di alcuni altri eventi venuti alla luce sul finire dell'Ottocento, ma già in parte visibili al tempo in cui Engels pubblicava il II (1885) e il III (1894) libro del *Capitale* di Marx.

Se alla metà del XIX secolo si presentava come il principale "comitato d'affari" della borghesia, lo Stato tra fine '800 e inizi '900 era infatti ormai diventato il cuore del CF occidentale, un'incarnazione diretta di quest'ultimo, la sua personificazione politico-strategica, un apparato

⁵⁴⁰ In merito cfr. D. McLellan, *Karl Marx. A biography*, Palgrave, New York, 2006, pp. 369-375, pp. 396-408; G. S. Jones, *Karl Marx. Greatness and illusion*, Penguin, London, 2017, pp. 504 e sgg., pp. 559-564.

ciclopico – il famoso MIBAC⁵⁴¹ – gestito in prima persona dagli stessi rappresentanti del capitale, da quei suoi funzionari di vertice che ne incarnavano ai massimi livelli la logica globale e planetaria più intima (apertamente criminale, del resto).

All'epoca, il grande capitale monopolistico, di concerto col suo sistema finanziario globale in ascesa, aveva già messo i suoi uomini (politici, funzionari di rango, membri dell'establishment ecc.) *all'interno* dello Stato in ruoli chiave (soprattutto nei dicasteri economici) e lo aveva trasformato in una sua creatura diretta, modellandone natura e funzioni fondamentali, plasmandolo a sua immagine e somiglianza.

Se lo Stato ha sempre rappresentato uno strumento delle classi dominanti, con l'emergere in primo piano nei primi anni del Novecento delle corporation giganti e soprattutto del **CF**, *caratterizzato dalla stabile simbiosi tra grande industria e mega banche del tempo*, il capitale ha finito col dirigere in prima persona, tramite suoi grand-commis di fiducia, alti dirigenti selezionati dal suo stesso seno (dal mondo dei grandi istituti bancari, delle imprese ecc.), la macchina economico-finanziaria e militare del potere politico.

Lo Stato classico del pensiero liberal-democratico, mai esistito del resto nella sua forma ideale se non nei castelli in aria degli ideologi del capitale, lo Stato di diritto (con la sua impalcatura giuridica e

⁵⁴¹ L'acronimo in questione si riferisce al *Military-Industrial-Banking-Academic-Complex* odierno, la cui forma classica è nata negli Stati Uniti tra la prima e la seconda Guerra Mondiale e si è poi perfezionata nel periodo postbellico. In merito alla genesi e al successivo sviluppo di questa colossale macchina industrial-finanziaria e accademico-militare si veda il volume *Geopolitica planetaria dell'impero*.

rappresentativa), è ora divenuto il **CF** occidentale sotto vesti politico-formali, non un semplice potere pubblico, un organismo della società utilizzabile per altri scopi come ingenuamente si immaginava Engels o che potesse essere usato come mezzo di liberazione dei dominati (per di più in via di spontaneo dissolvimento!).

Questo insieme di circostanze e soprattutto le mutazioni genetiche che allora stavano prendendo forma, foriere di enormi trasformazioni a venire, sono state letteralmente ignorate da Engels e questi nemmeno ha mai preso in considerazione l'esistenza, in funzioni apicali, degli **ARII** dentro lo Stato – servizi d'intelligence sepolti d'altronde nello strato più occulto dei suoi apparati e sotto il suo involucro giuridico-formale di superficie, quello ordinario e visibile dell'esperienza comune.

I loro dirimenti ruoli del resto cresceranno a dismisura con lo Stato del **CF**, il quale a sua volta, non appena si affermerà il dominio globale dei Megamedia (**MeMe**) occidentali, diventerà in seguito onnicomprensivo e in grado di pianificare *à l'avance* tutto quanto, presente e futuro del sistema⁵⁴².

Nell'intera storia del Novecento gli **ARII** si troveranno a svolgere compiti di estremo rilievo e di primo piano nel dare forma determinata al nuovo contesto geopolitico mondiale emergente dal tramonto del XIX

⁵⁴² Davvero oltremodo sintomatica a questo proposito l'esternazione del politologo Karl Rove, a suo tempo *senior adviser* di George W. Bush e "l'Architetto", come veniva da questi definito, del suo successo politico. In un'intervista a Ron Suskind, pubblicata poi sul *New York Times* del 17 ottobre 2004: *Faith, Certainty and the Presidency of George W. Bush*, Rove ha infatti fatto sapere al colto e all'inclita quale sia la vera *envergure* del potere geopolitico globale – o *Full Spectrum Dominance*, nell'eloquio bellico del Pentagono – dell'impero americano oggi. Si veda una sintesi della spiegazione di Rove (che poi riflette il pensiero di Wall Street ovvero dell'attuale **CF** statunitense) più avanti.

secolo – la forma naturalmente più consona agli interessi di lungo periodo del **CF** occidentale e in specie statunitense. Del resto, proprio nella Gran Bretagna di fine Ottocento si realizzerà quella simbiosi tra banche, governo, grande industria e **ARII** della corona che diverrà una delle chiavi del successo britannico sia nell'assicurarsi la stabilità del suo vasto impero coloniale, sia nella sua competizione con le altre superpotenze dell'epoca⁵⁴³.

Non a caso, quando gli Usa prenderanno il posto dell'Impero britannico sulla scena internazionale tanto calcheranno col dollaro le orme del dominio finanziario mondiale della sterlina, quanto seguiranno il modello inglese centrato sulla più intima simbiosi tra esecutivo, servizi segreti in grado di agire a livello planetario e **CF** patrio⁵⁴⁴. La stessa CIA e l'intero ventaglio delle istituzioni occulte della vasta *Community Intelligence* americana non faranno altro d'altronde che emergere direttamente dal seno di tale originario template⁵⁴⁵.

Alla luce di questi dati di fatto, le tesi di Engels sull'estinzione dello Stato, oltre che smentite paradossalmente da quella stessa esperienza storica che avrebbe dovuto viceversa confermarle, sono persino

⁵⁴³ Cfr. W. Engdahl, *A Century of war. Anglo-american oil politics and the New World Order*, Pluto Press, London, 2004, pp. 7-8: «I servizi segreti e di intelligence inglesi si sono sviluppati in un modo inusuale. A differenza degli imperi di Francia e di altre nazioni, dopo Waterloo la Gran Bretagna modellò il suo impero per mezzo di un matrimonio estremamente sofisticato tra i principali banchieri e uomini della finanza della City di Londra, ministri del governo, dirigenti di imprese industriali chiave ritenute strategiche per l'interesse nazionale e i capi dei servizi di spionaggio».

⁵⁴⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 50-64.

⁵⁴⁵ *Ibidem*, pp. 85-87.

involontariamente grottesche, visti gli esiti a cui è infine approdato lo sviluppo tardo ottocentesco del mdpc.

Oltretutto, ad inasprire le cose c'è anche il fatto che la sua interpretazione non derivava soltanto da circostanze contingenti (le condizioni socio-politiche del tempo e l'avversione per le già menzionate concezioni rivali), ma esprimeva al contempo le sue (e di Marx) convinzioni più profonde, rispecchiava in altre parole le loro analisi del mondo (anche se in Marx la questione ovviamente era ben più sofisticata e complessa).

Come si è sopra visto, la realtà geopolitica ed economico-finanziaria post ottocentesca ha drasticamente confutato le ottimistiche previsioni engelsiane, capovolgendo ironicamente il suo celebre aforisma in merito alla “prova del budino”. Se si fosse seguita alla lettera la sua lettura delle cose, tra le altre cose non sarebbe mai emerso tra l'altro il problema di come smantellare il doppio-Stato e distruggere i suoi mostruosi apparati (servizi segreti, macchina militare, burocrazia ecc.) per poter dar vita ad un diverso ordine societario, ad una differente forma di convivenza civile.

13. Apparati ideologici di Stato (AIS) e riproduzione del capitale

Inutile dire che, a questo punto, nessuno dei numerosi eventi preconizzati da Engels si è mai realizzato nel corso del periodo seguito alla sua scomparsa. Gli avvenimenti storici dei decenni successivi, anzi, si sono sviluppati in direzione tanto diversa rispetto alle sue analisi, quanto perfino avversa a queste ultime, finendo col mostrare l'*esatto contrario* di

quanto ci si era immaginato (nessuno sviluppo “ineluttabile” delle cose, nessun “superamento” del mdpc, nessuna “estinzione” dello Stato, ecc.: tutt’altro!). Del resto, tali approdi dovrebbero meravigliare davvero poco, visti i presupposti del tutto campati in aria da cui ha preso le mosse Engels, i suoi argomenti surreali e le cruciali omissioni che ne hanno caratterizzato l’interpretazione.

Tra i primi anni del XX secolo e la sua spiegazione della società di allora c’è di fatto un abisso, per non dire poi di tutto quello che prenderà forma in Occidente nel corso dello stesso Novecento e non presenterà alcuna parentela col suo ritratto.

Se confrontata con i maggiori eventi del secolo scorso e le trasformazioni epocali che vi hanno avuto luogo⁵⁴⁶, tutta l’analisi di Engels sembra scritta in verità da una persona fuori del tempo, da un soggetto che non aveva alcun rapporto con la realtà degli stati di cose effettivi di allora e i cui approdi finali si riveleranno senza corrispondenza alcuna con lo stato del mondo che sarebbe emerso dalla storia successiva alla sua epoca.

D’altronde, l’intera tradizione classica che comincia con Engels e che verrà poi portata al parossismo dal marxismo del Novecento (indifferentemente, comunista e no) non si è mai resa conto della logica surreale insita nei suoi argomenti (e dei divieti che distillava dal suo seno) e ha sempre presentato questi ultimi, al contrario, come articoli di fede di un vangelo laico, senza avvedersi del fatto che quanto sostenuto dalle sue spiegazioni rappresentava un qualcosa la cui realizzazione era persino *impossibile*, paradossalmente **vietata** dalle stesse condizioni che viceversa

⁵⁴⁶ Si veda di nuovo *Geopolitica planetaria dell’impero*.

avrebbero dovuto renderla reale e attuale. A questo proposito Althusser rappresenta una fattispecie davvero esemplare e un caso di scuola, anche se come si è visto prima Lenin in un certo senso è stato il suo maestro più prossimo, il primo e più importante erede di quella tradizione originaria.

Stando così le cose, non sorprende il fatto che Althusser, appoggiandosi anch'egli alle sabbie mobili della concezione engelsiana, mutuandone in buona sostanza l'identica logica eclettica e incorrendo nelle stesse sue omissioni (alterando per la via financo la lettera di importanti testi sia di Marx, sia dello stesso Engels), abbia anch'egli ignorato, come vedremo, le cruciali questioni passate sotto silenzio e letteralmente fatte sparire dalla scena dal "patriarca" tedesco. Non ci resta altro da fare che prendere in esame anche questo ulteriore fatto.

Come si è prima visto, la riproduzione d'insieme del capitale esige per Althusser l'intervento del politico-ideologico nella base economica, in quanto lo Stato era pure sempre, sulla scia di Lenin, un concentrato dell'economia e aveva dunque con quest'ultima più intimi rapporti di parentela originari. Naturalmente, per poter capire fino in fondo anche questa parte del suo pensiero, è necessario tener ben presente alla mente tutto quanto è stato accertato in precedenza. Se lo si può tenere temporaneamente sullo sfondo a mo' di segnavia, è tuttavia indispensabile non dimenticarsene e tener conto di quanto si è già documentato.

Tenuto conto di questo vincolo, comunque sia per Althusser la sovrastruttura interviene all'interno della struttura economica mediante sue specifiche modalità di funzionamento e proprie istituzioni, e in particolare tramite i suoi Apparati Ideologici di Stato (d'ora in poi: **AIS**). D'altronde,

per poter ben comprendere natura e funzioni di tali **AIS** è intanto indispensabile tener presente alla mente la distinzione tra potere di Stato e apparati di Stato o **AdS**⁵⁴⁷. Questi ultimi infatti si identificano col nucleo repressivo dello Stato e coincidono in pratica con un sistema di dicasteri e organi (centri di potere che hanno il monopolio della forza organizzata) finalizzato a prevenire e stroncare sul nascere qualsivoglia rivolta dei dominati contro l'ordine costituito⁵⁴⁸.

Di questa ampia e ramificata rete di istituti specializzati (o macchina statale) fanno parte una serie di corpi – l'esercito, la polizia, i tribunali, le prigioni, «e al di sopra di questo complesso il capo dello Stato, il governo e l'amministrazione»⁵⁴⁹ – la cui struttura centralizzata e gerarchica costituisce il vero e proprio cuore pulsante e il primario “strumento pubblico” del dominio di classe, l'ultimo temibile baluardo di quest'ultimo⁵⁵⁰.

Per quanto riguarda invece l'altro volet della coppia qui in questione, il discorso secondo Althusser è diverso. Il potere di Stato (o **PdS**) è infatti il perno intorno a cui ruota «tutta quanto la lotta politica di classe».

⁵⁴⁷ Cfr. L. Althusser, *Sull'ideologia*, cit., pp. 20-27.

⁵⁴⁸ Cfr. ibidem, p. 20: «La tradizione marxista è formale: lo Stato è concepito esplicitamente fin dal *Manifesto* e dal *18 Brumaio* (e in tutti i testi classici ulteriori, innanzitutto di Marx sulla Comune di Parigi, e di Lenin su *Stato e rivoluzione*) come apparato repressivo. Lo Stato è una “macchina” di repressione, che consente alle classi dominanti (nel XIX secolo, alla classe borghese e alla “classe” dei grandi proprietari terrieri) di assicurare il loro dominio sulla classe operaia per sottometterla al processo di estorsione del plus-valore (cioè allo sfruttamento capitalistico)». Si veda ancora ibidem, pp. 28-29.

⁵⁴⁹ Ibidem, p. 21.

⁵⁵⁰ Nel ritratto sopra delineato, sostiene Althusser, «la teoria dello Stato marxista-leninista perviene all'essenziale». L'interpretazione classica, in altri termini, «ci dà l'**essenziale** della teoria marxista dello Stato» (i passi citati ibidem, pp. 21-23; grassetto mio).

Quest'ultima infatti si aggira «attorno al possesso, cioè alla presa e alla conservazione del potere di Stato, da parte di una certa classe, o da parte di un'alleanza di classi o di frazioni di classi».

Se lo Stato e la sua esistenza negli **AdS** «non hanno senso se non in funzione del *potere di Stato*», nondimeno è importante distinguere quest'ultimo – ovvero «la conservazione del potere di Stato o presa di potere di Stato», il vero «obiettivo della lotta politica di classe»⁵⁵¹ – dalla sua macchina repressiva. Benché infatti **PdS** e **AdS** facciano parte integrante della natura dello Stato, essi non sono la stessa cosa ed è quindi opportuno connotarli diversamente.

La loro differenziazione in definitiva «fa parte della “teoria marxista” dello Stato»⁵⁵² in ragione del fatto che «la lotta di classe riguarda il potere di Stato, e, di conseguenza, l'utilizzazione da parte delle classi (o alleanza tra classi, o tra frazioni di classi) detentrici del potere di Stato, dell'apparato di Stato in funzione dei loro obiettivi di classe». In altri termini:

«Il proletariato deve impadronirsi del potere di Stato per distruggere l'apparato di Stato borghese esistente, e, in una prima fase sostituirlo con un apparato di Stato tutto diverso, proletario, poi, nelle fasi ulteriori, mettere in opera un processo radicale, quello della distruzione dello Stato (fine del potere di Stato e di ogni apparato di Stato)»⁵⁵³.

⁵⁵¹ Tutti i passi citati *ibidem*, p. 25.

⁵⁵² *Ibidem*, p. 26.

⁵⁵³ Tutti i passi citati *ibidem*, p. 27.

La spiegazione althusseriana si è qui arrampicata sugli specchi per giustificare in qualche modo la sua presunta distinzione tra **PdS** e **AdS**. Di fatto, nelle condizioni date conquistare il potere e assumere la guida dello Stato può significare solo impadronirsi degli **AdS**, se lo Stato, come ci ha fatto sapere lo stesso filosofo parigino, «è, **prima di tutto**, ciò che i classici del marxismo hanno chiamato *l'apparato di Stato*»⁵⁵⁴, la «macchina di repressione» che conosciamo.

Una diversa direzione politica del **PdS**, caduto nelle mani della classe operaia e dei suoi alleati, dovrebbe smantellare quegli stessi **AdS** di cui all'inizio consta il suo potere: una misura ben difficile da mandare ad effetto nel mondo sociopolitico *reale*, in specie se, come nella Russia del 1917, il nuovo Stato proletario è assediato, sia dall'interno sia dall'esterno, da potenti forze avverse intenzionate a determinarne la rovina.

D'altronde, o gli **AdS** vengono usati per scopi alternativi (sapendo di dover fronteggiare strada facendo la loro natura gerarchica e il potere di fatto che alberga nel loro seno, puntualmente esercitato dai loro funzionari nei confronti della società)⁵⁵⁵, oppure li si demolisce e basta, mettendo al

⁵⁵⁴ Ibidem, p. 21; grassetto mio.

⁵⁵⁵ È pressoché impossibile poter semplicemente **usare** per altri fini apparati concepiti e strutturati appositamente per secernere potere sugli individui e generare dal loro interno repressione sociale: si pensi all'esercito, alla burocrazia, alle Forze Armate tipo polizia, carabinieri, ecc., per non parlare poi degli **ARII**. Lenin la faceva semplice quando parlava di un loro uso sotto la direzione politica del proletariato, come se la sorveglianza della classe operaia e del partito potesse risolvere la questione: sullo sfondo naturalmente c'era la convinzione – e questa a sua volta rispecchiava, come si è visto, il pensiero di Engels – che certi apparati tecnici e finanziari (banche, ferrovie, comunicazioni, ecc.) fossero indispensabili alla trasformazione socialista del mondo in ragione della loro razionalità ed efficienza, sviluppo delle **FP**, scientismo tecnologico, e via di questo passo.

loro posto delle strutture equivalenti, in grado di erogare funzioni simili (anche se di segno opposto)⁵⁵⁶.

Del resto, Althusser sapeva bene che una semplice presa del **PdS** può avvenire «senza che l'apparato di Stato ne sia scosso o modificato: esso può restare tranquillo, sotto gli avvenimenti politici che colpiscono la detenzione del potere di Stato»⁵⁵⁷ e apparentemente sembrano dar vita ad un avvicendamento della direzione politica del sistema. Oltre ad essersi verificato nelle stesse società borghesi dell'Occidente⁵⁵⁸, tale fenomeno si è presentato anche nella prima grande “frattura” storica del Novecento: «Anche dopo una rivoluzione sociale come quella del 1917, una gran parte dell'apparato di Stato non ha subito mutamenti in seguito alla presa del potere di Stato da parte dell'alleanza del proletariato e dei contadini poveri: Lenin l'ha ribadito abbastanza»⁵⁵⁹.

Comunque sia, anche se la sua interpretazione delle cose ha lasciato in sospeso il set di problemi sopra additato e l'ha semplicemente

⁵⁵⁶ Anche se si fa astrazione dalle circostanze storiche e da ogni realismo politico, *e non si può*, come si potrebbe mai smantellare gli **AdS** tramite un **PdS** che si identifica di fatto coi primi? Si potrà mai supporre che il personale degli **AdS** (incluso quello in servizio negli **ARII**), con le sue molteplici gerarchie interne, i suoi funzionari di vertice e a capo di importanti uffici ministeriali, nonché le sue influenze politiche ed economico-finanziarie, le sue competenze giuridiche e amministrative, i suoi molteplici legami col grande capitale internazionale interno ed estero, si lasci passivamente condurre alla demolizione del suo potere e alla sua sostituzione con diversi soggetti? Qui la “distruzione” degli **AdS** somiglia purtroppo, nel migliore dei casi, al semplice rimpiazzo di un personale di Stato con un altro o anche nel riciclo del vecchio organico, semplicemente e illusoriamente utilizzato in modo diverso, per altri fini, apparentemente alternativi.

⁵⁵⁷ L. Althusser, *Sull'ideologia*, cit., p. 26.

⁵⁵⁸ Cfr. ibidem, pp. 25-26: «Noi sappiamo che l'apparato di Stato può restare al suo posto, come provano le “rivoluzioni” borghesi del XIX secolo in Francia (1830-1848) o i colpi di Stato (il 2 dicembre, maggio 1958) o i crolli di Stato (caduta dell'Impero 1870, caduta della II Repubblica nel 1940), o l'ascesa politica della piccola borghesia (1890-95 in Francia)».

⁵⁵⁹ Ibidem, p. 26.

accantonato, Althusser è convinto che sia possibile e persino indispensabile “sviluppare”,⁵⁶⁰ e “superare”,⁵⁶¹ l’originaria concezione classica.

Benché quest’ultima abbia enunciato dei «principi senza ritorno»⁵⁶² in merito alla natura dello Stato e ne abbia additato le già viste funzioni essenziali e fondamentali, nondimeno il marxista parigino ritiene che si debba comunque «ricorrere ad un approfondimento teorico supplementare»⁵⁶³ per capire appieno le caratteristiche specifiche, in specie oggi, degli **AdS**. In questo senso: «Per comprendere più a fondo i meccanismi dello Stato nel suo funzionamento, riteniamo indispensabile *aggiungere* qualche cosa alla definizione classica dello Stato come apparato di Stato»⁵⁶⁴.

L’ingrediente in causa non rappresenta un che di veramente nuovo o inedito, dice Althusser, giacché i classici del marxismo, nella loro pratica politica quanto meno, hanno in effetti sempre «trattato lo Stato come una realtà più complessa di quanto non sia la definizione che ne viene data nella “teoria marxista dello Stato”»⁵⁶⁵, in cui quest’ultimo nella sostanza viene fatto collimare con i suoi **AdS** (e con la violenza di classe che sprigionano dalla loro natura, violenza che è il collante in definitiva di tutte le diverse istituzioni in cui questi ultimi si incarnano).

⁵⁶⁰ Ibidem, p. 25.

⁵⁶¹ Ibidem, pp. 23-24.

⁵⁶² Ibidem, p. 23.

⁵⁶³ Ibidem, p. 27.

⁵⁶⁴ Ibidem, p. 25.

⁵⁶⁵ Ibidem, p. 28.

Nondimeno, per poter portare a termine il suo intento, Althusser ritiene necessario far ricorso ad una nuova nozione e introdurre nell'analisi del problema sotto esame una nuova rubrica:

«Per far progredire la teoria dello Stato, è indispensabile tener conto, non soltanto della distinzione tra *potere di Stato* e *Apparato di Stato*, ma anche di un'altra realtà che sta manifestamente dalla parte dell'apparato (repressivo) di Stato, ma non si confonde con esso. Chiameremo questa realtà con il suo corrispettivo concettuale: *gli Apparati Ideologici di Stato*» (AIS)⁵⁶⁶.

Per poter identificare e riconoscere in un certo senso questo complesso «di istituzioni distinte e specializzate», il filosofo francese ne tratteggia «una lista empirica» che per quanto provvisoria costituisce comunque un primo inventario del mondo societario connotato dagli AIS e all'interno del quale essi svolgono le loro funzioni:

«Possiamo per il momento considerare come Apparati Ideologici di Stato le seguenti istituzioni:

- l'AIS religioso (il sistema delle varie Chiese),
- l'AIS scolastico (il sistema delle varie "Scuole", pubbliche e private),
- l'AIS familiare,
- l'AIS giuridico,
- l'AIS politico (il sistema politico, in cui i vari partiti),
- l'AIS sindacale,
- l'AIS dell'informazione (stampa, radio-televisione, ecc.),

⁵⁶⁶ Ibidem.

- l' AIS culturale (Lettere, Belle Arti, sports, ecc.)»⁵⁶⁷.

Una loro prima differenza rispetto agli **AdS** balza subito agli occhi. Questi ultimi appartengono infatti interamente alla «sfera *pubblica*», mentre la maggior parte degli **AIS** «dipende al contrario dalla sfera *privata*»: «Private sono le Chiese, i Partiti, i sindacati, le famiglie, alcune scuole, la maggior parte dei giornali, delle imprese culturali ecc. ecc.»⁵⁶⁸. A che titolo dunque, se hanno lo statuto privato che hanno, gli **AIS** possono essere considerati *di Stato*? La ragione, spiega Althusser, è molto semplice:

«La distinzione tra pubblico e privato è una distinzione interna al diritto borghese, e valida negli ambiti (subordinati) in cui il diritto borghese esercita i suoi “poteri”. La sfera dello Stato gli sfugge, poiché è “al di là del diritto”: lo Stato, che è lo Stato *della* classe dominante, non è né pubblico né privato, ma è al contrario la condizione di ogni distinzione tra pubblico e privato»⁵⁶⁹.

A questo punto, poco importa che la natura ufficiale degli **AIS** sia privata o pubblica, in quanto anche questa loro prima differenza formale discende dal potere societario che ha codificato la distinzione in causa. Non ha importanza allora che l'apparente natura di quelle istituzioni sia pubblica o privata. Ciò che conta veramente «è il loro “funzionare” come *Apparati Ideologici di Stato*»⁵⁷⁰.

⁵⁶⁷ Ibidem, pp. 29-30.

⁵⁶⁸ I passi citati ibidem, p. 30.

⁵⁶⁹ Ibidem, pp. 30-31.

⁵⁷⁰ Ibidem, p. 31.

D'altronde, se questi ultimi sono una pluralità, essi hanno tuttavia anche una loro unità più intima che li rende «un corpo solo», anche se essa «non è immediatamente visibile»⁵⁷¹ e bisogna dunque portarla alla luce del sole in maniera appropriata. Mentre infatti gli **AdS** funzionano prevalentemente con la repressione e la violenza, gli **AIS** «funzionano “a ideologia”»⁵⁷², con una materia prima cioè molto più sottile ed elusiva rispetto all'altra. Ad avviso di Althusser, alcuni ulteriori distinguo però sono a questo punto indispensabili.

Intanto, «ogni apparato di Stato, sia esso repressivo o ideologico, “funziona” ad un tempo con la violenza e con l'ideologia». Solo che gli **AdS** funzionano «in modo preponderante *a repressione* (compresa la repressione fisica), pur funzionando in via secondaria a ideologia. (Non esiste un apparato puramente repressivo)». Esempi eclatanti di questo fatto: «L'Esercito e la Polizia funzionano anche a ideologia, al tempo stesso per assicurare la propria coesione e riproduzione, e attraverso i “valori” che essi propongono all'esterno».

Allo stesso modo, ma in forma capovolta, gli **AIS** «funzionano in modo preponderante *a ideologia*, pur funzionando secondariamente a repressione, fosse anche al limite, molto attenuato, dissimulato, cioè simbolico. (Non esiste un aparato puramente ideologico)». Un'altra dimostrazione conclamata di questo stato delle cose ci è offerta dalla Scuola e dalle Chiese: queste due ultime «educano mediante metodi appropriati di sanzioni, di esclusioni, di selezione, ecc., non soltanto i loro

⁵⁷¹ I passi ibidem, p. 30.

⁵⁷² Ibidem, p. 31.

officianti, ma anche le loro pecorelle. Così la Famiglia...Così l'apparato Is Culturale (la censura, per non menzionare che questa), ecc.»⁵⁷³.

Preso atto del “doppio funzionamento” (a ideologia e insieme a repressione) degli apparati di Stato⁵⁷⁴, non dovrebbe tuttavia essere difficile arrivare alla comprensione «di ciò che costituisce l'unità del corpo apparentemente disparato degli AIS». Secondo Althusser, il collante che assicura la loro più intima coesione è il seguente:

«Se gli AIS “funzionano” in modo prevalente a ideologia, ciò che unifica la loro diversità, è questo stesso funzionamento, nella misura in cui l'ideologia con la quale essi funzionano è sempre di fatto unificata, nonostante la sua diversità e le sue contraddizioni, *sotto l'ideologia dominante*, che è quella della classe dominante»⁵⁷⁵.

Tutto ciò è persino logico, spiega Althusser, e in definitiva non fa altro che seguire da una circostanza difficilmente contestabile. In effetti, lo si potrebbe considerare persino un dato d'esperienza. Se infatti si tiene ben presente alla mente il fatto che «per principio la “classe dominante” detiene il potere di Stato (sotto una forma scoperta, o, il più delle volte, per mezzo di alleanze di classi o frazioni di classi), e dispone dunque dell'apparato (repressivo) di Stato», allora si può anche «ammettere che la stessa classe dominante sia attiva negli Apparati Ideologici di Stato nella

⁵⁷³ Tutti i passi citati ibidem, pp. 31-33.

⁵⁷⁴ Cfr. ibidem, p. 36: «Tutti gli Apparati di Stato funzionano ad un tempo a repressione e a ideologia, con la differenza che l'Apparato (repressivo) di Stato funziona in modo preponderante a repressione, mentre gli Apparati Ideologici di Stato funzionano in modo preponderante a ideologia». La «sottile dominazione quotidiana» che tramite gli **AdS** si esercita sulla popolazione civile delle società capitalistiche si manifesta anche, dice Althusser, «nelle forme della democrazia politica, ciò che Lenin ha chiamato dopo Marx la dittatura della borghesia» (ibidem, p. 24).

⁵⁷⁵ Tutti i passi citati ibidem, pp. 31-33.

misura in cui, in definitiva, è l'ideologia dominante, attraverso le sue stesse contraddizioni, ad essere realizzata negli apparati Ideologici di Stato»⁵⁷⁶.

Questo approdo è del resto persino dettato dal buon senso comune. Se gli **AIS** sono quelli dei dominanti, apparati creati, strutturati in forma di sistema, finanziati e fatti funzionare in modo conforme ai loro interessi di lungo periodo dalla stessa borghesia, quale altra ideologia potrebbe mai circolare al loro interno se non quella sua propria, più funzionale a quest'ultima?

D'altronde, nota Althusser, *«nessuna classe può durevolmente detenere il potere di Stato senza esercitare al tempo stesso la sua egemonia sugli e negli Apparati Ideologici di Stato»*. Soprattutto, conviene precisare, se si tratta di una classe che ha da poco preso la guida politica della società. Un classico esempio di questa imprescindibile necessità ci è offerto, sostiene il marxista parigino, dalla «lancinante preoccupazione di Lenin di rivoluzionare l'Apparato Ideologico scolastico di Stato (tra gli altri) per consentire al proletariato sovietico, che si era impadronito del potere di Stato, di assicurare semplicemente l'avvenire della dittatura del proletariato, e il passaggio al socialismo»⁵⁷⁷.

D'altra parte, gli **AIS** non sono soltanto *«la posta, ma anche il luogo della lotta di classe, e spesso di forme accanite della lotta di classe»*. Ragion per cui la loro attività funzionale al servizio dei dominanti non è sempre assicurata al cento per cento, né è detto che essi possano svolgere i

⁵⁷⁶ I passi citati ibidem, p. 33.

⁵⁷⁷ Tutti i passi citati ibidem, p. 34.

loro compiti in maniera automatica, senza frizioni né contrasti di sorta.
Tutt'altro:

«La classe (o l'alleanza di classi) al potere non detta legge negli AIS così facilmente come nell'Apparato (repressivo) di Stato, non soltanto perché le vecchie classi dominanti possono conservarsi a lungo posizioni di forza, ma anche perché la resistenza delle classi sfruttate può trovare il mezzo e l'occasione di esprimersi, sia utilizzando le contraddizioni ivi esistenti, sia conquistandovi mediante la lotta di classe delle posizioni di combattimento»⁵⁷⁸.

Stanti le loro diversificate funzioni e il loro stesso numero relativamente elevato, sia gli **AdS**, sia gli **AIS** intervengono quindi congiuntamente, e tramite la loro sinergia funzionale, nella riproduzione dei rapporti di produzione (fatto che è «il fondamento della loro importanza»)⁵⁷⁹. I primi, «in modo preponderante a repressione», mentre i secondi «in modo preponderante a ideologia»⁵⁸⁰. D'altronde, come si è visto lo fanno in maniera differenziata.

Qui di seguito un compendio dell'intera loro natura da parte dello stesso Althusser:

► «l'Apparato (repressivo) di Stato costituisce un tutto organizzato, i cui differenti membri sono centralizzati sotto una unità di comando, quella della politica di lotta di classe applicata dai rappresentanti politici delle classi dominanti che detengono il potere di Stato»;

⁵⁷⁸ I passi citati ibidem.

⁵⁷⁹ Ibidem, p. 35.

⁵⁸⁰ Ibidem, p. 36.

► «gli Apparati Ideologici di Stato sono molteplici, distinti, “relativamente autonomi” e suscettibili di offrire un campo oggettivo a contraddizioni che esprimono, sotto forme ora limitate e ora estreme, sia gli effetti degli scontri tra la lotta di classe capitalistica e la lotta di classe proletaria, sia le loro forme subordinate»;

► per un verso, «l’unità dell’Apparato (repressivo) di Stato è assicurata dalla sua organizzazione centralizzata unificata sotto la direzione dei rappresentanti delle classi al potere, che attuano la politica di lotta di classe delle classi al potere»;

► per l’altro verso, «l’unità tra i diversi Apparati Ideologici di Stato è assicurata, per lo più in forme contraddittorie, dall’ideologia dominante, quella della classe dominante».

Una sintesi infine della cooperazione funzionale esistente tra i due dispositivi del dominio societario del capitale (nonché dei loro comuni compiti) nel seguente passaggio dell’argomentazione althusseriana:

AdS

«Il ruolo dell’Apparato repressivo di Stato consiste essenzialmente, in quanto apparato repressivo, nell’assicurare con la forza (fisica o meno) le condizioni politiche della riproduzione dei rapporti di produzione che sono in ultima analisi dei *rapporti di sfruttamento*.

Non soltanto l’Apparato di Stato contribuisce in buona parte a riprodursi esso stesso (esistono nello Stato capitalistico delle dinastie di uomini politici, delle dinastie militari, ecc.), ma anche, e soprattutto, assicura con la repressione (dalla più brutale forza fisica fino ai semplici ordini e divieti amministrativi, alla censura

scoperta o tacita, ecc.), le condizioni politiche dell'esercizio degli Apparati Ideologici di Stato»;

AIS

«In effetti sono questi ultimi che assicurano, in gran parte, la riproduzione stessa dei rapporti di produzione dietro lo “scudo” dell'Apparato repressivo di Stato. È qui che gioca pesantemente il suo ruolo l'ideologia dominante, quella della classe dominante, che detiene il potere di Stato.

È per mezzo dell'ideologia dominante, che è assicurata l'”armonia” (a volte stridente) tra l'Apparato repressivo di Stato e gli Apparati Ideologici di Stato, e tra i vari Apparati Ideologici di Stato»⁵⁸¹.

Se questo è il quadro complessivo che abbraccia l'insieme delle istituzioni di Stato cui sono demandate funzioni cruciali di potere, nondimeno Althusser pensa che tra tutti gli **AIS** odierni un apparato in particolare – di sicuro «al termine di una violenta lotta di classe politica e ideologica» contro il precedente predominio della Chiesa in quanto Apparato Ideologico religioso di Stato – sia stato «posto in posizione *dominante* nelle formazioni capitalistiche mature»: «*l'apparato ideologico scolastico*»⁵⁸².

Il moderno apparato dell'istruzione, fatto di istituti di ogni ordine e grado, del sistema degli atenei, e così via, avrebbe preso il posto dello **AIS** regnante nelle società feudali, la Chiesa⁵⁸³, e ne avrebbe assunto le funzioni ideologiche fondamentali nella produzione e organizzazione della

⁵⁸¹ Tutti i passi citati ibidem, pp. 37-38.

⁵⁸² Tutti i passi citati ibidem, pp. 40-41.

⁵⁸³ Cfr. ibidem, pp. 39-41.

cultura e nell'educazione delle masse (nella formazione, cioè, dei loro sistemi di conoscenza del mondo).

La Scuola, per dirla con la formula di sintesi di Althusser, è oggi persino più importante dell'attuale «Apparato Ideologico politico di Stato, cioè il regime di democrazia parlamentare combinato col suffragio universale e con le lotte dei partiti» tipici delle società occidentali. Essa occupa oggi un ruolo di vertice nel complesso degli **AIS** capitalistici. In sintesi:

«Dietro i giochi del suo Apparato Ideologico politico di Stato, che occupa l'avanscena, quello che la borghesia ha installato come proprio Apparato Ideologico di Stato n. 1, dunque dominante, è l'apparato scolastico, che ha, di fatto, rimpiazzato nelle sue funzioni il vecchio Apparato Ideologico dominante di Stato, cioè la Chiesa»⁵⁸⁴.

Ovviamente, nota giustamente Althusser, qualunque essi siano, tutti gli odierni **AIS** delle formazioni sociali capitalistiche «cooperano ad uno stesso risultato: la riproduzione dei rapporti di produzione cioè dei rapporti di sfruttamento capitalistici». Ognuno di essi dà il proprio apporto a quest'unico fine nel modo che più gli è proprio. Lasciamo che sia lo stesso filosofo parigino a spiegarci il modus operandi di ciascuno:

«L'apparato politico assoggettando gli individui all'ideologia politica di Stato, l'ideologia “democratica”, “indiretta” (parlamentare) e “diretta” (plebiscitaria o fascista). L'apparato di informazione propinando attraverso la stampa, la radio, la televisione a tutti i “cittadini” dosi quotidiane di nazionalismo, sciovinismo,

⁵⁸⁴ Tutti i passi citati ibidem, pp. 42-43.

liberalismo, moralismo, ecc. Lo stesso vale per l'apparato culturale (il ruolo dello sport nello sciovinismo è di primaria importanza), ecc. L'apparato religioso ricordando nei sermoni e nelle altre grandi cerimonie della Nascita, del Matrimonio e della Morte che l'uomo non è che cenere, a meno che non sappia amare i suoi fratelli fino a porgere l'altra guancia a chi lo schiaffeggia. L'apparato familiare...Non insistiamo»⁵⁸⁵.

Se tale polifonico e variegato concerto «è dominato da un unico spartito», quello ovviamente dell'ideologia della classe attualmente al potere, tuttavia il sistema educativo e formativo vi svolge «un ruolo dominante», benché – nota ironicamente Althusser – «non si presti affatto orecchio alla sua musica» (essa infatti «è talmente silenziosa» da passare quasi inosservata). Esso ha questa funzione determinante⁵⁸⁶ per una ragione molto semplice:

«La Scuola prende i bambini di tutte le classi sociali a partire dalla scuola materna, e fin da questa, con i nuovi metodi come con i vecchi, inculca loro, per anni, gli anni in cui il bambino è più “vulnerabile”, stretto tra l'Apparato di Stato Famiglia e l'Apparato di Stato Scuola, dei “savoir faire” rivestiti dall'ideologia dominante (la lingua, il calcolo, la storia naturale, le scienze, la letteratura), o semplicemente l'ideologia dominante allo stato puro (morale, educazione civica, filosofia)»⁵⁸⁷.

⁵⁸⁵ I passi citati ibidem, pp. 43-44.

⁵⁸⁶ Cfr. ibidem, p. 48: «La Scuola (e il binomio Scuola-Famiglia) costituisce l'Apparato Ideologico di Stato dominante, Apparato che gioca un ruolo determinante nella riproduzione dei rapporti di produzione di un modo di produzione minacciato nella sua esistenza dalla lotta di classe mondiale».

⁵⁸⁷ Ibidem, p. 45. I “savoir faire” qui menzionati da Althusser sono tecniche e conoscenze di base apprese nel sistema complessivo dell'istruzione (inferiore e superiore), nella Scuola: cfr. ibidem, p. 14.

Questo colossale meccanismo societario, oltre a funzionare ininterrottamente per un grande numero di anni e a erogare quindi le sue funzioni per lunghi periodi di tempo, ad un certo punto seleziona anche i soggetti che vi sono stati inglobati e sono stati sottoposti alle sue cure. Nel modo seguente, secondo Althusser:

«Intorno al sedicesimo anno un'enorme massa di ragazzi cade “nella produzione”: sono gli operai o i piccoli contadini. Un'altra parte della gioventù scolarizzabile continua: e che valga o meno, fa un tratto di cammino per cadere strada facendo e ricoprire i posti dei piccoli e medi quadri, impiegati, piccoli e medi funzionari, piccolo-borghesi di ogni genere.

Un'ultima parte giunge al vertice, sia per cadere nella semi-disoccupazione intellettuale, sia per fornire, oltre agli “intellettuali del lavoratore collettivo”, gli agenti dello sfruttamento (capitalisti, managers), gli agenti della repressione (militari, poliziotti, politici, amministratori, ecc.) e i professionisti dell'ideologia (sacerdoti di ogni sorta, di cui la maggior parte sono dei “laici” convinti)»⁵⁸⁸.

Ogni individuo che alla fine emergerà da tale prolungato trattamento clinico, sarà naturalmente un soggetto provvisto di un'ideologia conforme ai compiti che verrà chiamato a svolgere nella società del capitale. Ognuno di essi – tanto che sia uno sfruttato, un agente dello sfruttamento, un agente della repressione oppure un professionista dell'ideologia – sarà così portatore di un dato set di convinzioni e di ruoli del tutto funzionali alla riproduzione del sistema che l'ha messo al mondo precisamente con queste intenzioni.

⁵⁸⁸ Ibidem, pp. 44-45.

Sia chiaro, precisa tuttavia Althusser, molte di quelle attitudini (e le relative “virtù” loro sottese: saper comandare, uso della demagogia, invito alla sottomissione, ecc.) «si imparano anche in Famiglia, in Chiesa, nell’Esercito, nei Buoni Libri, nei films, e anche negli stadi. Ma nessun Apparato Ideologico di Stato dispone per tanti anni dell’ascolto obbligatorio (e, è il minimo, gratuito...), da 5 a 6 giorni su 7 per 8 ore al giorno, della totalità dei figli della formazione sociale capitalistica». Conclusione finale di tutta l’analisi althusseriana:

«Ora, è mediante l’apprendistato di qualche “savoir faire” avvolto nell’inculcazione massiccia dell’ideologia della classe dominante, che sono in gran parte riprodotti *i rapporti di produzione* di una formazione sociale capitalistica, cioè i rapporti da sfruttati a sfruttatori e da sfruttatori a sfruttati. I meccanismi che producono questo risultato vitale per il regime capitalistico sono naturalmente coperti e dissimulati da un’ideologia della Scuola universalmente regnante, poiché è una delle forme essenziali dell’ideologia borghese dominante: un’ideologia che rappresenta la Scuola come un ambiente neutrale, privo di ideologia (in quanto...laico), in cui dei maestri rispettosi della “coscienza” e della “libertà” dei ragazzi che sono loro affidati (in tutta fiducia) dai “genitori” (che sono anch’essi liberi, ovvero padroni dei loro figli) li fanno accedere alla libertà, alla moralità e alla responsabilità di adulti attraverso il proprio esempio, le cognizioni, la letteratura e le proprie virtù “liberatrici”»⁵⁸⁹.

Benché ritenga i docenti dell’apparato Scuola «una specie di eroi», giacché «in condizioni spaventose tentano di rivolgere contro l’ideologia, contro il sistema e contro le pratiche di cui sono prigionieri, le poche armi

⁵⁸⁹ I passi citati ibidem, pp. 46-47.

che possono trovare nella storia e nel sapere che “insegnano”», nondimeno il marxista francese pensa anche che in definitiva, facendo quello che fanno, essi finiscano per lavorare *contro* le loro stesse buone intenzioni.

Nella sua grande maggioranza infatti il personale della Scuola, sostiene Althusser, non ha il minimo dubbio sulla professione che è chiamato a svolgere dal sistema (e che questo gli impone) e si impegna anzi «con tutto il cuore e tutto il [suo] ingegno» ad adempiervi volontariamente e «con estrema coscienza». Esito finale di questa sorta di deliberato consenso *à l'envers* (non a favore dei propri fini intenzionali, ma a esclusivo vantaggio della propria controparte):

Gli insegnanti dubitano di norma così poco dei compiti loro assegnati dall'apparato da cui dipendono «che con la loro dedizione contribuiscono persino a conservare e a nutrire questa rappresentazione ideologica della Scuola, che rende oggi la Scuola altrettanto “naturale” e indispensabile-utile, e persino benefica per i nostri contemporanei, allo stesso modo in cui la Chiesa era “naturale”, indispensabile e generosa per i nostri antenati qualche secolo fa»⁵⁹⁰.

Nondimeno, se persino i soggetti che avrebbero voluto mettere in discussione il funzionamento dell'apparato di cui sono funzionari finiscono col lavorare attivamente (e convintamente) al suo servizio e a suo beneficio, che cosa esattamente permette all'ideologia di ottenere questi effetti strabilianti?

Dev'esserci qualcosa nel suo status più intimo che la mette in grado di assoggettare al suo potere persino coloro che avrebbero voluto combatterla, e di farlo per di più paradossalmente mediante il concorso sollecito e convinto di coloro che verranno invece asserviti al suo

⁵⁹⁰ Tutti i passi citati *ibidem*, pp. 47-48.

predominio grazie alle loro condotte apparentemente avverse a quest'ultimo! A prima vista, sembra dunque che vi sia una logica perversa nella natura della ideologia, visto che quest'ultima si esercita a esclusivo danno dei singoli (individui o classi sociali) proprio tramite gli stessi contegni dei soggetti che vorrebbero opporvisi.

Per poter capire appieno di quale stoffa essa dunque consti, conviene abbozzare, dice Althusser, «almeno il progetto di una teoria dell'ideologia *in generale*, e non una teoria *delle* ideologie particolari». Queste ultime infatti «esprimono sempre, quale che sia la loro forma (religiosa, morale, giuridica, politica) *delle posizioni di classe*» e poggiano perciò in ultima analisi «sulla storia delle formazioni sociali, quindi dei modi di produzione combinati nelle formazioni sociali, e delle lotte di classe che vi si sviluppano». In questo senso, le diverse ideologie regionali del sistema capitalistico (quelle imperanti nei diversi sottosistemi del tutto) hanno sì una storia, ma quest'ultima «è evidentemente situata fuori delle singole ideologie, pur riguardandole».

Tenuto conto di tali premesse, per poter dar seguito ai suoi intenti diventa allora essenziale per Althusser enunciare un costrutto apparentemente paradossale: «*l'ideologia non ha storia*». Benché questa tesi compaia sin dai tempi dell'*Ideologia tedesca*, il filosofo parigino ritiene tuttavia che la sua accezione della formula in questione si distingua dal significato attribuitole originariamente da Marx.

Quest'ultimo infatti in quel suo famoso testo concepisce l'ideologia «come pura illusione, puro sogno, cioè nulla. Tutta la sua realtà è fuori di essa». Quest'ultima «è dunque pensata come una costruzione immaginaria

il cui statuto è esattamente simile al fondamento teorico del sogno», la cui peculiarità, per lo stato delle conoscenze degli uomini dell'epoca, era quella di essere «vuoto e nullo», fatto di niente⁵⁹¹.

Per il Marx di allora, così sostiene perlomeno il filosofo francese, l'ideologia è dunque un universo illusorio «vuoto e inutile, costituito da “residui diurni” della sola realtà piena e positiva, quella della storia concreta degli individui concreti, materiali, che producono materialmente la loro esistenza» (mondo storico-sociale attraversato dalle lotte di classe che rappresenta il fondamento da cui quindi dipendono le ideologie). Ergo: «È a questo titolo che, nell'*Ideologia tedesca*, l'ideologia non ha storia, giacché la sua storia reale, è fuori di essa, là dove esiste la sola storia reale, quella degli individui concreti, ecc.»⁵⁹².

Da questo punto di vista, dunque, nell'interpretazione giovanile di Marx «la tesi che l'ideologia non ha storia è una tesi puramente negativa». E lo è in un duplice senso: «1. L'ideologia non è niente, in quanto puro sogno; 2. l'ideologia non ha storia, il che non significa affatto che non abbia storia alcuna (al contrario, dato che non è altro se non il pallido riflesso, vuoto ed invertito della storia reale), ma che non ha una storia *sua propria*»⁵⁹³.

Senza apparentemente rendersi conto degli stridenti paradossi in cui si è infilata la sua analisi (fra poco li vedremo nel dettaglio), mediante gli stessi argomenti d'altronde, si noti la cosa, usati convintamente con

⁵⁹¹ Tutti i passi citati ibidem, pp. 50-51.

⁵⁹² I passi citati ibidem, p. 52.

⁵⁹³ I passi citati ibidem.

l'intenzione al contrario di corroborarla, Althusser ritiene di poter avanzare un'interpretazione che, sebbene riprenda «formalmente i termini dell'*Ideologia tedesca*», in realtà a suo avviso sarebbe «radicalmente diversa dalla tesi positivistico-storicistica» di quest'ultima. Per le seguenti ragioni:

«Da un lato, credo di poter sostenere che *le ideologie hanno una storia propria* (per quanto determinata in ultima istanza dalla lotta di classe); e, d'altro lato, credo di poter sostenere nello stesso tempo che *la ideologia in generale non ha storia*, non in senso negativo (la sua storia sta fuori di essa), ma in un senso assolutamente positivo».

Secondo Althusser, tale presunto significato affermativo sarebbe da rinvenire nella «peculiarità dell'ideologia» che «è quella di essere dotata di una struttura e di un funzionamento tali da farne una realtà non-storica, cioè *onni-storica*, nel senso che questa struttura e questo funzionamento sono, sotto una medesima forma, immutabile, presenti nella cosiddetta storia intera [histoire entière], nel senso in cui il *Manifesto* definisce la storia come la storia della lotta di classe, ovvero la storia delle società di classe».

Precisate anche queste ultime cose, adesso il “senso assolutamente positivo” dell'idea in questione – l'ideologia non ha storia – può essere messo «in rapporto diretto con la tesi di Freud secondo cui *l'inconscio è eterno*, cioè non ha storia». Perché non vi siano dubbi di sorta in merito alla natura della categoria in causa, nella sua specifica accezione beninteso, Althusser si fa cura di precisare ripetutamente i tratti più tipici

della sua nozione. Lo fa, in particolare, nei seguenti, significativi passaggi della sua argomentazione:

► «Se eterno vuol dire, non trascendente tutta la storia (temporale), ma onnipresente, trans-storico, dunque immutabile nella sua forma lungo tutta l'estensione della storia, riprenderò parola per parola l'espressione di Freud e scriverò: *l'ideologia è eterna*, proprio come l'inconscio»;

► «Questo accostamento mi sembra teoricamente giustificato dal fatto che l'eternità dell'inconscio non è priva di rapporto con l'eternità dell'ideologia in generale. Ecco perché mi sento autorizzato, almeno presumibilmente a proporre una teoria dell'ideologia in generale, nel senso in cui Freud ha presentato una teoria dell'inconscio in generale»;

► «Tenendo conto di ciò che si è detto sulle ideologie, potremo benissimo convenire di utilizzare il termine “ideologia” semplicemente per indicare l'ideologia in generale, della quale ho appena detto che non ha storia, o, che è lo stesso, che è eterna, ovvero onni-presente nella sua forma immutabile, in tutta la storia (=la storia delle formazioni sociali comprendenti le classi)»⁵⁹⁴.

Conviene a questo punto tirare provvisoriamente le somme di quanto Althusser è venuto spiegandoci finora. Inutile dire che i suoi ultimi argomenti non hanno fatto altro che inasprire il quadro precedente, quello delineato dalla sua lettura del giovane Marx. Quando infatti ha discusso il concetto di ideologia emergente dall'*Ideologia tedesca*, come si è avuto

⁵⁹⁴ Tutti i passi citati ibidem, pp. 52-54.

modo di vedere, il filosofo parigino ha finito con l'inanellare solo una serie di enunciati surreali. Già gli inizi, in altre parole, erano oltremodo problematici.

Come di sicuro si ricorderà, Althusser ci ha presentato la presunta nozione di “ideologia” disegnata da quel classico testo come se fosse un oggetto «vuoto e nullo», un «puro sogno» del tutto «vuoto e inutile» coincidente col «nulla», identica soltanto ad «una costruzione immaginaria» ed equivalente a «niente». La presunta natura della categoria in causa – “l’ideologia non ha storia” – è stata in pratica fatta combaciare con quella raffica di attributi negativi.

Il fatto nondimeno è che se fosse veramente stata una “costruzione immaginaria” senza costrutto di sorta, se effettivamente non avesse avuto **alcun** significato né contenuto, *come avrebbe mai potuto l’ideologia avere una storia qualsiasi?* Non avrebbe potuto averla né “sua propria” (I), né di qualunque altra specie (II), a differenza di quanto sostenuto da Althusser, *ma a seguito precisamente di quanto da lui asserito.*

Per poterla avere, infatti, non avrebbe dovuto avere la natura che si è supposto avesse. *Se al suo interno non c’è niente, come può contenere qualcosa? Se è senza contenuto alcuno – se è priva di ogni suo più intimo nocciolo: se è, in altri termini, un guscio vuoto – come potrebbe mai ospitare nel proprio seno una qualsivoglia entità materiale, una qualche realtà (societaria) tangibile?*

Anzi, a ben considerare le cose, nemmeno avrebbe potuto essere *una qualsivoglia ideologia*, giacché nel regno del nulla sopra delineato

nessuna cosa può esistervi, nemmeno la rubrica che avrebbe dovuto esserci secondo il marxista parigino!

D'altronde, ancora meno l'ideologia in causa può essere un qualche «pallido riflesso della storia reale» come Althusser invece pensava fosse, giacché per poterlo divenire non avrebbe dovuto avere i caratteri che a suo avviso la connotavano: non avrebbe dovuto, in altre parole, essere “vuota” e pari a “niente”. Come avrebbe mai potuto un tale “nulla” cosmico, totalmente privo di alcunché, rispecchiare qualche cosa?

Queste constatazioni radono al suolo anche la convinzione che l'ideologia non avesse «una storia *sua propria*». D'altra parte, a seguito di quanto sopra documentato, si dissolve anche l'idea, opposta alla precedente e tipicamente eclettica, secondo cui “l'ideologia non ha storia” «non significava affatto che non avesse storia alcuna».

In ragione precisamente di quanto sopra additato si dissolve infatti anche qualsivoglia possibilità per l'ideologia di avere *una qualsiasi* relazione di sorta con le vicende umane e processi sociali determinati o specifici. Stando le cose come sappiamo che stanno, è letteralmente *impossibile* che l'ideologia possa essere “puro nulla” e “al tempo stesso” – vale a dire, si noti questo fatto, *subitaneamente*, senza alcun intervallo interposto, come ci ha fatto sapere Althusser – avere una qualche sua storia (propria o riflessa). La simultaneità dei due stati è semplicemente vietata dalla loro rispettiva natura e quindi non può esistere.

Tale stato delle cose si inasprisce del resto fino all'inverosimile non appena si prendono in considerazione i significati più intimi – quelli più profondi e forse meno visibili di primo acchito (quanto meno per i lettori

dell'epoca) – del presunto “senso assolutamente positivo” attribuito da Althusser alla sua accezione di “ideologia in generale” (IdG). Qui veramente si sale di nuovo, *in forma nuova*, sulle montagne russe di un'analisi surreale dell'oggetto in questione.

► In primo luogo, l'esistenza diciamo “ubiquitaria” della IdG apparentemente lungo “**tutta** la storia” è stata subito ridimensionata, lo si è visto, dal suo prendere forma soltanto nella “storia delle formazioni sociali comprendenti le classi”.

In questa presentazione delle cose, la IdG dovrebbe essere onnipresente, rinvenibile in tutte le diverse epoche dello sviluppo sociale e al contempo essere confinata in un periodo storico **dato e di fatto delimitato**, cioè nella vita delle società divise in classi sociali contrapposte (notoriamente emerse solo ad un certo punto del passato, dal tramonto di comunità preesistenti).

Il che naturalmente non può essere. Se infatti lo si ammettesse, che fine farebbero tutte le epoche storiche precedenti la formazione delle classi? A meno di non far collimare l'inizio della storia con la nascita di queste ultime, il che cancellerebbe d'un colpo solo interi periodi storici pregressi e intere civiltà anteriori⁵⁹⁵.

Del resto, se lo si facesse si annullerebbe la questione, eminente in questo contesto, delle origini delle società di classe e si finirebbe col fare d'un presupposto non spiegato, in quanto assunto come preliminare dato di fatto da cui prendere le mosse, l'inizio incausato d'ogni ulteriore

⁵⁹⁵ Il problema in oggetto era naturalmente presente ai classici. Engels ad es. lo segnala in una nota del *Manifesto*: a tal proposito si veda Marx-Engels, *Opere scelte*, cit., p. 292.

conoscenza delle cose. In questa logica, l'ignoto – una premessa sconosciuta e di cui niente si sa (nella misura almeno in cui le cause della sua esistenza non sono state prese in esame) – diventerebbe la ragion d'essere di ogni successiva comprensione del mondo. Semplicemente inverosimile.

Oltretutto, come potrebbe mai una IdG essere onnipresente “in **tutta** la storia” se venisse confinata in **un dato** – circoscritto e localizzato – arco temporale? Dovrebbe essere attiva nell'*intera* storia e contestualmente solo nella storia delle società di classe – il che nuovamente non può essere, a meno che non si voglia far credere che la storia umana cominci solo con queste ultime (una pretesa, quest'ultima, persino più assurda della prima).

► In secondo luogo, non si può non notare il fatto che gli attributi usati da Althusser per connotare il carattere della sua IdG – immutabile, onni-presente, trans-storico – non sono per niente equivalenti al suo presunto status **eterno**. Detti attributi non corrispondono affatto a quest'ultimo, né sono con esso intercambiabili, non si ricalcano per nulla né hanno il medesimo imprint semantico ovvero non hanno affatto lo stesso contenuto del loro supposto sinonimo.

La cosa dovrebbe essere evidente di per sé e balzare subito agli occhi, ma forse diventa ancora più eclatante non appena si fa mente locale ai più intimi significati della presunta eternità della IdG. Del resto, è sintomatico il fatto che Althusser li abbia ignorati (e se ne ha avuto contezza li ha in ogni modo accantonati: se in effetti li avesse presi in considerazione, tutto il suo castello in aria di enunciati gli sarebbe svanito

nel nulla tra le mani – dal suo punto di vista è dunque comprensibile che li abbia cancellati dalla scena, magari inconsciamente).

► In terzo luogo infatti, se si prendono sul serio – *come si deve senz'altro fare* – i termini usati da Althusser per connotare la sua creatura e si dà all'eterno il suo significato originario e più autentico, l'intero panorama della sua interpretazione prende un'allure oltremodo surreale, fino ad assumere i contorni del grottesco.

L'eterno è infatti la negazione più completa di **qualsivoglia tempo**, di **qualsiasi** storia, è l'annientamento di **qualunque** cronologia e di **ogni** processo – discontinuo, a zig zag, continuo, lineare o circolare, e via di questo passo –, è l'abisso di tutto e annichila ogni cosa, compresa naturalmente quella IdG che avrebbe invece dovuto incarnare e rappresentare!

Inutile dire che se avesse davvero avuto quelle stimmate, l'althusseriana IdG avrebbe dovuto essere al tempo stesso *l'esatto contrario* della storia intesa come mutamento, trasformazione, divenire altro, sviluppo discreto delle cose del mondo, prender forma di processi sociali discontinui, emergere del nuovo e dell'inedito da precedenti stati di cose e dal fiume del tempo, evoluzione cronologica delle società, e così via.

In questo contesto surreale, la storia reale della IdG avrebbe dovuto diventare o essere l'opposto di se stessa, un mondo capovolto (e stravolto) in cui tutto invece di cambiare e andare incontro alla propria periodica

metamorfosi sarebbe divenuto inalterabile e imperituro, senza tempo e con una natura congelata (“immutabile”, nel lessico del filosofo francese).

Gli esiti letali dell’analisi althusseriana, altamente indesiderati per il marxista parigino e avversi ai suoi intenti, ma emergenti d’altronde dal seno stesso della sua argomentazione, mandano ovviamente in fumo anche tutti gli attributi della IdG menzionati in precedenza, giacché nel dominio nichilistico dell’eterno non può esistere alcunché né di immutabile, né di onnipresente, né di trans-storico. L’eterno è infatti il regno tenebroso del nulla, in cui niente può avere esistenza (tanto meno ovviamente le categorie in questione: con esse si dissolve del resto, di nuovo, anche qualunque IdG).

Nondimeno, se prescindiamo da questi approdi oltremodo paradossali della concezione althusseriana (la cui “teoria dell’ideologia in generale” è sprofondata nelle sabbie mobili di cui constava la sua spiegazione delle cose), senza tuttavia dimenticarli e tenendoli anzi ben presenti alla mente, è possibile prendere in esame alcune altre distinzioni dell’impresa di Althusser.

Benché non si sia reso conto del labirinto insensato in cui ha finito con l’infilarsi, il filosofo francese ci presenta due ulteriori tesi che conviene prendere in esame. La prima verte «sull’oggetto» specifico che è “rappresentato” nella sfera ideologica della società, la seconda concerne invece «la materialità» di tale sfera. Seguendo lo stesso ordine di Althusser, prendiamo le mosse quindi dalla “Tesi I”.

Tradizionalmente, ci dice il marxista parigino, si è sempre interpretata l’ideologia come se essa fosse un «rapporto immaginario degli

individui con le proprie reali condizioni di esistenza». Benché il variegato regno dell'ideologia (religiosa, politica, giuridica, ecc.) venga anche definito un sistema di “concezioni del mondo”, si ammette tuttavia che esse siano «in gran parte immaginarie, cioè “non corrispondano alla realtà”» e siano dunque da considerarsi «un'illusione» fuorviante bella e buona. Il fatto, ci fa sapere Althusser, è tuttavia che contestualmente e parallelamente si sostiene comunque «che esse alludono alla realtà, e che è sufficiente “interpretarle”, per ritrovare, sotto la loro rappresentazione immaginaria del mondo, la realtà stessa di questo mondo (ideologia=*illusione/allusione*)»⁵⁹⁶.

Nondimeno, questa impostazione lascia senza soluzione alcuna il problema seguente: perché mai gli uomini avrebbero bisogno di tale «trasposizione immaginaria delle proprie reali condizioni di esistenza, per “rappresentarsi” le proprie reali condizioni di esistenza?». In effetti, a prima vista sembra assurdo che essi debbano passare per tale *fittizia* mediazione per darsi una spiegazione *plausibile* del loro mondo. Parrebbe un intento insensato.

La prima risposta a questo quesito, ci dice Althusser, è stata quella che attribuiva la responsabilità della cosa ai Curati o ai Despoti, i quali

⁵⁹⁶ I passi citati in L. Althusser, *Sull'ideologia*, cit., pp. 55-56. Così precisa la cosa il filosofo francese: «Esistono diversi tipi di interpretazione, i più noti dei quali sono il tipo *meccanicistico*, di uso corrente nel XVIII secolo, (Dio è la rappresentazione immaginaria del Re reale), e l'interpretazione “*ermeneutica*”, inaugurata dai primi Padri della Chiesa e ripresa da Feuerbach e dalla scuola teologico-filosofica da lui derivata, ad esempio dal teologo Barth, ecc. (per Feuerbach per esempio, Dio è l'essenza dell'Uomo reale). Arrivo all'essenziale dicendo che, a condizione di interpretare la trasposizione (e l'inversione) immaginaria dell'ideologia, si sfocia nella conclusione che nell'ideologia “gli uomini si rappresentano in una forma immaginaria le proprie reali condizioni di esistenza”».

avrebbero fabbricato delle imposture perché gli uomini finissero con l'obbedire senza saperlo al loro potere. Da questo punto di vista, la questione in effetti sembra trovare una sua qualche spiegazione:

«Esiste dunque una causa della trasposizione immaginaria delle condizioni di esistenza reale: questa causa, è l'esistenza di un piccolo numero di uomini cinici, che basano il proprio dominio e sfruttamento del "popolo", su una falsa rappresentazione del mondo che essi hanno immaginato al fine di sottomettere gli spiriti dominando la loro immaginazione»⁵⁹⁷.

A questa interpretazione basata sull'inganno politico e sulla nascita dell'ideologia quindi da un disegno di potere di dati soggetti societari, si è poi aggiunta una risposta, chiosa sarcasticamente Althusser, «più "profonda", che è quanto dire più che mai falsa»: quella di Feuerbach e del giovane Marx. In questa loro nuova impostazione, la ragione d'essere della «deformazione immaginaria delle reali condizioni di esistenza degli uomini» è data ora dalla «alienazione materiale che regna nelle condizioni di esistenza dell'uomo stesso»⁵⁹⁸.

Secondo il filosofo parigino, il vizio di fondo di tutte queste scuole di pensiero, quindi anche del primo Marx, oltre che dei suoi maestri originari, è dato da un limite fondamentale: «Tutte queste interpretazioni prendono alla lettera la tesi che presuppongono e sulla quale poggiano, quella cioè secondo la quale ciò che è riflesso nella rappresentazione immaginaria del

⁵⁹⁷ Tutti i passi citati ibidem, pp. 56-57.

⁵⁹⁸ I passi citati ibidem, p. 57.

mondo che si trova in un'ideologia, sono le condizioni di esistenza degli uomini, quindi il loro mondo reale».

Ad avviso di Althusser, questa convinzione è di fatto completamente errata e fuorviante e va quindi sostituita con una differente impostazione, a suo avviso molto più in linea con l'effettivo stato delle cose e soprattutto molto più in grado delle precedenti di cogliere il nucleo interno più intimo della IdG. La sua convinzione qui di seguito, in questo passaggio di sintesi della sua argomentazione:

«Non sono le proprie reali condizioni di esistenza, il proprio mondo reale, che gli “uomini” si rappresentano nell'ideologia, ma è prima di tutto il loro rapporto con queste condizioni di esistenza ad esservi rappresentato. È questo rapporto che sta al centro di ogni rappresentazione ideologica, dunque immaginaria del mondo reale.

È in questo rapporto che si trova contenuta la “causa” che deve render conto della deformazione immaginaria della rappresentazione ideologica del mondo reale. O piuttosto, per lasciare in sospeso il linguaggio della causa, bisogna proporre la tesi che sia la *natura immaginaria di questo rapporto* a sostenere tutta la deformazione immaginaria che si può osservare (se non si vive nella sua verità) in qualunque ideologia»⁵⁹⁹.

Viste le cose da questa prospettiva, è chiaro ora che svanisce nel nulla sia la spiegazione che vedeva i disegni «della “cricca” di un gruppo di individui (Curati o Despoti)» come la fonte «della grande mistificazione ideologica» a danno delle classi sociali dominate, sia del pari la soluzione che ravvisava l'origine del problema nel «carattere alienato del mondo reale». Nell'interpretazione alternativa delineata in apparenza da Althusser

⁵⁹⁹ I passi citati ibidem, p. 58.

queste due tendenze spariscono dalla scena per essere sostituite da un altro paradigma (nella nuova impostazione non hanno infatti «più ragione di esistere»). Il seguente in particolare:

«Possiamo dire che ogni ideologia rappresenta, nella sua deformazione necessariamente immaginaria, non i rapporti di produzione esistenti (e gli altri rapporti che ne derivano), ma prima di tutto il rapporto (immaginario) degli individui ai rapporti di produzione e ai rapporti che ne derivano.

Nell'ideologia è dunque rappresentato non il sistema dei rapporti reali che governano l'esistenza degli individui, ma il rapporto immaginario di questi individui con i rapporti reali nei quali vivono»⁶⁰⁰.

D'altronde, se le cose stanno così, secondo Althusser risulta essere allora indispensabile trovare una risposta convincente ai seguenti due interrogativi: 1. «perché la rappresentazione data agli individui del loro rapporto (individuale) con i rapporti sociali che governano le loro condizioni di esistenza e la loro vita collettiva e individuale, è necessariamente immaginario?»; 2. «qual è la natura di questo immaginario?»⁶⁰¹.

Per poter dare una risposta sensata a queste due domande fondamentali, diventa ora indispensabile far ricorso alla "Tesi II", condensata da Althusser nel seguente enunciato: «L'ideologia ha un'esistenza materiale»⁶⁰². Inutile dire che il senso più riposto di

⁶⁰⁰ Tutti i passi citati ibidem, pp. 59-60.

⁶⁰¹ I passi citati ibidem, p. 59.

⁶⁰² Ibidem, p. 60.

quest'ultimo asserto ha naturalmente bisogno di essere accuratamente precisato.

Esso parrebbe infatti suggerire il fatto che il significato più intimo della IdG – immaginario=illusione, falso, non corrispondente al reale, impostura, fittizio riflesso del mondo, deformazione immaginaria della realtà, e simili – abbia a prima vista un suo carattere oggettivo e non consti dunque di sola stoffa ideale o “spirituale”.

D'altronde, Althusser ritiene che «presumere l'esistenza materiale» delle “idee” o “rappresentazioni” dei soggetti sia «in effetti necessaria» per poter arrivare ad una «analisi della natura dell'ideologia» che ne sveli i connotati più tipici. D'altro canto, la congettura in questione potrebbe anche risultare «semplicemente utile per meglio mostrare ciò che qualsiasi analisi un po' seria di una qualunque ideologia mostra immediatamente, empiricamente, a ogni osservatore, per quanto poco critico»⁶⁰³.

Prendendo dunque le mosse dall'argomento in oggetto, si può quindi ad avviso di Althusser enunciare la tesi seguente: «Un'ideologia esiste sempre in un apparato, e nella sua pratica, o nelle sue pratiche. Questa esistenza è materiale». D'altronde, benché «l'esistenza materiale dell'ideologia in un apparato e nelle sue pratiche» non abbia «la medesima modalità dell'esistenza materiale di un selciato o di un fucile», nondimeno i suoi connotati reali sono comunque tutti radicati «in ultima istanza nella materia “fisica”»⁶⁰⁴.

⁶⁰³ Tutti i passi citati ibidem, pp. 60-61.

⁶⁰⁴ I passi citati ibidem, p. 61.

Precisato anche questo punto, dice Althusser, conviene farla breve e vedere cosa accade nella mente degli individui che vivono all'interno dell'ideologia ovvero «in una determinata rappresentazione del mondo (religiosa, morale, ecc.), la cui deformazione immaginaria dipende dal loro rapporto immaginario con le loro condizioni di esistenza, cioè, in ultima analisi, con i rapporti di produzione e di classe (ideologia=rapporto immaginario con dei rapporti reali)»⁶⁰⁵. Inutile dire, spiega il marxista parigino, che «questo rapporto immaginario è dotato anch'esso di un'esistenza materiale»⁶⁰⁶.

Un esempio classico di questo fatto ci è offerto, sostiene Althusser, dal caso di un singolo che «crede in Dio, o nel Dovere, o nella Giustizia, ecc.». Questa sua convinzione fa dunque parte integrante «delle idee del suddetto individuo, quindi di lui, come soggetto che ha una coscienza, nella quale sono contenute le idee della sua fede». Le sue condotte private seguono quindi in maniera conseguente da tali suoi principi confessionali e osservano i precetti che questi ultimi gli prescrivono:

«L'individuo in questione si comporta in tale o tal'altro modo, adotta tale o tal'altro comportamento pratico, e, ciò che più conta, partecipa a certe pratiche disciplinate, che sono quelle dell'apparato ideologico da cui “dipendono” le idee che egli ha liberamente scelto in tutta coscienza, in quanto soggetto.

Se crede in Dio, va in Chiesa per presenziare alla Messa, si inginocchia, prega, si confessa, fa penitenza (un tempo era materiale nel senso comune del termine), e naturalmente si pente, e continua ecc. Se crede nel Dovere, terrà i corrispondenti

⁶⁰⁵ Ibidem, pp. 61-62.

⁶⁰⁶ Ibidem, p. 62.

comportamenti, iscritti in pratiche rituali, “conformi ai buoni costumi”. Se crede nella Giustizia, si sottometterà senza discutere alle regole del Diritto, e potrà persino protestare quando queste siano violate, firmare petizioni, prender parte a manifestazioni, ecc.»⁶⁰⁷.

Tutti gli individui societari che hanno introiettato i diversi canoni prescrittivi del sovrastante «schema idealistico»⁶⁰⁸, nota Althusser, si trovano a dover obbligatoriamente seguire dati contegni. Nel suo ambito, insomma, succede questo: «Ogni “soggetto”, dotato di una “coscienza”, e che creda alle “idee” che la propria “coscienza” gli ispira e accetta liberamente, deve “*agire* secondo le sue idee”, deve quindi inscrivere negli atti della propria pratica materiale le proprie idee di soggetto libero».

D'altronde, «se egli non fa ciò che dovrebbe fare in funzione di quello in cui crede», non solo si troverebbe comunque a fare «qualcos'altro», ma tale individuo finirebbe in ogni caso col trovarsi all'interno del succitato «schema idealistico», semplicemente in forma capovolta, lasciando «intendere che egli ha in testa idee diverse da quelle che divulga, e che agisce secondo queste altre idee, da persona “incoerente”, o cinica, o perversa»⁶⁰⁹, comunque seguendo le orme dei suoi convincimenti (occulti e invisibili a prima vista agli altri, nella fattispecie).

In sintesi, «le “idee” di un soggetto umano esistono nei suoi atti, o devono esistere nei suoi atti», i quali ultimi sono comunque inseriti in date

⁶⁰⁷ Tutti i passi citati ibidem, pp. 62-63.

⁶⁰⁸ Ibidem, p. 63.

⁶⁰⁹ Tutti i passi citati ibidem.

pratiche, mentre queste ultime a loro volta si trovano «in seno alla *esistenza materiale di un apparato ideologico*, fosse anche di una piccolissima parte di questo apparato»⁶¹⁰.

Da questo punto di vista, dunque, le cose secondo Althusser prendono l'aspetto seguente: «L'esistenza delle idee della fede [dell'individuo] è materiale, in quanto *le sue idee sono i suoi atti materiali inseriti in pratiche materiali, regolati da rituali materiali anch'essi definiti dall'apparato ideologico materiale da cui derivano le idee di questo soggetto*»⁶¹¹.

Ecco come in un passaggio di sintesi della sua argomentazione compendia la sua intera analisi il filosofo parigino:

«Le idee sono scomparse in quanto tali (in quanto dotate di un'esistenza ideale, spirituale), nella stessa misura in cui si è visto che la loro esistenza era inscritta negli atti delle pratiche regolate dai rituali definiti in ultima istanza da un apparato ideologico. Appare chiaro dunque che il soggetto agisce in quanto “agito” dal sistema seguente (enunciato nel suo ordine di determinazione reale): ideologia esistente in un apparato ideologico materiale, che prescrive delle pratiche materiali regolate da un un

⁶¹⁰ Ibidem, p. 64. Le pratiche a cui allude Althusser sono indicate in questa stessa pagina nel seguente passo: «Una piccola messa in una piccola chiesa, un funerale, un piccolo match in una società sportiva, una giornata di lezione in una scuola, una riunione o un raduno di un partito politico, ecc.».

⁶¹¹ Ibidem, p. 65. Così si conclude il passo appena citato: «Naturalmente i quattro aggettivi “materiali” inscritti nella nostra proposizione devono ricevere modalità diverse: la materialità di uno spostamento per andare a messa, di una genuflessione, di un gesto di segno della croce o di mea culpa, di una frase, di una preghiera, di una contrizione, di una penitenza, di uno sguardo, di una stretta di mano, di un discorso verbale “interno” (la coscienza), non sono una sola e medesima materialità. Lasciamo in sospeso la teoria della diversità delle modalità della materialità».

rituale materiale, le quali pratiche esistono negli atti materiali di un soggetto che agisca in tutta coscienza secondo la propria fede»⁶¹².

Inglobato in una simile spirale e letteralmente assimilato da quest'ultima, tanto da fare tutt'uno con essa, sorprende poco adesso che il singolo individuo veda discendere i suoi contegni da quella fonte e questi ultimi siano preformattati da questa. Costatazione quindi d'obbligo: «Il comportamento (materiale) di tale soggetto *deriva naturalmente*»⁶¹³ dal suesposto meccanismo e non ha bisogno di nient'altro per funzionare in accordo con la ragion d'essere che l'ha messo al mondo. Come ci è stato sopra detto, “il soggetto agisce in quanto ‘agito’ dal sistema” in cui s'incarna la sua esistenza ideologica.

D'altronde, se è vero che «non vi è pratica che attraverso e sotto un'ideologia», per contro secondo Althusser «non vi è un'ideologia che attraverso il soggetto e per dei soggetti»⁶¹⁴. Non ci resta allora altro da fare che inoltrarci nell'analisi di questa nuova figura societaria, per tentare di definirne e chiarirne la natura funzionale alla riproduzione del regime capitalistico.

Stando a quello che ci è stato appena detto, l'ideologia si serve infatti del soggetto come di un corpo ospite tramite cui riprodurre l'asservimento dei singoli al suo potere, senza che questi ultimi tra l'altro se ne rendano conto (se è vero che le loro condotte discendono naturalmente, *in modo impersonale*, dagli **AIS** in cui sono stabilmente incorporati). Come una

⁶¹² Ibidem, p. 66.

⁶¹³ Ibidem, p. 62; corsivo mio.

⁶¹⁴ I due passi citati ibidem, p. 67.

specie vivente parassita, l'ideologia colonizza la mente degli individui e fa agire questi ultimi in sua vece, in modo che essi, nel mentre sembrano seguire solo i loro intenti, neanche possano sospettare di adoperarsi per conto terzi e a loro solo discapito. Un *modus operandi*, quello dell'ideologia, letale per le classi sociali sottomesse alla sua logica.

Dunque, per il marxista francese bisogna prima di tutto prendere atto del fatto che «la categoria di soggetto è la categoria **costitutiva** di qualsiasi ideologia, quale che sia la sua determinazione (settoriale o di classe), e quale che sia la sua data storica» (infatti «l'ideologia non ha storia», anche se Althusser, come sappiamo, non si rende conto di enunciare solo un argomento surreale con tale sua tesi). In altre parole, ogni ideologia vive e prospera «attraverso *la categoria di soggetto* e il suo funzionamento».

La ragione di tale sua florida esistenza attraverso la vita dei singoli è molto semplice: «La categoria di soggetto è costitutiva di qualsiasi ideologia, ma aggiungiamo allo stesso tempo e subito che *la categoria di soggetto non è costitutiva di qualsiasi ideologia, se non in quanto ogni ideologia ha per funzione (che la definisce) quella di "constituire" degli individui concreti in soggetti*».

Come la teologia, biblica in particolare, si fabbrica le pecorelle smarrite di cui il pastore (alias la Chiesa, la gerarchia Vaticana) ha bisogno per potersi creare il suo (docile) gregge (alias i fedeli, amati dal Vescovo di Roma così com'essi sono: sottomessi alla parola di Dio, autenticata dalla stessa Curia), così anche l'ideologia *dà forma* all'individuo che l'incarnerà. Sintesi: «Il funzionamento di ogni ideologia esiste in questo gioco di doppia costituzione, l'ideologia non essendo nient'altro che il suo

funzionamento nelle forme materiali dell'esistenza di questo fondamento»⁶¹⁵.

In altri termini, se l'esistenza del soggetto è indispensabile all'esistenza dell'ideologia, per contro è quest'ultima a costituire l'individuo in soggetto e a farne una sua creatura. L'apparente premessa del rapporto, quella che a prima vista sembrava rappresentarne una precondizione – il soggetto –, non è altro che una forma d'esistenza dell'ideologia, una sua personificazione senziente.

L'ideologia ha bisogno del soggetto sì (come un artigiano necessita di una data materia prima per poter dar vita al suo manufatto), ma solo per poterne fare il veicolo della sua riproduzione indefinita (alle spalle, tra l'altro, della consapevolezza dei singoli, a loro insaputa). Questo è il significato reale della «doppia costituzione» sopra menzionata da Althusser, la quale d'altronde si riduce ad una sola (in fin dei conti, infatti, «l'ideologia non esiste se non costituendo i soggetti concreti in soggetti»⁶¹⁶: è essa, in altre parole, a *determinarne* l'esistenza).

Ovviamente, precisa Althusser, «anche chi scrive queste righe, come il lettore che le legge» sono dei soggetti ideologici che «vivono “spontaneamente” o “naturalmente” nell'ideologia». Lo fanno a motivo di ciò: «L'uomo è per natura un animale ideologico»⁶¹⁷, e lo è in un senso specificamente determinato. Quello che qui di seguito ci viene spiegato dallo stesso filosofo francese: «Voi ed io siamo *sempre già* dei soggetti, e,

⁶¹⁵ Tutti i passi citati *ibidem*, pp. 67-68

⁶¹⁶ *Ibidem*, p. 71.

⁶¹⁷ *Ibidem*, p. 68.

in quanto tali, pratichiamo senza interruzione i rituali del riconoscimento ideologico che ci assicurano di essere interamente dei soggetti concreti, individuali, inconfondibili e naturalmente insostituibili»⁶¹⁸.

Nondimeno, il fatto di riconoscere che siamo tutti dei soggetti attivi attraverso i rituali pratici della vita quotidiana (una stretta di mano, una persona interpellata col proprio nome, il ravvisarci come individui unici ecc.), «ci dà soltanto la “coscienza” della nostra pratica incessante (eterna) del riconoscimento ideologico – la sua coscienza, cioè il suo *riconoscimento*, – ma non ci dà per nulla la *conoscenza* (scientifica) del meccanismo di questo riconoscimento».

È invece «a questa conoscenza che si deve arrivare, se si vuole, pur parlando dentro all’ideologia e dall’interno dell’ideologia, abbozzare un discorso che tenti di rompere con l’ideologia per arrischiarsi ad iniziare un discorso scientifico (privo di soggetto) sull’ideologia». Per poterlo fare nella maniera più originale (ovvero più critica) possibile, sostiene Althusser, conviene prendere le mosse da «una prima formula»: «*Ogni ideologia interpellata gli individui concreti come soggetti concreti*, mediante il funzionamento della categoria di soggetto».

Secondo Althusser «l’esperienza dimostra» il fatto che ogni ideologia funziona in modo tale da reclutare dei soggetti nella massa dei singoli o trasformare tutti gli individui a cui si rivolge in soggetti, e lo fa mediante una «operazione molto precisa che chiamiamo “*l’interpellare*”» una data persona da parte di qualcun altro, una pratica della vita ordinaria tramite

⁶¹⁸ Ibidem, p. 70.

cui «l'interpellato riconosce sempre che era proprio lui ad essere interpellato»⁶¹⁹.

Ogni volta che un individuo è preso di mira da un richiamo da parte di altri o di un'altra persona, avviene quell'identificazione. E non vi è alcuna distinzione, in questo processo, tra un prima e un dopo: l'interazione non avviene «sotto forma di successione temporale». Tutt'altro: «L'esistenza dell'ideologia e l'interpellare gli individui in quanto soggetti sono una sola e medesima cosa»⁶²⁰. Indistinguibilmente.

Questa constatazione, spiega Althusser, ha naturalmente delle conseguenze di un certo rilievo che conviene mettere in evidenza, in quanto capovolgono l'ordine usuale delle cose, quello che di norma si presenta nella vita ordinaria degli uomini: «Ciò che sembra accadere fuori dell'ideologia (più precisamente per strada) avviene in realtà nell'ideologia. Ciò che avviene in realtà nell'ideologia sembra dunque accadere fuori di essa. Questo è il motivo per cui coloro che sono dentro l'ideologia si credono per definizione fuori di essa». Per una ragione di fondo:

«Uno degli effetti dell'ideologia è proprio la *denegazione* pratica del carattere ideologico dell'ideologia, da parte dell'ideologia: l'ideologia non dice mai “io sono ideologica”. Bisogna essere fuori dell'ideologia, cioè nella conoscenza scientifica, per poter dire: io sono nell'ideologia (caso comunque eccezionale) o (caso generale): ero nell'ideologia»⁶²¹.

⁶¹⁹ Tutti i passi citati ibidem, pp. 70-72.

⁶²⁰ I passi citati ibidem, p. 73; corsivo mio.

⁶²¹ I passi citati ibidem, pp. 73-74.

Se così quindi stanno le cose, conviene allora compendiare in un giudizio di sintesi l'intera interpretazione althusseriana, in modo da tener ben presente alla mente le sue conclusioni:

«L'ideologia interpella gli individui come soggetti. Poiché l'ideologia è eterna, dobbiamo ora sopprimere la forma della temporalità sotto la quale abbiamo presentato il funzionamento dell'ideologia e dire: l'ideologia ha sempre-già interpellato gli individui in quanto soggetti, il che torna a precisare che gli individui sono sempre-già interpellati dall'ideologia come soggetti, e ci porta necessariamente ad un'ultima proposizione: *gli individui sono sempre-già dei soggetti*» (Io sono a tal segno, precisa il filosofo parigino, che «anche prima di nascere» un individuo «è destinato ad esserlo»)⁶²².

A questo variegato set di distinzioni, tramite cui Althusser pensava di poter connotare in modo specifico la natura dell'ideologia nel modo di produzione capitalistico, manca tuttavia ancora un dettaglio di non poco momento, vale a dire la dimostrazione mediante un caso esemplare e concreto delle modalità tipiche del suo funzionamento nel mondo delle idee umane o sfera cognitiva dei singoli e universo societario della mente.

Per poterlo fare nella migliore maniera possibile, dice Althusser, conviene prendere le mosse da una disamina della confessione per eccellenza dell'Occidente. Dato che «la struttura formale di ogni ideologia è sempre la stessa, ci accontenteremo di analizzare un solo esempio, accessibile a tutti, quello dell'ideologia religiosa cristiana» (d'altronde ciò

⁶²² I passi citati ibidem, pp. 74-75.

che vale per quest'ultima vale anche «a proposito dell'ideologia morale, giuridica, politica, estetica, ecc.»)⁶²³.

La natura di tale fede è sorprendente e tipica ad un tempo, sostiene Althusser, perché essa si rivolge al singolo chiamandolo per nome e attribuendogli una sua identità personale (attenzione però: «Ogni individuo è chiamato col suo nome, in senso passivo, non è mai lui a darsi il proprio Nome»), e interpellandolo in tal modo «per farne un soggetto, libero di obbedire o di disobbedire al richiamo, cioè agli ordini di Dio»⁶²⁴.

D'altronde, ci viene fatto notare, questa sorta di procedura per convocazione che mette in scena una quantità di soggetti religiosi cristiani – procedura del resto corroborata dalle ben note pratiche rituali della dottrina con cui si completa l'identificazione (battesimo, cresima, comunione...) –, fa emergere anche «uno strano fenomeno». Il seguente in particolare: «Non esiste infatti una siffatta moltitudine di soggetti religiosi possibili, se non sotto la condizione assoluta che esista un *Altro Soggetto Unico, Assoluto, cioè Dio*»⁶²⁵.

Se si distinguono i soggetti comuni ovvero i credenti ordinari dal loro signore e padrone e si connota quest'ultimo col termine *Soggetto* (con la maiuscola), allora diventa possibile constatare un altro dato di fatto: «L'interpellare gli individui come soggetti suppone l'"esistenza" di un Altro Soggetto, Unico e centrale, in nome del quale l'ideologia religiosa interPELLA tutti gli individui come soggetti».

⁶²³ I passi ibidem, p. 76.

⁶²⁴ I passi citati ibidem, p. 77.

⁶²⁵ I passi citati ibidem, p. 78.

In pratica, il Padreterno, il Soggetto per eccellenza, interpella gli individui per farne delle sue creature tramite il riconoscimento della paternità e trasformare così il singolo in «soggetto *di* Dio, soggetto assoggettato a Dio, *soggetto per il Soggetto e assoggettato al Soggetto*»⁶²⁶. Il doppio filo che connette trascendente e secolare, regno dei cieli e mondo profano, consta dunque di un rapporto di servitù, in cui gli uomini di fede divenuti soggetti vengono asserviti al Soggetto e dipendono da quest'ultimo.

Secondo il filosofo francese, «il Soggetto ha bisogno di diventare soggetto, come per mostrare appunto empiricamente, in maniera visibile agli occhi, tangibile al tatto (vedi San Tommaso) dei soggetti che, se sono soggetti, [sono] sottomessi al Soggetto», a cui finiscono ovviamente con l'obbedire di norma ciecamente, come qualsiasi osservante (l'ordine costituito) che si rispetti. Sintesi di Althusser:

«Constatiamo che la struttura di qualunque ideologia, interpellando gli individui come soggetti in nome di un Soggetto Unico e Assoluto è *speculare*, e *doppiamente* speculare: questo raddoppiamento speculare è costitutivo dell'ideologia e assicura il suo funzionamento. Il che significa che qualsiasi ideologia è *centrata*, che il Soggetto Assoluto occupa il posto unico del centro, e interpella intorno a sé l'infinità degli individui in quanto soggetti, secondo una duplice relazione speculare tale da *sottomettere* i soggetti al Soggetto, proprio dando loro, nel Soggetto nel quale ogni soggetto può contemplare la propria immagine (presente e futura), la *garanzia*

⁶²⁶ I passi citati ibidem, pp. 78-79. Il fenomeno ora aditato è definito da Althusser «sdoppiamento del Soggetto in soggetti e del Soggetto stesso in soggetto-Soggetto» (ibidem, p.80).

che si tratta proprio di loro e proprio di Lui». In fin dei conti: «Gli uomini non sono forse stati creati ad immagine di Dio?»⁶²⁷.

È chiaro, dice il marxista parigino, che tutto il segreto di tale sofisticato processo di mediazione, e quindi dell'impostura che l'ideologia secerne dal proprio seno come un bruco la sua seta, sta tutto «nell'ambiguità del termine *soggetto*». Fondamentalmente, la ragione della sua più intima doppiezza sta in ciò: «Nell'accezione comune del termine, soggetto significa infatti 1) una soggettività libera: un centro di iniziative, autore responsabile delle sue azioni; 2) un essere assoggettato, sottomesso a un'autorità superiore, quindi privo di qualunque libertà, salvo quella di accettare liberamente la sua sottomissione»⁶²⁸.

È in effetti in questa doppia esistenza, nella duplice (ma intrinsecamente equivoca) identità dell'individuo contemporaneo, nato a suo tempo col capitale e inesistente in altre epoche della società, che affonda in ultima analisi il sostrato più intimo dell'ideologia, la ragione d'essere della sua natura immaginaria (nel senso e con i significati prima visti, che è quanto dire integralmente falsa, ma al tempo stesso dissimulata da tutte le maschere additate in precedenza). Ecco come ci vien nuovamente spiegata la cosa:

«[L'ambiguità in questione] non riflette che l'effetto che la produce: l'individuo è *interpellato come soggetto (libero) perché si sottometta liberamente*

⁶²⁷ Tutti i passi citati *ibidem*, pp. 79-81.

⁶²⁸ I passi citati *ibidem*, pp. 82-83.

agli ordini del Soggetto, dunque perché accetti (liberamente) il suo assoggettamento, dunque perché “compia da solo” i gesti e le azioni del suo assoggettamento»⁶²⁹.

Da questa sua analisi finale del problema, Althusser fa poi discendere due principi conclusivi, uno più significativo dell'altro, ed entrambi letali per qualunque agire politico che li ignori:

► «*Non esistono soggetti che mediante e per il loro assoggettamento*»;

► «*Nella stragrande maggioranza dei casi, i soggetti “funzionano da soli”*» nel produrre il loro asservimento *consenziente* al funzionamento dell'ideologia: «*I soggetti accettano liberamente il loro assoggettamento agli “ordini” del Soggetto*»⁶³⁰.

Nessuna costrizione esterna interviene nell'imporre loro la più cieca obbedienza a comandi imperativi estranei. Per assicurare all'ideologia la sua formidabile presa sugli individui, è più che sufficiente ciò che questi ultimi pensano e fanno nell'ambito della loro vita quotidiana. In questo senso, l'ideologia pare oggi la realizzazione di un classico aforisma di Hegel relativo all'aspirazione massima di ogni potere: “sparire mentre si pone”. Precisamente quello che essa fa quando s'incarna nelle condotte dei soggetti senza comparire sul davanti della scena (né essere osservabile o visibile da parte di questi ultimi che quindi, senza saperlo, finiscono col rappresentarne una personificazione vivente).

In effetti, date le caratteristiche del soggetto sopra delineate, in un certo senso aveva ragione Althusser a connotare l'ideologia come un

⁶²⁹ Ibidem, p. 83.

⁶³⁰ Tutti i passi citati ibidem, pp. 82-84.

rapporto immaginario – illusorio, falso, non corrispondente alla realtà, pari ad una deformazione dell'effettivo stato delle cose equivalente a *un'impostura* – degli individui con le condizioni reali della loro esistenza (e si ricordi che il suo modello confessionale vale anche per tutte le altre variopinte ideologie sociali del capitale: giuridico-politica, filosofica, ecc., *meno che per la scienza ovviamente*).

Il soggetto è il personaggio doppio e ambiguo che è – vale a dire, è la chiave di volta o l'epitome massima dei connotati più intimi della IdG – perché non percepisce né si figura la sua più autentica natura e si considera al contrario libero di comportarsi sua sponte, e il bello è che la IdG glielo fa credere per meglio occultarsi nella sua a prima vista incondizionata autodeterminazione, nel suo illusorio (e paradossalmente effettivo) **LA!** Allora è inevitabile che egli all'interno del suo apparente mondo delle idee si raffiguri *in modo capovolto* (e quindi **fittizio** al massimo grado) il suo status reale.

In questo contesto, l'ideologia di cui è portatore sano e che incarna persino, è una sorta di virus cognitivo che ne ha colonizzato la mente e gli presenta il reale stato delle cose in una sorta di specchio deformato e sovvertito in cui la sua sottomissione a quella fede è stata letteralmente cancellata e fatta sparire dalla scena visibile (*intelligibile*) del mondo.

In altre parole, *la IdG finisce col vietare agli individui societari qualunque comprensione del loro reale status e ciò facendo coadiuva alla grande la riproduzione degli esistenti rapporti di produzione e dei rapporti di potere di cui questi ultimi in definitiva constano, impedendo loro di capire la ragnatela di vincoli in cui sono invischiati e di cui sono di*

fatto prigionieri (e di conseguenza vietandogli in anticipo ogni possibilità di potersi affrancare dalla servitù a cui sono assoggettati).

Da questo punto di vista, la stoffa di cui è fatta ogni ideologia è precisamente quella “deformazione immaginaria” (divenuta in Althusser, in modo gratuito, persino “necessaria”) tramite cui gli individui finiscono col leggere il loro rapporto col mondo reale e la loro stessa esistenza (i loro stessi sistemi di conoscenza). Detta deformazione tesse la trama di *qualunque* ideologia e costituisce la materia prima fittizia di cui quest’ultima consta.

D’altronde, il sottile meccanismo dell’ideologia assume una veste ancora più temibile non appena ci si rammenta del fatto che la natura più intima della IdG *incorpora* le condotte degli individui nei molteplici AIS del capitale e quindi conferisce ai loro contegni un connotato persino *materiale*, incardinato cioè in pratiche e rituali che trasformano il comportamento del soggetto in condotte pressoché “naturali”.

L’ideologia, così, non solo secerne dal proprio foro più intimo tutti gli effetti che conosciamo e soprattutto la “deformazione immaginaria” che ci è nota, ma finisce anche col metamorfosare quest’ultima *nel proprio contrario* (in un mondo fatto di atti e azioni concreti), in modo che la sua natura effettiva rimanga per sempre ignota agli individui e questi ultimi nemmeno possano sospettarne la presenza.

E in effetti è proprio in ragione del funzionamento contestuale di queste due scaltre mediazioni che i soggetti, come ci ha spiegato Althusser, “funzionano da soli” nel secernere il loro asservimento convinto alla logica dell’ideologia. Ed è anche precisamente a seguito del loro

simultaneo funzionamento (e della sinergia a cui mette capo la loro cooperazione integrata) che essa finisce con l'ottenere un ulteriore risultato, quello per il quale, come si è visto, “non esistono soggetti che mediante e per il loro assoggettamento” (d'altronde è precisamente per questa ragione, precisa il filosofo parigino, “che funzionano da soli”).

Adesso si dovrebbe capire meglio perché l'ideologia delle classi dominanti sia in grado di unificare sotto la sua bandiera tutti gli **AIS** della società capitalista. Questa sua funzione “di raccordo”, la loro centralizzazione sotto un'unica cabina di regia, non è un dato solo d'esperienza, come sembrava sostenere a prima vista Althusser con gli argomenti visti in precedenza, in cui era logico pensare che la classe detentrici del **PdS** fosse anche la classe che realizzava negli **AIS** i *suoi* disegni, educando le masse in maniera appropriata (conforme ai suoi interessi di lungo periodo).

Il fatto è che funzionando tramite la mediazione del soggetto, asservito ai due soprastanti vincoli di cui niente i singoli fanno, l'ideologia delle classi dominanti riesce a distillare dal suo seno delle invidiabili performance, mediante cui essa tanto unifica sotto il suo comando la differenziata esistenza funzionale degli **AIS**, quanto rende tendenzialmente materiale la “deformazione immaginaria” (d'ora in poi: **DEI**) che secerne dalla sua stessa natura⁶³¹, quanto infine riesce a conseguire i suoi fini col concorso attivo degli individui che assoggetta al suo potere.

⁶³¹ Questo è il significato primario della tesi althusseriana, in cui la “deformazione immaginaria” ha origine, come si è prima visto, dal “rapporto immaginario [dei soggetti] con le loro condizioni di esistenza”, e in particolare con l'apparente realtà, a prima vista indubitabile, del loro status, del **LA** individuale da cui prendono le mosse.

D'altra parte, molto probabilmente per non dare l'impressione di aver rinchiuso il soggetto, alla Weber, in una sorta di novella "gabbia d'acciaio", per di più costruita con le sue stesse mani, Althusser si è subito premurato di "mitigare" la sua interpretazione delle cose. D'altronde, questa sua preoccupazione a sua volta corrispondeva in pieno alla cultura politica marxista del tempo e ai suoi miti, in cui all'antagonismo sociale, e operaio in specie, veniva assegnato un ruolo preminente, ovvero una sorta di primato, rispetto a ogni altra cosa, per cui a quest'ultimo doveva comunque essere dato il massimo rilievo a dispetto di tutto il resto (e persino *contro* le evidenze). Poco importava all'epoca che su tale altare si sacrificasse il *realismo* dell'analisi e l'*esattezza*, per quanto a prima vista fredda, della spiegazione proposta.

Infatti, il filosofo francese, proprio in chiusura del suo scritto e a coronamento quindi di tutta la sua lettura precedente, si è fatto cura di precisare il fatto che gli AIS «non sono la realizzazione *priva di conflitti* dell'ideologia della classe dominante»⁶³². All'opposto. Al loro interno possono in effetti svilupparsi «forma accanite della lotta di classe»⁶³³ e di norma vi nasce la strenua opposizione degli sfruttati ai loro sfruttatori: «Non c'è lotta di classe senza classi antagonistiche»⁶³⁴. Non esiste, in altre parole, alcun automatismo nel funzionamento della IdG tipica del modo di produzione capitalistico. Sintesi:

⁶³² L. Althusser, *Sull'ideologia*, cit., p.87; corsivo mio.

⁶³³ Ibidem, p. 34.

⁶³⁴ Ibidem, pp. 85-86.

«L'ideologia della classe dominante non diventa dominante per grazia del cielo, e nemmeno in virtù della semplice presa del potere di Stato. È mediante la instaurazione degli AIS, nei quali questa ideologia è realizzata e si realizza, che essa diviene dominante.

Ora questa stabilizzazione non avviene da sola, è al contrario la posta di una durissima lotta di classe senza interruzione: prima contro le vecchie classi dominanti e le loro posizioni nei vecchi e nuovi AIS, poi contro la classe sfruttata»⁶³⁵.

Se la riproduzione dei rapporti di produzione (di sfruttamento e di dominio) nella società del capitale «non può essere che un'impresa di classe»⁶³⁶, allora quest'ultima deve per forza di cose fronteggiare la rivolta e l'insubordinazione dei dominati sin *dentro* gli apparati di Stato.

D'altro canto, dice Althusser, «la lotta di classe negli AIS non è che un aspetto di una lotta di classe che trascende [qui débordé] gli AIS». Per una semplice ragione: «L'ideologia che una classe al potere rende dominante nei suoi AIS, si “realizza” appunto in questi AIS, ma li trascende [les débordé], poiché viene da altrove»⁶³⁷. In fin dei conti, sostiene il marxista parigino, «le ideologie non “nascono” negli AIS, ma dalle classi sociali impegnate nella lotta di classe»⁶³⁸.

A suo avviso è quindi del tutto naturale che la lotta di classe si esprima e si eserciti anche all'interno delle pratiche ideologiche degli AIS, anche se poi «la lotta di classe [le] *travalica* largamente». Anzi, è precisamente in virtù del fatto che «le travalica che la lotta delle classi

⁶³⁵ Ibidem, p. 87.

⁶³⁶ Ibidem, p. 85.

⁶³⁷ I passi citati ibidem, p. 87.

⁶³⁸ Ibidem, p. 88.

sfruttate può esercitarsi anche nelle forme degli AIS, e ritorcere dunque contro le classi al potere l'arma dell'ideologia». Conclusione di tutte queste considerazioni: «La lotta di classe travalica gli AIS in quanto essa è radicata altrove rispetto all'ideologia, nell'Infrastruttura, nei rapporti di produzione, che sono dei rapporti di sfruttamento, e che costituiscono la base dei rapporti di classe»⁶³⁹.

Paradossalmente, con i suoi ultimi argomenti, invece di completare la sua analisi con ulteriori distinzioni e precisazioni, Althusser ha finito al contrario col mettere in discussione l'intera sua precedente interpretazione e a mandarla in fumo. Incredibile ma vero. A seguito di quanto da lui sopra sostenuto, infatti, vengono meno e spariscono nel nulla tutti i tratti più originali della sua concezione. Si tratta anche in questo caso di un effetto indesiderato, ma non meno reale, della sua *logica eclettica* (in effetti tipica di tutto il marxismo storico, a partire dai classici).

Probabilmente per prevenire l'accusa di avere presentato la IdG incarnata dal soggetto con un carattere rigidamente monolitico, il marxista parigino ha infatti finito col demolire e fare tabula rasa dei preziosi risultati a cui era giunta la sua previa spiegazione delle cose, ovvero l'innovativo **set di vincoli** prima visto:

(I) “i soggetti funzionano da soli”, (II) “non esistono soggetti che mediante e per il loro asservimento”, (III) la natura materiale, perché oggettivatasi in date pratiche e rituali, della **DEI** (un esito che ne occulta la natura più intima e la fa sparire dalla scena, in modo che agli individui –

⁶³⁹ Tutti i passi citati ibidem, p. 90.

dato che è stata resa tra l'altro *invisibile* ai loro occhi – neanche possa venire in mente di sospettarne l'esistenza).

D'altronde, questi approdi surreali non sono altro che un effetto conseguente della stessa argomentazione di Althusser, la quale così secerne dai suoi significati più intimi la confutazione delle proprie tesi. Il tutto per di più senza che il filosofo parigino se ne rendesse conto all'epoca.

Se fosse stata vera infatti l'ultima convinzione di Althusser – la lotta di classe “travalica” e “trascende” la IdG e quindi i suoi effetti sugli individui, vale a dire la loro trasformazione in soggetti dipendenti dai summenzionati tre vincoli (che avrebbero così vista svanire la loro forma precettiva) –, in pratica **(I)**, **(II)** e **(III)** avrebbero visto venir meno le loro caratteristiche e di fatto sarebbero andati in fumo, perdendo i loro significati originari. Il marxista parigino si sarebbe nuovamente contraddetto da solo e da solo avrebbe azzerato i suoi concetti più originali.

D'altro canto, giusto per sommare nuovi e diversi paradossi a quelli già additati, la cosa gli sarebbe comunque risultata impossibile e gli sarebbe divenuta persino *vietata* a causa precisamente della natura dei criteri invocati dallo stesso Althusser con l'intenzione di mettere capo ai suoi propositi. Esito oltremodo surreale senz'altro anche questo, ma altrettanto indubitabile dei precedenti.

La lotta di classe avrebbe infatti potuto “trascendere” e “travalicare” gli **AIS** in cui finivano con l'incorporarsi i suddetti caratteri della IdG incarnata dai soggetti, perché sarebbe stata “radicata” nei rapporti di

produzione (di sfruttamento e quindi di antagonismo) interni alla struttura economica, presentata nella fattispecie come «la base» della prima. Solo che anche in questo caso Althusser non si è reso conto di aver enunciato solo una tautologia, con un significato persino *opposto* a quello che le si voleva invece attribuire.

Come avrebbe infatti mai potuto la resistenza e la rivolta della classe dominata mettere in discussione – *déborder* nel lessico originario di Althusser – l'ideologia dei dominanti se la stoffa dei rapporti di produzione è fatta di rapporti politico-ideologici e consta della stessa materia prima di cui son fatti questi ultimi?

La lotta di classe politico-ideologica contro lo sfruttamento capitalistico che ha luogo nella struttura economica (e segnatamente nella produzione) ha la stessa **identica natura** della lotta che ha luogo all'interno degli apparati di Stato: *le due non differiscono in nulla e non possono perciò distinguersi, né l'una può travalicare o trascendere l'altra perché sono fatte dello stesso panno, sono fili diversi di un identico tessuto o due profili di un medesimo volto.*

Se fosse stato possibile per i dominati “ritorcere contro le classi al potere l'arma dell'ideologia”, la IdG incorporata negli **AIS** e incarnata dai sunnominati tre suoi caratteri *non avrebbe mai potuto avere* i connotati **vincolanti** che invece le sono stati assegnati come suoi tratti distintivi e tipici. Se al contrario le competono e fanno parte integrante della sua natura, non possono ammettere alcun loro superamento da parte di alcunché o di chicchessia. Viceversa nel caso opposto, ma naturalmente in

questa fattispecie vedrebbero sparire nel nulla i loro attributi e questi ultimi si dissolverebbero come neve al sole.

Le due strade, a differenza di quanto avviene all'interno della logica eclettica di Althusser, non possono essere calcate allo stesso tempo, né sono compatibili o complementari: sono invece del tutto alternative e si escludono a vicenda. O è vera l'una o è vera l'altra. Non possono essere ambedue valide simultaneamente, giacché sono l'una la negazione più completa della propria controparte.

Francamente, come avrebbe mai potuto la **DEI** (oltretutto in possesso di una natura *necessariamente* tale, come si è visto) essere falsa, una illusione, un fittizio riflesso del mondo, senza corrispondenza alcuna con reali stati di cose, e dunque un'impostura bella e buona, se fosse stato poi così semplice rovesciarla e ritorcerla (immutata?) contro gli sfruttatori? In virtù di quale miracolo laico avrebbero mai potuto i soggetti "che funzionano da soli" nel produrre il loro asservimento alla **DEI**, che "non esistono che mediante e per il loro assoggettamento", le cui condotte materiali "derivano *naturalmente*" da ciò che pensano e fanno, che "agiscono in quanto 'agiti' dal sistema" della IdG incorporato negli **AIS**, sovvertire il potere dell'ideologia dominante *mediante la natura di quest'ultima*? Che realismo (filosofico, politico, ecc.) è mai quello che chiede l'impossibile?

D'altra parte, tutti i nodi al pettine dell'impresa althusseriana nell'analisi degli **AIS** e della materia prima di cui constano e che li tiene insieme, vengono prepotentemente alla ribalta in primo piano non appena si presta la dovuta attenzione alla presunta natura immutabile

dell'ideologia, su cui a più riprese e reiteratamente, in modo quasi ossessivo, ha insistito il filosofo francese.

Come si è infatti visto, Althusser ha più e più volte connotato come **eterno e senza tempo** il peculiare carattere della IdG, senza rendersi conto neanche in questo caso che cosa veramente significasse tale attributo, né quali effetti determinasse sia nell'oggetto in questione, sia all'interno della sua più generale concezione delle cose.

► Se infatti avesse veramente avuto quei tratti imperituri, paradossalmente come sappiamo la IdG neanche avrebbe potuto nascere, giacché sarebbe stata subito equiparata al nulla e sarebbe divenuta impossibile qualunque sua esistenza (così come si sarebbe subito alzato un divieto colossale, per la verità, contro l'emergere di *qualsiasi* mondo reale). Qui predicare quell'attributo e negarne l'esistenza fanno tutt'uno, non a motivo di ragioni estranee e/o avverse al suo status più intimo, ma precisamente *a causa* di quest'ultimo. Non solo.

► Dato qualunque eterno, insieme alla IdG sarebbe sparita anche qualsivoglia storia e quindi si sarebbe dissolto in fumo persino il sostrato sociale e la ragion d'essere che avrebbe dovuto spiegare e corroborare il sottile funzionamento dei suoi meccanismi nel produrre l'assoggettamento degli individui al suo potere.

► D'altronde, a seguire sarebbero scomparsi dalla scena e anzi non avrebbero mai visto la luce nemmeno **i tre vincoli** di cui si è discusso in precedenza e insieme ad essi sarebbe svanito nel nulla anche qualunque soggetto (il primo bersaglio della loro simultanea cooperazione funzionale) e invero qualsiasi società. Inutile dire che sarebbe divenuta impossibile

anche la nascita di qualunque **DEI**, vietata paradossalmente dalla stessa ragione che avrebbe dovuto darle origine.

► Di pari passo con questa sorta di drastico “effetto pialla”, in cui si è finito con l’azzerare delle distinzioni cruciali, viene cancellata naturalmente anche l’esistenza della lotta di classe come motore del divenire sociale, nonché l’idea strettamente correlata a quest’ultima (un suo corollario in definitiva) che fossero le masse a fare la storia. Anche questi due altri capisaldi della concezione althusseriana spariscono quindi dalla scena, a seguito precisamente della natura di quest’ultima, non a cagione d’altro.

► Oltre a mettere capo a questi, solo iniziali, approdi surreali, dallo stesso seno più intimo della sua interpretazione del soggetto come incarnazione di una IdG che lo fa funzionare *naturalmente* in modo asservito, emerge anche l’opposto di quanto or ora statuito. Per le seguenti ragioni (aggiuntive rispetto alle precedenti, anche se complementari rispetto a queste ultime).

Se la **DEI** infatti gli fa assumere date condotte e si trova all’origine dei suoi diversi contegni (in)intenzionali, quest’ultimo suo carattere lo assoggetta sì al potere dell’ideologia tramite i meccanismi che ci sono noti, ma esso rappresenta comunque l’effetto di una data epoca storica, rimane pur sempre il prodotto di una società storicamente determinata, quella fatta nascere dal capitale al momento del suo discontinuo processo di formazione.

Quando invece Althusser come si è visto sostiene che “l’uomo è *per natura* un animale ideologico”, egli trasforma in una caratteristica *senza*

tempo e persino paradossalmente *oggettiva*, data appunto “per natura” e implicitamente per così dire “ontologica” (e quindi immutabile), lo status del soggetto=assoggettato tramite la propria fede all’ideologia.

Quest’altro doppio (duplice-ambiguo) binario dell’argomentazione non fa altro anch’esso che mettere capo ad un contesto paradossale e la cui esistenza è persino impossibile, visto che dato “per natura” è incompatibile con storico e ne rappresenta *l’esatto contrario*. D’altro canto, le cose non fanno altro che inasprirsi ancor più se si tiene presente alla mente il fatto che su tutto quanto incombe la presunta forma **eterna** della IdG. Quest’ultima, infatti, finisce con il dissolvere l’intera analisi del marxista francese e la riduce in polvere, come se non fosse mai esistita.

► L’intero ritratto soprastante assume tuttavia colori oltremodo surreali non appena si fa mente locale al famoso “principio di materialità e di oggettività” (=”primato dell’essere sul pensiero”, “non si conosce che ciò che è”) usato da Althusser per connotare in maniera specifica uno dei capisaldi del materialismo dialettico e del materialismo storico, di un immaginario “marxismo scientifico”.

● Infatti, se fosse stata vera questa presunta “tesi materialistica fondamentale”, per un verso essa avrebbe cancellato qualsiasi storia sociale e reso paradossalmente increata la natura (conficcando quindi in quest’ultima tutti i nonsense che conosciamo, compresa ora la negazione dell’evoluzione biologica e l’enunciazione per contro di un argomento teologico!).

● Per l’altro verso, essa avrebbe anche trasformato l’assoggettamento degli individui insito nella IdG, nella variante di quest’ultima in cui

“l'uomo è *per natura* un animale ideologico”, in un dato **immutabile** del mondo e avrebbe quindi tanto reso perpetua la condizione del soggetto (facendo sparire per la via la causa originaria responsabile del suo asservimento), quanto nuovamente fatto sparire nel nulla qualsivoglia storia intesa come processo, mutamento, divenir altro, trasformazione del reale.

Inutile sottolineare penso i plurimi approdi surreali di questo stato delle cose, in cui di fatto Althusser fa tabula rasa di tutta la sua interpretazione mediante gli stessi argomenti che avrebbero voluto invece corroborarla, argomenti il cui più intimo significato interno si è all'opposto rivelato profondamente avverso ai suoi intenti, tanto da mandarli completamente in fumo.

► D'altra parte, quando fa dell'individuo un soggetto anch'esso preformato ad arte dalla IdG, Althusser non fa altro che contraddire nuovamente, anche qui come altrove *in forma nuova*, il suo postulato fondamentale. Anche il soggetto (compreso il suo **LA** soggiacente) si presenta infatti come “ciò che è”, così come l'essere da cui il filosofo parigino ha preso le mosse e ha presupposto come oggettivo, materiale ecc.

Nella misura in cui se ne interpreta la natura alla luce del “principio d'esistenza”, non è più possibile svelarne il carattere mediato, *derivato* da un suo sottile e insidioso processo di formazione che lo asserva alla logica di quest'ultimo. D'altronde, l'emergere del soggetto-assoggettato dalla sottile logica della IdG non fa altro che mettere in discussione e invalidare la “tesi di materialità”. O è vera l'una o è vera l'altra. Non possono essere

valide entrambe allo stesso tempo (e ciò beninteso nell'argomentazione dello stesso Althusser, giacché in effetti sappiamo che sono false ambedue).

► Nondimeno, si scala senz'altro una delle vette massime di questo paesaggio surreale non appena si prende in considerazione una delle categorie chiave del pensiero di Althusser: il POSSE. Mentre finora si è visto come la presunta natura eterna della IdG abbia generato tutti i letali paradossi precedenti, adesso è il caso di documentare come la creatura del filosofo parigino faccia per suo conto piazza pulita della stessa IdG, delle sue proprietà e di conseguenza dello stesso soggetto (nell'accezione althusseriana beninteso).

Benché l'idea in questione sia già presente nelle analisi del Marx maturo, la sua forma esemplare e classica come si è visto è stata coniata soprattutto da Engels ed è poi migrata nel pensiero di tutto il marxismo posteriore della II e III Internazionale, da Déville, Kaustky & Co. su su fino a Lenin, Bucharin e oltre⁶⁴⁰.

Come si è avuto infatti modo di vedere, in origine è stato il “patriarca” tedesco a definire il POSSE un fenomeno *ineluttabile, necessario, oggettivo*, equiparabile ad un inarrestabile *processo naturale* in grado di determinare da solo il superamento, già in atto per di più ai suoi tempi, del modo di produzione capitalistico. Quando dunque Althusser, come si visto in precedenza, sulla scia di cotanta fonte e dell'intera

⁶⁴⁰ In pratica, la categoria in questione non è mai scomparsa dalla scena ed è sempre riaffiorata, in guisa di fiume carsico, tra l'altro in vesti sempre cangianti, nel corso dell'intero Novecento all'interno di tutti i marxismi fioriti in questa epoca, per sconfinare anche nel XXI secolo. Una creatura dalla vita davvero longeva, quasi intramontabile, il POSSE!

tradizione marxista e comunista del Novecento ritiene anch'egli il POSSE – nell'ambito, si badi bene, delle sue cinque (dicesi 5) accezioni della categoria – una “forza oggettiva” e addirittura “ciò che è **assoluto** nella realtà”, finisce con l'andare incontro solo all'ennesimo approdo surreale della sua spiegazione delle cose.

D'altronde, queste ultime si inaspriscono ancor più, per quanto impossibile ciò possa a prima vista sembrare, se si pensa al fatto che per scongiurare ogni presunto “automatismo” (definito anche disinvoltamente, *senza sapere quello che si diceva*, “determinismo”)⁶⁴¹ dello sviluppo societario, Althusser come si è visto ha finito col fare ricorso al presunto “motore impersonale” della lotta di classe politica dei dominati, aggiungendo così solo nuovi significati paradossali ai suoi precedenti

⁶⁴¹ Se l'intero marxismo storico, a partire da Engels e in parte anche da Marx, non aveva alcuna idea in merito al più sofisticato significato insito nell'idea di determinismo, in specie nella sua accezione scientifica (quella della scienza *reale*, non quella immaginaria di tutti quanti, fatta solo di stereotipi e quindi *fuorviante*), ancora oggi quando rileggono i testi dei classici e qualificano certe loro analisi sociali come «*sehr deterministisch*» (M. Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie*, Schmetterling Verlag, Stuttgart, 2015, p. 193), gli stessi tedeschi odierni, che pure dovrebbero essere ferrati in materia, dimostrano di *non sapere quello che dicono* (e questo vale anche per il concetto di sussunzione, interpretato more solito come *Unterordnung/Unterwerfung* della forza lavoro al comando dispotico del capitalista: cfr. ibidem, pp. 117-130; sulla stessa scia si veda del resto anche R. Hecker, *Vorwort* a K. Marx, *Das Kapital 1.1 Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses. Sechstes Kapitel des ersten Bandes des »Kapitals« (Entwurf)*, Karl Dietz Verlag, Berlin, 2009, pp. 7 e sgg.). Ciò a riprova del fatto che non è sufficiente essere madrelingua per poter intendere il pensiero di Marx, né è bastate a tale scopo essere solidamente documentati (e al limite aver letto *tutta* la monumentale MEGA²), né essere intelligenti, preparati e magari filologi versati. Neppure essere “marxologi” di ferro sarebbe sufficiente. Ci vuole ben altro. Senza una preliminare comprensione dell'effettiva natura della scienza, del suo più sofisticato status interno, *invisibile* nei cliché con cui il marxismo storico l'ha sempre interpretata, ricalcando pedissequamente i luoghi comuni che gli suggeriva lo stesso Occidente (e ciò spiega perché non ne abbia mai saputo nulla), è letteralmente **impossibile** capire l'impresa di Marx, le sue parti rivelatesi indifendibili e ormai divenute datate, e insieme mettere a fuoco soprattutto le sue analisi più originali e uniche, indispensabili ancor oggi invece per una nuova (e rinnovata) spiegazione del capitale e della società contemporanea.

argomenti, per di più senza rendersi minimamente conto di demolire in tal modo da solo l'intera sua analisi.

Prescindiamo dai letali effetti, già documentati, che il POSSE secerne dal suo seno per qualunque interpretazione razionale del mondo, e del pari facciamo astrazione dal fatto che non avrebbe mai potuto possedere, per le note ragioni, i caratteri che i classici e Althusser gli hanno viceversa attribuito⁶⁴². Nondimeno, se li avesse invece veramente avuti:

- innanzitutto sarebbe sparito **ogni** soggetto e quindi *qualsiasi* IdG che in quest'ultimo si incarnava, fatto che avrebbe mandato in fumo **tutta** la sua spiegazione degli **AIS**, nonché dei presunti meccanismi tramite cui questi ultimi intervenivano attivamente nella struttura economica per garantirne la riproduzione;

- del pari sarebbe svanito nel nulla il primato della lotta politica, qualunque lotta di classe come motore della storia, qualsivoglia primato dei **RdP** (o di presunti rapporti di potere) rispetto ad alcunché, e via di questo dissolvente passo.

Paradossalmente, se fosse stato una proprietà della realtà, come sosteneva Althusser, il POSSE avrebbe fatto tabula rasa di tutta la sua

⁶⁴² Giusto per ricordare brevemente che cosa sarebbe seguito dal POSSE se avesse veramente avuto le proprietà che tutti gli hanno assegnato: **a)** intanto il suo supposto carattere assoluto è solo un postulato inverificabile dell'osservatore; **b)** d'altronde, se fosse stato oggettivo avrebbe preformato il futuro e determinato tutto quanto in anticipo; **c)** inoltre, se fosse stato ineluttabile avrebbe predeterminato *à l'avance* il destino societario e niente avrebbero potuto farci i soggetti; **d)** d'altro canto, se fosse stato necessario del pari avrebbe preformattato il futuro; **e)** per contro, se avesse avuto origini societarie non avrebbe mai potuto diventare un attributo materiale del mondo e per converso se fosse emerso dalla società non avrebbe mai potuto diventare un fenomeno naturale; **f)** eccetera eccetera.

spiegazione della IdG e del suo potere sugli individui, approdando così unicamente all'ennesima confutazione della sua concezione delle cose da parte dei significati più intimi di cui quest'ultima constava (significati talmente sottili e perfidi allo stesso tempo – distillati però dalla stessa logica althusseriana – da risultare invisibili allo stesso filosofo parigino e alla sua scuola).

► D'altra parte, tanto per dire delle profonde ambiguità del pensiero althusseriano, senz'altro involontarie, ma proprio per questo ancora più esiziali, è indispensabile far mente locale anche ad un altro fatto. Tutte le caratteristiche del soggetto asservito all'*emprise* della IdG – ovvero sia quando incorpora le sue condotte in pratiche materiali, sia quando “funziona da solo”, sia persino quando esiste soltanto “mediante e per il suo assoggettamento” –, hanno in effetti a loro premessa, a monte e prima del loro funzionamento, una precondizione fondamentale, e da quest'ultima discendono. Il suo ruolo è talmente determinante che in sua assenza non si sarebbero formate.

Come ci ha infatti spiegato lo stesso Althusser, l'individuo (non ancora divenuto una incarnazione della IdG) innanzitutto deve “liberamente scegliere” il dato set d'idee in cui credere. Se quest'ultimo è ciò di cui consta la sua fede (una certa Confessione, un determinato Ideale: la Giustizia, il Dovere, l'Etica ecc.), è evidente che *a monte di ogni cosa e prima di qualunque altra conseguenza* sta il suo prendere le mosse da una sua indipendente delibera, senza la quale non avrebbe potuto optare tra alternative diverse.

Althusser, in altre parole, presuppone, e deve farlo se vuol sviluppare la sua analisi della IdG, che il singolo sia in possesso di un suo naturale e preliminare **LA** e che poi lo usi per decidere tra strade differenti, non necessariamente dissimili. È solo *dopo* che l'esistenza di tale **LA** assume le apparenti fattezze di un requisito dato per scontato che i singoli si trovano irretiti nei tre vincoli di cui si è prima discusso. È esso, in altre parole, il punto d'inizio di tutto il processo successivo, la precondizione senza la quale quest'ultimo non sarebbe mai cominciato.

Nondimeno, il filosofo francese non spiega in alcun modo l'origine di quel supposto **LA** degli individui (questione dirimente che invece ignora e passa sotto silenzio) e tratta quest'ultimo piuttosto come un dato di fatto anteposto da cui poter prendere sicuramente le mosse in modo aproblematico. Solo che così facendo tanto viola per l'ennesima volta, anche in questo dominio della sua interpretazione, il **prs** e il **pdnc**, andando incontro perciò solo alla preventiva confutazione di se stesso mediante i propri argomenti, quanto finisce col dedurre da un *falso* presupposto un presunto ritratto *vero* dell'effettivo stato delle cose! Un altro autentico mondo (di pensiero) alla rovescia. Non solo.

● Per un verso, infatti, Althusser sostiene che l'esistenza del soggetto «è *costitutiva* di ogni ideologia», giacchè quest'ultima «non è possibile che *attraverso* il soggetto» e la sua scelta iniziale: «Non c'è ideologia se non *attraverso* il soggetto e per dei soggetti»⁶⁴³. Tutto ciò naturalmente è logico, visto che si prendono le mosse dal suo **LA** preliminare, la premessa basilare di tutto ciò che poi segue dal suo debutto sulla scena sociale.

⁶⁴³ L. Althusser, *Sull'ideologia*, cit., p. 67; corsivi miei.

L'individuo col suo apparente **LA** senza origine né causa getta le basi del successivo processo e quindi del successo finale della IdG. È naturale quindi che sia una sua *precondizione vincolante*, senza la quale l'IdG non avrebbe potuto nascere. In questo senso costituisce il fondamento o ragion d'essere del suo susseguente emergere in posizione dominante e con tutte le note proprietà del suo sottile funzionamento assoggettante.

● Tuttavia, per l'altro verso, come si è visto il filosofo parigino ritiene anche che sia poi l'ideologia «a costituire gli individui in soggetti»⁶⁴⁴ e quindi a mettere ora al mondo il vettore che all'inizio rappresentava invece l'ingrediente preliminare *indispensabile* di ogni IdG (di cui non si poteva fare a meno, perché rendeva quest'ultima possibile e le consentiva di esistere). Se infatti il singolo non avesse liberamente scelto e deciso in quali idee credere, non avrebbe mai potuto aver luogo il susseguente processo, né le sue diverse fasi – additate come si è prima visto dalle caratteristiche **I**, **II** e **III** – avrebbero mai visto la luce.

Nel secondo enunciato althusseriano or ora citato tutto questo viene invece capovolto e l'individuo, compreso il suo cruciale **LA** (che comunque Althusser ha considerato preesistente e già dato), si trasformano in *un effetto* della IdG, divenendo da precondizione che erano un risultato della fonte che prima dipendeva dalla loro esistenza pregressa. Inutile dire che anche in questo caso le cose per l'ennesima volta vengono messe a rovescio e persino stravolte.

⁶⁴⁴ Ibidem, p. 68. D'altronde: «L'ideologia non esiste se non costituendo i soggetti concreti in soggetti» (ibidem, p. 71).

Con tali suoi controversi e paradossali approdi, infatti, Althusser cancella letteralmente dalla scena l'apparente esistenza incausata del presunto **LA** individuale, circostanza che a sua volta lo mette in grado di far sparire nel nulla, temporaneamente, la forma confessionale della sua premessa iniziale (ogni cosa priva di causa è in effetti un oggetto *teologico*, oltremodo paradossale in questo contesto per un marxista e ateo convinto come Althusser).

Occultare e rendere invisibile quel presupposto, dopo averlo reso tra l'altro condizione vincolante per l'emergere dei poteri di asservimento della IdG, gli risultava in effetti indispensabile per poter consegnare all'oblio tutti gli ambigui significati insiti in quel suo fittizio punto di partenza, spazzando sotto il tappeto dell'ideologia e della sua presunta forma senza tempo la sua più intima natura contraddittoria. Nell'apparente predominio della IdG, balzata ora in primo piano e occupante tutta la scena della spiegazione, non c'era più alcun posto per un'analisi minimamente più sottile dell'iniziale **LA** degli individui⁶⁴⁵.

⁶⁴⁵ A ben vedere le cose, è il loro **LA** apparentemente piovuto dal cielo, ben prima della IdG e come ragion d'essere fondamentale di quest'ultima, ciò che rende i *soggetti* degli individui *assoggettati* ad un'altra logica che rimane loro ignota (rende possibile, in altri termini, la nascita della loro *doppia natura*: duplice-ambigua), giacché è proprio quella fonte a prima vista incausata e quindi originariamente priva di vincoli di sorta (apparentemente incondizionata) che fa pensare loro di poter scegliere tra alternative diverse, come se le loro condotte di vita (i contegni politici, le opzioni ideologiche, la credenza in dati valori, ecc.) discendessero in modo *naturale* da decisioni liberamente prese, a propria discrezione, a partire da quel presupposto *e grazie a quest'ultimo*. La IdG viene dopo e si innesta su questa precondizione che innesca poi tutto il secessivo processo. Inutile dire che come tutte le istanze apparentemente prive di causa anche quel loro **LA** ha stigmati e origini dichiaratamente teologiche, a vero dire persino bibliche: in merito a tali origini confessionali o monoteiste del **LA** individuale nell'epoca del capitale cfr. A. Macedonio Aldrovandi, *La chiave segreta del mondo. Natura del capitale, teologia & scienza*, 2013, consultabile presso il Centro studi Juan de Mairena.

● D'altro canto, l'intero panorama dei problemi in discussione diventa se possibile perfino più surreale non appena si fa mente locale ad un'altra circostanza ancora. Infatti, se fosse stata vera la presunta "tesi di materialità e d'oggettività" da cui Althusser ha sempre preso le mosse e considerato il pilastro del suo materialismo storico e dialettico (essa tra l'altro a suo avviso «*sostiene tutte le tesi marxiste sulla conoscenza*»)⁶⁴⁶, saremmo precipitati d'un colpo solo in un nuovo regno surreale.

➔ Intanto, mentre prima finiva con lo scomparire dal novero delle cose visibili, adesso al contrario il supposto **LA** degli individui diventa addirittura oggettivo e con lo stesso status di un fenomeno naturale, cosa che ovviamente ne cancella qualunque aspetto problematico e lo presenta di fronte agli osservatori, *all'inverso*, come una condizione indubitabile del nostro essere. Inutile dire che questi esiti sono complementari ai precedenti e con questi ultimi intercambiabili o alternabili, nonché una eclatante forma di manifestazione della più intima logica versatile di Althusser.

➔ In secondo luogo, benché dal suo punto di vista consegua in un certo senso aggiuntivi risultati per la sua interpretazione, estremamente funzionali per quest'ultima, con questi suoi nuovi approdi l'intellettuale francese finisce tuttavia col mandare in fumo per l'ennesima volta tutti i capisaldi dell'intero pensiero occidentale e persino della scienza nel suo insieme (non solo del marxismo dunque), facendo di fatto tabula rasa nuovamente di **prs**, **prico** e **pdnc**. Oltremodo paradossale, ma vero.

⁶⁴⁶ Id., *Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 45.

→ Infine, capolavoro filosofico (di sicuro involontario, benché non meno letale) di tutta l'impresa soprastante, sotto le false vesti o mentite spoglie del “principio d'esistenza” di Althusser (ovvero “esiste solo ciò che è”) – reso identico ad un principio di fede ed equivalente di fatto ad un miracolo, forma secolare di una confessione a prima vista laica – la teologia avrebbe finito con l'assumere uno status ontologico e sarebbe divenuta eterna come la natura, gli stati di cose del mondo e la realtà fisica, e avrebbe così visto attribuirsi lo stesso primato assegnato dall'immaginario materialismo althusseriano all'essere.

Dissimulato dalla sua apparente mise profana, il genoma teologico emerso dagli enunciati di Althusser avrebbe reso a sua volta definitivamente **immutabile** la natura del soggetto assoggettato alla logica della IdG, mandando conseguentemente in fumo la lotta di classe, la rivolta dei dominati, l'antagonismo operaio, la ribellione contro lo sfruttamento, e così via.

Avrebbe persino cancellato ogni distinzione tra struttura e sovrastruttura, tra base economica e sovrastante sistema politico-ideologico, resa ormai superflua da quella virtuale immortalità del dominio. Avrebbe ridotto in cenere, in altri termini, l'intera sua analisi delle cose (compresa la sua interpretazione della filosofia come lotta di classe nella teoria!). Inutile dire che per la via avrebbe annichilito ogni marxismo e anche relegato Marx e *Das Kapital* nei musei di una storia tramontata ormai da tempo e addirittura anzitempo, definitivamente consegnata al passato remoto della nostra epoca e fatta sparire così dalla scena.

Mentre prima la teologia era il modello o archetipo per eccellenza del modo in cui funzionava la IdG e permetteva di spiegarla, adesso essa è divenuta la ragion d'essere che la immortala e la rende eterna, scolpendo la sua indelebile impronta di ferro su un dominio perenne e in pratica senza fine, cosa che condanna gli individui ad un asservimento perpetuo, senza via di scampo alcuna per i secoli a venire⁶⁴⁷!

Per quanto possa sembrare, e sia senz'altro, oltremodo paradossale, questo è lo stato delle cose che affiora dall'interno stesso degli argomenti althusseriani, dal loro foro più intimo. E il dramma (suo personale e di coloro che ne hanno seguito le orme) è che il filosofo francese neanche se ne è reso conto, così come del resto hanno completamente ignorato tali esiti letali i suoi eredi (per la maggior parte d'altronde accademici della più bell'acqua, che per conto loro hanno solo inasprito l'intero quadro soprastante).

► D'altronde, gli infelici esiti in questione discendono in parte anche dalla lettura della natura di Dio a cui ha messo capo o da cui piuttosto è partito Althusser. Come si è visto, il marxista parigino ci ha infatti presentato il creatore cristiano come un demiurgo che creava i soggetti semplicemente interpellandoli, senza mai metterne in discussione l'esistenza, dandola anzi per scontata e in grado di discernere dal proprio presunto status celeste gli effetti ideologici che ci sono noti.

⁶⁴⁷ Superfluo far notare quanto questi approdi oltremodo surreali di Althusser siano in stridente contrasto con la sua critica ai presunti poteri illimitati di un Dio che creava tutto: natura e storia, universo fisico intero e vicende umane.

Anche in questo caso, precisamente come ha sempre fatto l'apocrifia narrazione della Chiesa, Althusser non ha fatto altro che *presupporre* l'esistenza di Dio, in apparenza senza rendersi conto del fatto che questa circostanza, semplice solo a prima vista, ma in realtà letale, mandava invece in fumo da subito ciò che al contrario sin dappprincipio veniva presentato come reale e ritenuto tale. Del resto, il carattere presupposto di Dio non fa altro che ricalcare, nel mondo del pensiero laico, la presunta natura apparentemente già data del singolo **LA** degli individui (la premessa della loro metamorfosi in soggetti asserviti alla IdG) e quindi, come è facile capire, ne segue le stesse sorti. Ma non è ancora tutto.

Se la confessione cristiana è l'archetipo per eccellenza della IdG, allora nella misura in cui crolla la prima, viene meno ovviamente anche la seconda, precisamente ciò che succede ad un'analisi più ravvicinata della fede biblica. Nella misura in cui è eterno, infinito, assoluto, necessario, onnisciente e onnipotente, Dio non può infatti esistere nel secolare e perituro mondo degli uomini, giacché rappresenta **l'esatto contrario** di quello che sono gli individui societari e della materia di cui è fatto il reale, della stoffa di cui consta la realtà fisica. Anche per questo, *oltre che per tutto il resto*⁶⁴⁸, Dio non esiste né può esistere.

Un Creatore presupposto e dato per scontato è la negazione più completa di se stesso, giacché non ha causa alcuna e quindi non può avere realtà (se tutto nel mondo deve avere una causa). Alla luce di questi

⁶⁴⁸ In merito a tale "tutto il resto" sopra menzionato, che è poi una parte fondamentale dell'intera questione, si veda *I castelli in aria della scienza*, cit., Capitolo 14, pp. 559 e sgg; Capitolo 15, pp. 625 e sgg.

vincoli, postulare l'esistenza di Dio, come fa la fede, in effetti equivale semplicemente a dichiararlo in verità *inesistente*. Oltremodo paradossale senz'altro, ma così stanno le cose.

Althusser, inutile persino dirlo, ha completamente ignorato questa serie di fatti e si è quindi avventurato in terre ignote quando ha discettato di Dio nel modo in cui l'ha fatto, obbligato a ciò probabilmente anche dalla sua preliminare interpretazione dell'umano **LA** come premessa delle scelte individuali⁶⁴⁹.

D'altronde, il marxista parigino non aveva nemmeno alcuna idea dei reali significati esoterici insiti nella formula teurgica di Dio: "Io sono colui che è"⁶⁵⁰ e l'ha concepita come una dimostrazione della sua tesi, nel mentre, a rovescio, la confutava. Al contrario, a causa della sua natura, Dio restava e resta solo un teurgo pagano, un Mago in abiti confessionali falso quant'altro mai. Inutile dire che tutto ciò manda letteralmente in fumo i presunti poteri soprannaturali che Althusser gli aveva attribuito, compresa la forza di creare quell'individuo che poi la IdG avrebbe infine subordinato al suo dominio.

⁶⁴⁹ Per quanto ne sa chi scrive, Althusser non si è mai occupato della logica più intima della teologia biblica e quindi non ha tenuto presenti né la natura fabbricata delle cosiddette "Sacre Scritture" (che di fatto sono un palinsesto apocrifo, **non** la parola di Dio: e Dio *non può* avere voce alcuna, né scritta né parlata, non può proferire verbo, né sillabare suoni, né alcuna vibrazione vocale, ancora meno in veste antropomorfa), né tanto meno la natura surreale della confessione cristiana, il fatto che quest'ultima è in pratica un colabrodo concettuale, un labirinto profano di enunciati avversi ad ogni logica umana e persino alla suprema natura razionale dell'Altissimo. In merito si veda *I castelli in aria della scienza*, Capitolo 14 e Capitolo 15, già citati.

⁶⁵⁰ Cfr. L. Althusser, *Sull'ideologia*, cit., p. 79. Qui Althusser interpreta quella formula come l'impronta vocale del «Soggetto per eccellenza, colui che è da sé e per sé», e tramite cui Dio «interpella il suo soggetto». Per una differente spiegazione della password biblica o aforisma in questione si veda di nuovo *I castelli in aria della scienza*, cit., Capitolo 14, pp. 559 e sgg.

Sparito Dio dalla scena dell'ideologia, scompare naturalmente di conseguenza anche quel soggetto-assoggettato che avrebbe dovuto invece rappresentare il primo effetto del suo interpellare per nome gli esseri umani. Althusser, in altri termini, ha nuovamente finito col demolire l'intera sua spiegazione delle cose, e paradossalmente l'ha fatto proprio mediante un argomento-caposaldo che gli aveva a prima vista consentito di delinare una diversa interpretazione degli individui societari agenti nell'ambito del modo di produzione capitalistico.

► Nondimeno, se facciamo astrazione anche da tali esiti infausti, altre questioni cruciali ancora finiscono comunque con l'emergere dal seno più intimo della concezione del “filosofo comunista” francese.

Nella sua analisi del **PdS** e degli **AdS** (di cui fanno parte integrante gli **AIS**), sulla scia è vero, come si è visto, di Engels, vero e proprio *maître à penser* di tutto il marxismo successivo (compreso quello di Lenin), Althusser ha infatti completamente ignorato anch'egli l'esistenza degli **ARII**. La loro natura e le dirimenti funzioni da essi svolte nel dare forma alla realtà sociale sono state semplicemente cancellate dalla scena e non sono mai state prese in considerazione. In pratica, sono state trattate come se non esistessero.

L'aspetto decisamente più inverosimile dell'intera questione è qui dato dal fatto che era stato lo stesso Engels, come si è visto, a farci sapere che già lo Stato dei suoi tempi era “uno Stato dei capitalisti”, vale a dire “una macchina essenzialmente capitalistica” e anzi “il capitalista collettivo ideale”, l'eminente rappresentante di vertice quindi degli interessi

complessivi delle classi al comando della società, dell'allora rampante borghesia dell'Occidente.

L'idea che a seguito di immaginari (id est, inesistenti) “processi sociali necessari” una macchina burocratica e bellica mastodontica del tipo di quella descritta nel *18 Brumaio* da Marx, un sistema gerarchico colossale di potere divenuto lo strumento fondamentale dei dominanti, potesse semplicemente “estinguersi da solo” ha naturalmente solo inasprito lo stato delle cose.

Anche questa spiegazione, per quanto fosse altamente improbabile e in definitiva irrealistica già all'epoca, ha infatti fatto sparire nel nulla l'esistenza degli **ARII** nel cuore più profondo dello Stato, quello invisibile sotto le sue vesti formali, nonché l'azione occulta e multipla, a diversi livelli, e tutti coperti dal massimo segreto, degli apparati di sicurezza e di intelligence (militare e civile) a tutela del potere di lungo periodo della borghesia.

La riduzione dello Stato a mero “potere pubblico” da parte di Engels ha così cancellato dalla scena proprio uno dei suoi ingredienti più essenziali, quel suo potere occulto a cui era invece stato demandato il compito di pianificare (e fare) la storia del sistema. La sua mossa ha del resto poi trovato un suo successivo corrispettivo nel **PdS** di Althusser, da questi reso uguale in pratica al monopolio della direzione politica nazionale (e internazionale, per un dato paese) da parte delle classi al potere in una determinata regione – occidentale, orientale, asiatica, latino-americana ecc. – dello spazio geopolitico mondiale.

Tramite quella rimozione, entrambi ovviamente hanno reso un servizio fondamentale alle classi dominanti, nella misura almeno in cui hanno fatto sparire dal novero delle cose visibili (e intelligibili, per poter essere un domani smantellate) precisamente quel potere di Stato occulto che funzionava come un motore interno, protetto dal segreto più tassativo, da cui poi finivano con l'emergere gli eventi osservabili, spesso cruciali, nella sfera societaria reale, quella additabile nell'esperienza comune.

D'altronde, l'aver ignorato e fatto sparire gli **ARII** metteva poi in grado Althusser, sulla scia è vero dei classici, di fabulare più agevolmente di lotta di classe, di masse che facevano la storia, di rivolta dei dominati e di presa del potere da parte degli sfruttati, come se la conquista dello Stato, *ogni altra questione a parte per il momento*, fosse equivalente a impadronirsi del **PdS** e portare al successo la rivoluzione mediante lo smantellamento degli **AdS**.

Naturalmente, per contro gli **ARII** potevano a loro volta, col potere criminale delle armi e del segreto, fabbricare la realtà sociale più consona ai disegni geostrategici ed economico-finanziari dei dominanti, disegni paradossalmente protetti – ironia perfida delle circostanze – da quegli stessi soggetti societari a cui infliggevano danni politici e socio-economici enormi, destinati a durare nel tempo e a stravolgerne profondamente la vita privata e pubblica con lutti, tragedie e stragi di civili inermi⁶⁵¹.

⁶⁵¹ Rinvio il lettore al mio *Geopolitica planetaria dell'impero*, per un quadro globale del contesto, per eventi di natura internazionale che nel secolo passato e agli inizi dell'attuale hanno cambiato la faccia della terra. Sul caso-Italia, un caso locale per così dire, ma non meno drammatico della cornice complessiva, si veda G. Barbacetto, *Piazza Fontana. Il primo atto dell'ultima guerra italiana*, Garzanti, Milano, 2019. A segnare l'intera storia d'Italia, spiega Barbacetto, è stato sin

Oltretutto, in una ipotetica conquista del potere politico da parte del proletariato e dei suoi alleati, stando le cose come ci sono state presentate da Althusser, la distruzione della vecchia macchina statale ereditata dal passato e la sua sostituzione con un diverso organismo – ammesso e non concesso che fosse condotta con realismo politico e tenuto conto dei vincoli imposti dalle circostanze pregresse – avrebbero finito paradossalmente con il lasciare inalterati struttura e funzionamento degli **ARII**.

Sarebbero del resto approdati a tali lidi surreali per un motivo molto semplice: poiché ne hanno ignorato la presenza e ne hanno omesso ogni analisi, in pratica per i classici e per Althusser (così come, a dire la verità, per il marxismo storico) essi non sono mai esistiti (un comodo status che avrebbe consentito loro di poter continuare a lavorare nell'ombra, magari *contro* il nuovo potere).

È sicuramente anche per questo complesso di ragioni che i marxisti e le diverse loro scuole, soprattutto nel corso del Novecento, non hanno mai messo a fuoco il ruolo spesso determinante degli **ARII** nel creare le condizioni più favorevoli – spesso una intera storia – per la realizzazione di dati fini dei dominanti.

dall'inizio «l'attivismo del potere segreto, sotterraneo, occulto», tanto che «gli *arcana imperii* hanno fatto la storia [del nostro paese], anche la nostra unità, da Cavour a oggi» (ibidem, p. 333, p. 345).

Esemplare a questo proposito, tanto per fare un esempio emblematico vicinissimo a noi, un epigramma del 2004 di Karl Rove, consigliere politico a suo tempo di George W. Bush⁶⁵²:

«Siamo un impero adesso e quando entriamo in azione, *creiamo la nostra propria realtà. E mentre voi la studiate – scrupolosamente, se si vuole –, noi agiamo ancora e creiamo diverse nuove realtà, che voi poi potrete studiare, e questo è il modo in cui le cose si sviluppano.* Siamo attori storici...e voi, tutti voi, dovrete solo studiare quello che facciamo [*We're an empire now, and when we act, we create our own reality. And while you are studying that reality – judiciously, as you will – we'll act again, creating other new realities, which you can study too, and that's how things will sort out. We're history actors... and you, all of you, will be left to just study what we do*]».



Karl Rove

Per completare veramente il suo ritratto del **PdS**, oltre agli **AdS** e agli **AIS**, Althusser avrebbe dovuto incastonarvi anche gli **ARII** e spiegare ovviamente a quali cruciali funzioni ottemperavano nel contesto del modo di produzione capitalistico⁶⁵³. Se queste ultime, a lui come a gran parte dei marxisti, gli sono rimaste ignote, ciò è dovuto in parte, originariamente

⁶⁵² Il testo di Rove si può leggere nel *New York Times* del 17 ottobre 2004, nell'articolo: *Faith, Certainty and the Presidency of George W. Bush*.

⁶⁵³ Era del resto stato paradossalmente lo stesso Althusser, lo si è visto, a spiegare che l'essenziale della teoria marxista dello Stato consisteva proprio nel mettere in evidenza quanto nel **PdS** contasse la "macchina repressiva" dei dominanti. Poiché ha cancellato gli **ARII** dalla natura di quest'ultima, in pratica il marxista parigino ci ha dato un "essenziale" privo di un suo ingranaggio fondamentale.

almeno, all'eredità engelsiana (di cui si son seguite pedissequamente le orme), in parte anche ad altri fattori, ad uno in particolare.

La sua letale interpretazione della storia tramite il POSSE, nella tragica illusione di poter mettere capo suo tramite ad una spiegazione scientifica delle cose del mondo, ha infatti finito col far sparire ulteriormente dalla scena e col cancellare a priori, pressoché definitivamente, proprio la funzione essenziale e persino l'esistenza di quel *potere occulto di Stato* sottostante la forma visibile in primo piano tanto delle istituzioni rappresentative della democrazia costituzionale, quanto e soprattutto sia degli **AIS** sia degli **AdS**. Tutto infatti Althusser ha inserito nella sua analisi del potere politico o del **PdS** meno che gli **ARII**, i servizi segreti, il *deep State*, i ciclopici apparati di intelligence, con un raggio d'azione ormai planetario, delle società capitalistiche odierne, apparati capitanati del resto dalla vasta **CI** del **CF** statunitense.

È probabilmente anche a causa di questa tradizione per così dire negativa che il marxismo storico, in tutte le sue maggiori varianti e le sue diverse tendenze, non ha mai compreso a fondo la storia più intima del Novecento e si è limitato ad un'analisi degli eventi che prendevano forma alla superficie del mondo (e tanto più lo ha fatto quanto più poi nel secondo dopoguerra si è trovato incorporato nel sistema degli atenei: è diventato parte integrante, insomma, dell'establishment accademico)⁶⁵⁴.

⁶⁵⁴ Sul ruolo invece importantissimo e per molti versi dirimente degli **ARII** – in stretta simbiosi con grande industria, grandi banche e Stato, tutti attori questi ultimi proiettati all'epoca su scala mondiale – nella storia del Novecento, in particolare nella formazione del rampante imperialismo inglese e poi statunitense, si veda invece W. Engdahl, *A Century of war*, già citato. Sull'emergere

Non è certo un caso che nessuna scuola marxista, althusseriana o meno, abbia mai capito la natura dell'11 settembre 2001 e tutte abbiano subito finito con lo sposare la spiegazione ufficiale dei fatti, quella dell'esecutivo del tempo e dei perpetratori, subordinandosi prontamente da sole alla versione delle cose distillata dai dominanti, e da questi ultimi pianificata in anticipo proprio con l'intento di creare il maggior danno possibile all'opposizione sociale⁶⁵⁵! Surreale, ma vero. D'altronde, se si fosse seguita la scia dei classici e di Althusser, non sarebbe mai stato possibile scrivere una storia alternativa delle BR italiane e spiegare in modo diverso la loro vera natura e le loro funzioni al servizio della NATO e degli interessi Usa in Italia e in Europa⁶⁵⁶.

Anche in quest'ultimo esempio, non è certo un caso che la cosiddetta "sinistra" italiana e continentale le abbia dipinte, *à l'envers*, come membri di diritto di un surrettizio e fuorviante "ritratto di famiglia", un'impostura bella e buona propinata alla pubblica opinione nazionale e internazionale del tempo da Rossana Rossanda, tipica rappresentante della sextra nel nostro paese, al servizio convinto e magari retribuito – si noti la cosa – dei disegni dei dominanti⁶⁵⁷.

del CF e della superpotenza Usa dalle ceneri dell'Impero britannico si veda *Geopolitica planetaria dell'impero*.

⁶⁵⁵ Per un'analisi critica di tutte queste variopinte scuole e una documentazione del loro lavoro, anche giornalistico, al servizio del "Re di Prussia", rinvio il lettore al mio *Il porto delle nebbie. 11 settembre 2001: perché gli ideologi "di sinistra" e i marxisti di tutte le latitudini condividono la storia ufficiale*, Faremondo, Bologna, 2008.

⁶⁵⁶ In merito si vedano A. Macedonio Aldrovandi, *Friendly fire*, già citato, e E. Montagna, F. Soldani, *"Lei la pagherà cara". Cabina di regia Usa, Vaticano e apparati di Stato dietro l'affare Moro*, Pendragon, Bologna, 2019.

⁶⁵⁷ A proposito di tutti questi soggetti, della loro ideologia e dei loro ruoli effettivi nell'Italia del tempo cfr. di nuovo A. Macedonio Aldrovandi, *Friendly fire*, già citato, e E. Montagna, F. Soldani,

D'altro canto, se nell'ambito del marxismo Engels come si è visto è stato il remoto padre nobile di tali approdi, Althusser ha poi finito col dare un suo personale tocco filosofico alla lezione del suo maestro originario. Infatti, una delle idee capitali della sua interpretazione e del suo presunto materialismo storico e dialettico – “non si conosce che ciò che è”/”primato dell'essere sul pensiero” – diventa letteralmente letale *in società* una volta che si ignorano gli **ARII**.

Il mondo infatti che vediamo e di cui facciamo esperienza è oggi quasi sempre la *realtà fabbricata* fatta nascere dai dominanti tramite le loro agenzie di intelligence (che sono numerose, potenti e dotate di grandi mezzi: militari, tecnologici, logistici, finanziari ecc., in stretta e funzionale alleanza del resto con la criminalità organizzata di mezzo pianeta). Se la si interpreta col criterio althusseriano, si finisce inevitabilmente col renderla identica alla sola realtà esistente e si fa così sparire dalla scena precisamente la sua causa occulta, rendendo un servizio impagabile al potere effettivo (nella misura in cui ovviamente quest'ultimo diventa invisibile e quindi inesistente per i comuni mortali).

“*Lei la pagherà cara*”. *Cabina di regia Usa, Vaticano e apparati di Stato dietro l'affare Moro*, Pendragon, Bologna, 2019. D'altra parte, l'addebito nei confronti della sextra è persino un quasi encomio per quest'ultima, giacché se fosse vero il contrario avremmo a che fare con soggetti che neanche si rendevano conto di quello che facevano e degli esiti infausti, veri e propri danni politici e intellettuali permanenti, a cui finivano col mettere capo le loro analisi! Insomma, straparlavano e vendevano al pubblico pura aria fritta, come dei veri e propri ciarlatani, quando scrivevano quello che scrivevano e dicevano quello che dicevano. Se invece fossero stati agenti a contratto dell'Occidente, almeno avremmo una qualche ragione, disdicevole quanto si vuole ma logica, alla base delle loro condotte. Scelga chi può tra le due alternative.

D'altronde, il classico topos di Althusser (il famoso PRIMA), invece di far «vedere finalmente la realtà com'è»⁶⁵⁸, paradossalmente finisce col liquidare anche la dirimente distinzione di Marx tra soggetto e funzionario del capitale, fondamentale invece per poter capire i modi di funzionamento della riproduzione sociale. Gli individui presi in quella loro duplice esistenza non hanno infatti alcuna idea di stare lavorando per il capitale quando esercitano il loro apparentemente innato **LA** e assumono date condotte, scientemente deliberate. Qui non v'è bisogno di alcuna IdG per subordinare le classi al potere del mdpc, in quanto l'asservimento dei singoli alla logica di quest'ultimo segue da solo da ciò che essi pensano e fanno.

Oltretutto, la distinzione di Marx risulta essere indispensabile anche per poter additare una ragion d'essere specifica alla ingombrante esistenza di un **LA** individuale che sembra esistere al mondo senza causa alcuna e senza origine di sorta. Le classi sociali odierne sono infatti emerse a suo tempo dal passato remoto dal capitale libere da tutti i vincoli feudali precedenti proprio perché mediante la loro apparente indipendenza il mdpc li potesse poi vincolare alla sua logica, mediante precisamente le loro scelte, a prima vista decise in modo autonomo.

In questo contesto, il loro **LA** non solo si vede attribuire una causa alla sua esistenza, come esige il **prs**, ma vede anche spiegata la sottile funzione *servente* che gli è stata assegnata dalla nuova società formatasi col tramonto delle vecchie formazioni economico-sociali precedenti, dominate da un loro più intimo e rigido ordine gerarchico interno (di

⁶⁵⁸ L. Althusser, *Lenin e la filosofia*, cit., p. 24.

norma d'origine nobiliare e aristocratica, quando non apertamente di forma clericale).

In un certo senso, ciò potrebbe anche spiegare perché il proletariato moderno (di fabbrica e no, il lavoro dipendente più in generale), *visto che è sempre stato composto di soggetti-funzionari*, non sia mai stata una classe di per sé rivoluzionaria, naturalmente interessata e intenzionata, mediante quello che si definiva il suo “istinto di classe”, a sovvertire il mdpc: vale a dire, sapendo *che cosa* fare e *come* farlo (un comunista, ci ha del resto fatto sapere Althusser, obbligatoriamente *deve sapere* perché agisce).

Per potervi arrivare con cognizione di causa, è infatti necessario aver prima compreso la natura della logica capitalistica a cui si è asserviti e di conseguenza il significato più intimo ovvero più occulto della propria condizione di sfruttati⁶⁵⁹. Senza questa premessa, nessuna effettiva trasformazione della realtà societaria è possibile, stante la natura del soggetto additata per la prima volta *solo da Marx* (il che esige ovviamente che si sia preliminarmente inteso il discontinuo sviluppo storico del mdpc attraverso i sofisticati processi della sussunzione).

D'altro canto, se si fosse pedissequamente seguito il principio althusseriano, come hanno del resto fatto sia i suoi sprovveduti epigoni, sia per altre vie il marxismo storico di un tempo, sarebbe sparita nel nulla anche la preziosa distinzione di Marx tra *i due livelli del mondo*

⁶⁵⁹ Alla luce di tutti i dettagli in causa, si dovrebbe capire meglio quanto fosse illusoria la convinzione sia dei classici, sia di Althusser in merito alla immediata e diretta comprensione da parte degli operai dello sfruttamento capitalistico a partire dalla loro esperienza di vita, questione già trattata del resto in precedenza negli altri capitoli.

capitalistico, tra sfera di superficie e realtà più profonda della società contemporanea, tra mondo delle merci (mercato, concorrenza, scambio, circolazione, prezzi, ecc.) e processo di valorizzazione, tra **FF** del capitale e loro origine dall'estrazione di plusvalore dalla forza lavoro all'interno dei processi produttivi, tra la natura di quest'ultimo e tutti i suoi diversi e variopinti modi d'espressione nella realtà osservabile e derivata della nostra esistenza quotidiana (economica e sociale). Precisamente quello che è accaduto con Althusser (e con tutte le altre consimili impostazioni che lo hanno preceduto e seguito).

Ovviamente, il fatto che siano le classi dominanti, mediante i loro **MeMe** globali e le loro potenti agenzie di intelligence (soprattutto, nel contesto del mondo contemporaneo, la colossale **IC** statunitense), a pianificare prima e a far emergere poi dai loro disegni strategici gli eventi osservabili nel (e anche sottostanti al) dominio della realtà ordinaria, in cui tutti noi viviamo⁶⁶⁰, confligge irrimediabilmente anche con la convinzione althusseriana che fossero le masse a fare la storia. A fronte dell'effettivo stato delle cose, pure questo caposaldo del marxista parigino va in fumo (mentre prima, per converso, occultava la natura reale del problema).

D'altra parte, l'idea in questione fungeva anch'essa da potente ostacolo ad una più precisa comprensione del ruolo e delle funzioni

⁶⁶⁰ Bisogna tener presente alla mente anche il fatto che non tutto quello che viene pianificato e mandato ad effetto dai dominanti diventa visibile ai comuni mortali, additabile nel mondo dell'esperienza (anche se è stato magari realizzato, ma non viene presentato all'opinione pubblica, né da questa percepito: persino nella scienza, così come nel regno della politica tout court, della politica monetaria e della grande finanza, vige il segreto più tassativo). Questo è vero sia per le grandi manovre finanziarie del **CF** statunitense, sia per i disegni planetari della macchina bellica del Pentagono, il possente lato militare dell'economia Usa e l'ala su cui quest'ultima migra in tutto il pianeta e lo colonizza.

ubiquitarie occulte degli **ARII**, impedendo ulteriormente ad Althusser ogni più chiara visione dell'effettivo stato delle cose. Mentre l'esperienza storica reale ne confutava le tesi e lo sviluppo effettivo degli eventi ne inficiava in radice gli argomenti, mandandoli in fumo⁶⁶¹, per contro il filosofo parigino li ignorava, restando fedele proprio a ciò che veniva smentito dalla realtà dei fatti (che in effetti, stando le cose come stanno, nemmeno poteva vedere). Il che, lo si ammetterà, era (ed è) veramente il colmo per un marxista.

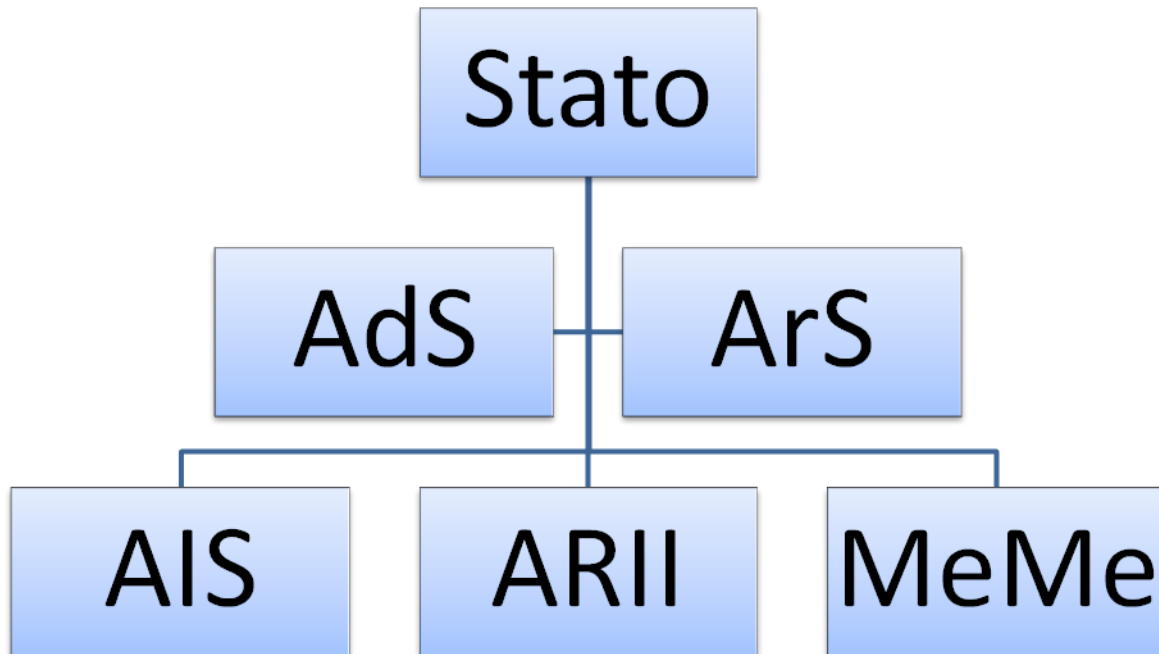
Nel mdpc esistono infatti, eccome, dati soggetti in possesso di poteri enormi, classi sociali all'apice della scala gerarchica, frazioni di vertice del capitale complessivo sociale, interi **CF** nazionali – gli Usa sono un caso classico a questo proposito –, che nel passato hanno creato e a tutt'oggi creano la storia persino in anticipo mediante i loro disegni, i loro folti staff e i grandi mezzi (mediatici in primo luogo, scientifici, finanziari, economici, industriali, statali, militari ecc.) di cui dispongono e di cui hanno in pratica il monopolio⁶⁶².

⁶⁶¹ Basti pensare qui al caso Kennedy, di cui Althusser era stato diretto testimone all'epoca, oppure al caso Moro per l'Europa: per una spiegazione di come gli **ARII**, nazionali e internazionali, NATO e statunitensi in sostanza, siano intervenuti nel corso della pianificazione prima e della realizzazione poi del sequestro e dell'uccisione del leader DC si veda ad es. C. D'Adamo, *Coup d'état in via Fani. La Nato contro Moro e Iozzino*, Pendragon, Bologna, 2018; E. Montagna, F. Soldani, *Lei la pagherà cara". Cabina di regia Usa, Vaticano e apparati di Stato dietro l'affare Moro*, Pendragon, Bologna, 2019.

⁶⁶² Esemplari in questo senso gli **ARII** e le agenzie di intelligence di dimensione planetaria dell'Impero britannico e a maggior ragione del paese, gli Stati Uniti, che ne ha preso il posto a livello internazionale, con l'ingresso sulla scena del mondo – in specie dopo il 1945, l'epoca proprio di Althusser – della superpotenza americana. In merito si veda *Geopolitica planetaria dell'impero*.

Struttura reale dello Stato

Organigramma di sintesi degli apparati



► D'altronde, per il realismo politico di un aspirante rivoluzionario, nonché militante di un influente partito comunista, l'aver ignorato natura e funzioni degli **ARII** si è rivelato letale, soprattutto se come Althusser questo individuo era un filosofo. Anche in questo caso, in effetti, il marxista parigino ci offre un altro preclaro esempio di logica versatile e a vero dire di logica paradossale tout court, in cui si smarrisce ogni segnavia di un qualche senso. Per le seguenti ragioni.

Infatti, in prima battuta (anche cronologicamente) Althusser ci presenta la filosofia come una pratica d'intervento politico in società, giacché essa è vista rappresentare «la lotta delle classi nella teoria»⁶⁶³. In

⁶⁶³ L. Althusser, *Freud e Lacan*, cit., p. 38.

questo testo del 1965, quindi, la filosofia veniva considerata come una disciplina d'importanza fondamentale. Per due motivi sostanzialmente.

● Per un verso, perché coadiuvava a modo suo la «realtà *oggettiva* della lotta di classe» prendendo partito, nello scontro tra «sistemi d'idee» diversi in società, contro l'egemonia della classe dominante⁶⁶⁴. In questa guisa, era da intendersi come «politica nella teoria, è *dunque politica*»⁶⁶⁵.

● Per l'altro verso, perché nelle sue vesti di teoria costituiva soprattutto qualcosa che anticipava «in un certo senso su una scienza»⁶⁶⁶ e quindi poteva spianare la via ad «una conoscenza oggettiva quindi scientifica»⁶⁶⁷ del mondo. Sembrava quindi essere all'epoca la chiave per un'effettiva “scienza della storia”, quale era il marxismo per Athusser⁶⁶⁸.

Nondimeno, in questo stesso testo del 1968-69 l'intellettuale francese ci offre una spiegazione ben diversa della filosofia e ce la presenta questa volta come un sapere che nell'essenziale «*non ha davvero una storia*», in quanto in sostanza è «una specie di *gioco per nulla*». Tutto ciò a causa del fatto che è sempre apparsa come una sorta di campo di battaglia tra «due contrapposte tendenze: l'idealismo e il materialismo».

In ragione di queste sue stigmathe originarie «la filosofia è quello strano luogo teorico dove non avviene propriamente nulla, nulla se non questa *ripetizione* del nulla». Infatti: «Che cos'è una storia che è soltanto

⁶⁶⁴ Tutti i passi citati *ibidem*, rispettivamente p. 33, pp. 126-127; corsivo mio.

⁶⁶⁵ *Id.*, *Lenin e la filosofia*, cit., p. 76. «La filosofia è in effetti, in ultima istanza, *politica*» (*ibidem*, p. 57).

⁶⁶⁶ *Ibidem*, p. 16.

⁶⁶⁷ *Ibidem*, pp. 21-23.

⁶⁶⁸ Cfr. *ibidem*, p. 22: «Il marxismo è nella sostanza una scienza, il materialismo storico, scienza della storia».

la ripetizione dello scontro di due tendenze fondamentali?»⁶⁶⁹. Da questo punto di vista, la filosofia non ha naturalmente neanche un oggetto, circostanza che innesca una sorta di sinergia con la sua prima caratteristica: «Siccome la filosofia non ha oggetto non può accadervi nulla. Il nulla della sua storia ripete semplicemente il nulla del suo oggetto»⁶⁷⁰.

► Da un lato, Althusser afferma in continuazione che la filosofia è una «*pratica di intervento* politico» nella lotta di classe «che si esercita sotto la forma teorica»⁶⁷¹. In questa sua funzione, essa prende posizione «contro l'ideologia della classe dominante»⁶⁷² e i suoi “valori” in nome e per conto delle classi dominate. In tale suo ruolo, «la filosofia sarebbe la politica continuata in un certo modo» ed essa «rappresenterebbe la politica nel campo della teoria»⁶⁷³.

► Dall'altro lato, tuttavia, il marxista parigino ci fa anche contestualmente sapere, di nuovo in uno stesso identico testo, che in filosofia «nulla è *radicalmente* nuovo»⁶⁷⁴ perché essa di fatto «è senza età»⁶⁷⁵ e quindi non può andare incontro ad alcun divenire effettivo, né

⁶⁶⁹ Tutti i passi citati *ibidem*, p. 38.

⁶⁷⁰ *Ibidem* p. 40. Si veda anche il seguente passo in questa stessa pagina: «Se non avviene nulla nella filosofia, è appunto perché non ha oggetto».

⁶⁷¹ *Ibidem*, p. 75.

⁶⁷² *Ibidem*, p. 49.

⁶⁷³ I passi *ibidem*, p. 46. La tesi è nuovamente ribadita nel 1972: si veda *Umanesimo e stalinismo*, cit., pp. 12-14, p. 52, pp. 71-73.

⁶⁷⁴ *Id. Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 78.

⁶⁷⁵ *Ibidem*, p. 79. Si veda anche *Lenin e la filosofia*, cit., p. 19: «Bisogna studiare la filosofia che è “la più falsa delle vie false”, ossia *delle vie che non portano in nessun posto (den Holzweg der Holzwege)*. Il che significa propriamente che non può esserci una via giusta [...] senza una *teoria della filosofia come falsa via, ossia come via che non porta in nessun posto*».

avere uno specifico oggetto di cui dover dimostrare le proprietà (caso mai, dice Althusser, «ha una posta: la presa del potere»)⁶⁷⁶. Sintesi: «La storia della filosofia si annulla nel nulla che essa produce»⁶⁷⁷.

D'altronde, Althusser non si limita ad enunciare simultaneamente argomenti contraddittori e in contrasto tra loro, senza rendersi conto tra l'altro, a prima vista almeno, di mettere capo ad un labirinto inintelligibile per l'ignaro suo lettore. Come avrebbe mai potuto quest'ultimo, in presenza di costrutti divergenti e alternativi, tra loro incompatibili, orientarsi in quella selva e trovarvi un qualche significato comprensibile da parte delle umane menti?

Il filosofo francese riesce tuttavia a fare di più e a inasprire ulteriormente per i comuni mortali il quadro d'insieme della sua argomentazione, deducendo questi esiti d'altra parte dalla sua stessa precedente analisi. Data la sua natura senza tempo né oggetto, visto il fatto che essa è una ripetizione incessante «del nulla», si può ora senz'altro dire che «la filosofia ha fatto la sua opera. Ora deve cedere il posto alla scienza»⁶⁷⁸. Non solo.

Oltre ad aver prima alternato *in maniera eclettica* i due ingredienti di cui era vista constare, oltre ad averla or ora mandata in pensione e

⁶⁷⁶ Id., *Lenin e la filosofia*, cit., p. 41.

⁶⁷⁷ Ibidem, p. 44. Incredibilmente, Althusser trova il tempo anche di definire quella di Marx come una «filosofia scientifica» (*Per Marx*, cit., p. 24), senza rendersi conto anche in questo caso, perlomeno a prima vista, di aver enunciato solo un letale ossimoro. Se infatti la filosofia consta “di nulla”, questa sua natura finisce col rendere uguale a zero anche qualunque suo preteso significato “scientifico”, mandandolo in fumo (a parte naturalmente il fatto che una filosofia con attributi di scienza rappresenta un ritratto *capovolto e opposto* rispetto alla sua previa natura, disegnata del resto dallo stesso marxista francese).

⁶⁷⁸ Id., *Lenin e la filosofia*, cit., p. 41.

sostituita con la conoscenza scientifica, Althusser fa comunque credere ai suoi interlocutori che alla filosofia rimanga pur sempre un oggetto (mentre in precedenza, come ci è noto, non ne aveva alcuno): le rimarrebbero infatti «le leggi del pensiero, che possono venir ricavate dalla storia delle scienze»⁶⁷⁹.

In questo contesto, sostiene con *nonchalance* degna di miglior causa il marxista parigino, facendo nel contempo salire su nuove surreali montagne russe il lettore che l'avesse seguito fin qui, se «la storia della filosofia si annulla nel nulla che essa produce», si tratta tuttavia di «un nulla che non è nullo: ha infatti come posta il destino delle pratiche scientifiche, dello scientifico in genere»⁶⁸⁰.

Tutto ciò per una ragione a prima vista di buon senso: «Le pratiche scientifiche o vengono sfruttate o vengono servite dall'intervento filosofico»⁶⁸¹. Conclusione finale (e del tutto paradossale) di tale discorso: «Che la filosofia abbia una storia e che tuttavia non vi accada nulla, diventa allora intelligibile»⁶⁸².

⁶⁷⁹ Ibidem.

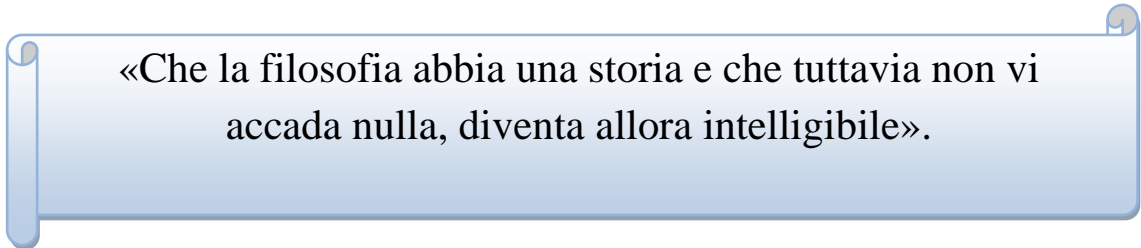
⁶⁸⁰ I passi citati ibidem, p. 44.

⁶⁸¹ Ibidem. «La stragrande maggioranza delle filosofie», dice Althusser, «ha sempre sfruttato le scienze a fini apologetici, estranei agli interessi della pratica scientifica» (id. *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., p. 79). Cfr. ancora ibidem, pp. 95-96, pp. 118-120, pp.125-126, p. 155. Si veda del resto anche id., *Freud e Lacan*, cit., pp. 38-39: «Il campo di battaglia *principale* di questa lotta [«la lotta *per l'egemonia* tra le due grandi tendenze delle concezioni del mondo (materialista, idealista)»] è la *conoscenza* scientifica: per o contro essa. La battaglia filosofica numero uno si combatte dunque alla frontiera tra lo scientifico e l'ideologico. Le filosofie idealiste che sfruttano le scienze lottano contro le filosofie materialiste che servono le scienze. La lotta filosofica è un settore della lotta di classe tra le concezioni del mondo».

⁶⁸² Id., *Lenin e la filosofia*, cit., p. 44.

Chiaramente, in tutti questi suoi enunciati conclusivi, nessuno escluso, Althusser ha solo inanellato un'intera serie di nonsense. E l'ha fatto tra l'altro convinto di stare esponendo un'analisi razionale delle questioni sul tappeto. *Doveva* crederci naturalmente, altrimenti non avrebbe mai potuto darle corso, tali e tanti sono gli stridenti paradossi che i suoi argomenti finiscono col secernere dal loro seno. Questi ultimi descrivono cose, anzi, la cui esistenza era persino *impossibile*. Surreale al massimo grado, ma vero.

Per rendersi conto dell'ennesimo porto delle nebbie in cui siamo stati catapultati, conviene prendere le mosse, tanto per cominciare, dall'ultima proposizione althusseriana. Quest'ultima contiene infatti un intero set di strade che si biforcano in continuazione, senza peraltro poter andare da nessuna parte o potervi riuscire. Al contrario, non fanno altro che ritornare sempre all'interno del labirinto da esse previamente disegnato. Sin dall'inizio. Per le ragioni che ora vedremo. Teniamola ben presente alla mente intanto in questa sorta di cartiglio:



«Che la filosofia abbia una storia e che tuttavia non vi accada nulla, diventa allora intelligibile».

Ora, nella spiegazione che in precedenza ci è stata presentata da Althusser, dapprima la filosofia non aveva alcuna storia, circostanza che discendeva in linea retta dal fatto che era solo una ciclica ripetizione del nulla (ammesso che il nulla possa replicarsi, e non può, visto che non c'è niente nel suo dominio, neanche una semplice iterazione di alcunché).

Nella sua ultima tesi invece, capovolgendo lui gli enunciati precedenti e lei il suo previo stato, la filosofia finisce invece con l'averne sì all'apparenza una storia, all'interno della quale tuttavia "non accade nulla" ed essa si presenta sulla scena della realtà societaria come un fiume *vuoto* del tempo, nel cui alveo non ci sono eventi di sorta e niente vi esiste (storia=nulla).

Inutile dire che tale nuovo argomento a sua volta ora annienta e riduce a zero qualunque divenire, qualsiasi processo e ogni forma di evoluzione cronologica, fatto che riduce in cenere qualsivoglia sviluppo di alcunché. In questo contesto, avere una storia e avere una storia in cui "non vi accade nulla" *equivale a non averne alcuna e a scolpire definitivamente la parola fine su ogni possibile – reale o virtuale, in atto o latente – trasformazione delle cose del mondo (avvenimenti umani, accadimenti sociali ecc.)*.

L'intera spiegazione di Althusser, in altri termini, è solo un colossale controsenso, in cui ciascun enunciato statuisce il contrario di quello che dice e nega se stesso, trascinando nello stesso vortice surreale tutti gli altri suoi consimili. E il tutto accade proprio perché si prendono sul serio i suoi argomenti e li si considera specchio fedele del suo più autentico pensiero.

Infatti, **o è vero** che la presunta "lotta secolare" tra idealismo e materialismo equivale a nulla ed è sempre stata "un *gioco per nulla*" senza storia alcuna (puro conflitto di «tendenze immutabili»)⁶⁸³, oppure **se è vero il contrario** e qualcosa in quella presunta contrapposizione ha messo capo

⁶⁸³ Ibidem, p. 38.

a degli effetti reali e ad una storia effettiva, allora è *completamente falsa* la prima tesi.

Naturalmente, ciò vorrebbe dire che l'intero discorso althusseriano era basato su un uso metaforico e approssimativo delle categorie impiegate, utilizzate solo in modo allegorico e con significati meramente figurati e persino sommari, per niente rigorosi e specifici. Poiché la cosa pare inverosimile e molto poco probabile (viste le nuove contraddizioni che inculca nell'analisi), se ne deve dedurre che può esser vero solo l'argomento iniziale. Ergo, l'intera spiegazione di Althusser consta di un fitto tessuto di paradossi.

D'altro canto, le cose non vanno affatto meglio se si prendono in esame più da vicino i significati insiti nelle altre sue tesi. Tutt'altro. Per poterli mettere a fuoco e comprenderli in modo adeguato, conviene anche qui darne una sintesi nel seguente compendio di comodo:

(I)

La filosofia è una «*pratica di intervento* politico» nella lotta di classe ed è «la politica continuata in un certo modo»,

(II)

È «un errore credere che la filosofia abbia 1. un oggetto; 2. una storia»⁶⁸⁴:

«La storia della filosofia si annulla nel nulla che essa produce»,

⁶⁸⁴ Id., *Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 71. Si veda ancora questo passo: «La filosofia 1. Non ha oggetto; 2. la filosofia non ha storia» (ibidem, p. 72).

(III)

Alla filosofia rimane pur sempre un oggetto:
«Le leggi del pensiero, che possono venir ricavate dalla storia delle
scienze»,

(IV)

Se «la storia della filosofia si annulla nel nulla che essa produce», si
tratta tuttavia di «un nulla che non è nullo: ha infatti come posta il
destino delle pratiche scientifiche, dello scientifico in genere».

Una simile raffica di enunciati, in specie quando la si osserva con un solo colpo d'occhio come nella silloge soprastante, non può non lasciare basiti, ogni altra considerazione a parte per il momento. In effetti, se si dovesse dar retta ad Althusser, dovremmo ammettere e ritenere verosimile un altro sciame di paradossi:

- come infatti può qualcosa che è nulla avere natura politica e “prendere partito”⁶⁸⁵ nella “lotta di classe ideologica” a favore dei dominati?,

- d'altronde, come potrebbe mai un sapere che non ha storia *e che quindi non esiste*, né per di più ha un suo oggetto (non ne ha anzi perché è il nulla fatto persona e incarnato, e non potrebbe esserlo, stante il suo status originario), mettere capo ai seguenti suoi effetti:

⁶⁸⁵ Id., *Lenin e la filosofia*, cit., pp. 45-49.

I. tanto occuparsi di “leggi del pensiero” e dare origine a date rappresentazioni della logica umana (Può il nulla generare qualcosa? Potrà mai il niente dare forma a dei sistemi di pensiero in assenza *di tutto* e in particolare di *ogni* mente?),

II. quanto pretendere di poterle dedurre dalla “storia delle scienze” (da cui differisce *per natura* tra l’altro): da saperi vale a dire che (a) sia hanno una loro evoluzione nel corso del tempo e quindi un loro divenire più intimo da cui emergono sempre nuove spiegazioni del mondo, (b) sia sono sistemi *reali* di conoscenza, hanno un loro oggetto specifico di studio e sono vincolati per un verso a dimostrazioni sperimentali, a dati test da parte dell’esperienza che possono confermarle o smentirle e confutarle; per l’altro verso a stringenti criteri di coerenza logica, senza l’osservanza dei quali nemmeno potrebbero essere sottoposti al vaglio del reale.

È chiaro che confrontato con tutti questi divieti, che statuiscono l’esatto contrario di quanto sostenuto da Althusser e alzano un *Niet* invalicabile contro le sue pretese, l’intera argomentazione del marxista parigino va letteralmente in fumo. Di nuovo, non a motivo di ragioni estranee e avverse alla sua spiegazione, ma precisamente a causa dei significati più intimi di quest’ultima, che ne dissolvono la plausibilità.

Alla luce di questi approdi finali e a coronamento davvero esemplare di tutto quanto precede, la sintesi con cui ha concluso la sua dimostrazione finisce col suonare davvero in modo oltremodo beffardo e caustico insieme per Althusser. Invece di diventare “intelligibile” come egli supponeva, la sua descrizione della natura della filosofia (avente una storia fatta di nulla) si è rivelata in ultimo anch’essa esattamente l’opposto di se stessa: una

spiegazione precisamente insensata delle cose. Un esito senz'altro paradossale al massimo grado, ma estremamente in accordo con il carattere degli argomenti adottati.

13. Come Althusser ha mistificato il pensiero scientifico e ha nel contempo fatto l'apologia dei suoi stereotipi, mettendo capo a ulteriori approdi fuorvianti

Ora, se si fa mente locale al fatto che Althusser è stato a suo tempo un personaggio di rilievo nel panorama marxista internazionale, non si può che rimanere stupefatti di fronte al labirinto insensato, documentato in precedenza, a cui ha finito col mettere capo la sua impresa. D'altronde, se Althusser era tra tutti un maestro, ci si può facilmente immaginare come fossero messi gli altri.

In effetti, il sistema d'idee del filosofo francese si è rivelato essere solo una matassa ingarbugliata di fili contraddittori e surreali che vanno dappertutto senza poter andare da nessuna parte, di enunciati paradossali e ondivaghi che si negano a vicenda, di argomenti fatti di stoffa paradossale in cui era in funzione solo una magna logica eclettica con cui si pensava di poter tenere tutto assieme (senza rendersi conto del fatto che invece si disegnava unicamente un novello castello di Atlante).

Detta matassa rappresenta nel modo migliore il dedalo inestricabile di enunciati surreali chiamato pensiero althusseriano, da cui non si esce nemmeno con improbabili e non-umani o disumani "salti quantistici" (meglio definibili, più propriamente, come miracoli laici), nemmeno

imboccando una delle sue innumerevoli strade, tutte destinate a riportare l'ignaro viandante dentro l'intrico di vie da cui avrebbe voluto uscire (e magari neanche mai entrare)⁶⁸⁶.

Nondimeno, per quanto possa sembrare e sia di fatto inverosimile a fronte di quanto si è finora accertato, Althusser tocca l'apice della sua singolare opera di depistaggio (senz'altro involontario tra l'altro, il che inasprisce soltanto la natura delle cose) non appena prende in considerazione la conoscenza scientifica propriamente detta e fa l'analisi della sua natura, presumendo poi di poterla incastonare senza colpo ferire nel precedente suo quadro concettuale d'insieme.

Intanto, se la filosofia è quel "gioco per nulla" che sappiamo, è ovvio che la scienza si differenzia subito ovviamente da quella e non ha alcun commercio col suo più intimo status. D'altronde, la scienza si distingue dalla filosofia anche per un altro suo specifico carattere. La prima è infatti «per definizione un discorso privo di soggetto» (non esiste in nessun modo alcun «Soggetto della scienza»)⁶⁸⁷ e non ha dunque niente a che spartire con l'ideologia.

⁶⁸⁶ Paradossalmente, questi approdi althusseriani, ironia amara della sorte, sono l'incarnazione più autentica, ma *à l'envers* rispetto ai suoi intenti, di ciò che il marxista parigino, come si è visto, pensava fosse uno dei connotati essenziali della filosofia tout court: essere quest'ultima «*una falsa via, una via che non porta in nessun posto*». Ad inasprire ulteriormente le cose c'è poi il fatto che la sua impostazione in effetti, insieme del resto al suo ignaro lettore, da qualche parte purtroppo ha finito col portarlo: in un mare di nebbia.

⁶⁸⁷ I passi citati in L. Althusser, *Sull'ideologia*, cit., p. 68.

La scienza, in altri termini, diversamente dalla filosofia, non mistifica, non è immaginaria né illusoria, non è fatta di tesi⁶⁸⁸, né “prende partito” nella lotta di classe (non è insomma una “pratica di intervento politico”), nemmeno naturalmente ha per propria “posta” la presa del potere. Essa consta piuttosto di coerenti dimostrazioni matematiche e spiegazioni convincenti del mondo, nonché di «prove sperimentali»⁶⁸⁹ e di accertamenti da parte dell’esperienza (questo perlomeno in apparenza o in prima battuta).

Da questo punto di vista, la scienza è innanzitutto e sopra a tutto un sistema *avalutativo* di conoscenza, un *neutrale* sapere impersonale nel quale si riflettono le proprietà della materia e vengono spiegate le grandi leggi di natura che reggono l’ordine del mondo e gli conferiscono il suo inconfondibile e affidabile carattere regolare.

Di conseguenza, stando così le cose, le spiegazioni scientifiche del reale sono «oggettive e valide al di fuori di ogni soggettività»⁶⁹⁰, sono persino «indipendenti dalla personalità degli scienziati»⁶⁹¹ (definiti questi ultimi «gli intellettuali più disinteressati» che ci siano in società)⁶⁹², perché in fin dei conti nella scienza «si riflette la vita della realtà stessa»⁶⁹³. Per questo si può e si deve parlare di «oggettività della conoscenza

⁶⁸⁸ Cfr. id., *Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 18: «La filosofia enuncia delle proposizioni che sono delle *tesi*, a differenza delle scienze: Una scienza enuncia delle proposizioni che sono delle *dimostrazioni*».

⁶⁸⁹ «Nella pratica scientifica il ricercatore “fa” sia le dimostrazioni (matematiche), sia le prove (sperimentali)» (*Umanesimo e stalinismo*, cit., p. 20).

⁶⁹⁰ Id., *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., p. 94.

⁶⁹¹ Ibidem, p. 113.

⁶⁹² Ibidem, p. 139.

⁶⁹³ Id., *Lenin e la filosofia*, cit., p. 86.

scientificà»⁶⁹⁴. Data questa sua caratteristica fondamentale, si può senz'altro dire, a ragion veduta, che non esiste allo stato nessuna «conoscenza paragonabile a quella della scienza che dimostra le proprietà dei suoi oggetti»⁶⁹⁵.

Nondimeno, anche se il «nucleo materiale-oggettivo della pratica scientifica e della stessa scienza»⁶⁹⁶ distingue radicalmente quest'ultima dalla filosofia, esiste tuttavia tra i due domini – a dispetto di tutte le loro fondamentali differenze e delle loro apparenti divergenze di fondo (che avrebbero dovuto renderli non solo diversi, ma avversi l'uno all'altro) – anche una sorta di cerniera o *trait-d'union* che in qualche modo li mette in contatto e li imparenta.

Secondo Althusser si tratta di «un legame privilegiato»⁶⁹⁷ che consente a scienza e filosofia di condividere un terreno comune e di concordare su un punto cruciale. Il seguente in particolare: «la tesi materialista dell'oggettività»⁶⁹⁸, l'esistenza della materia come «elemento primordiale»⁶⁹⁹ rispetto al pensiero.

⁶⁹⁴ Ibidem, p. 90.

⁶⁹⁵ Ibidem, p. 40.

⁶⁹⁶ Id., *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., p. 141.

⁶⁹⁷ Id., *Lenin e la filosofia*, cit., p. 35. Secondo Althusser, scienza e filosofia intrattengono i seguenti rapporti: «La filosofia è nata (con Platone) con l'apertura del continente-matematica. Essa è stata trasformata (da Descartes) con l'apertura del continente-fisica. Essa è al giorno d'oggi rivoluzionata con l'apertura del continente-storia da parte di Marx. Questa rivoluzione si chiama *materialismo dialettico*. Le trasformazioni della filosofia vengono sempre *dopo* le grandi scoperte scientifiche. È perché nella teoria marxista la filosofia è in ritardo sulla scienza» (*Freud e Lacan*, cit., pp. 35-36).

⁶⁹⁸ Ibidem.

⁶⁹⁹ Ibidem, p. 40.

L'interpretazione della natura, sulla scia del giovane Marx e di Engels⁷⁰⁰, come «realità oggettiva» e mondo materiale da sempre già dato, esterno alla mente e indipendente da quest'ultima (e da alcunché in definitiva), in pratica eterno, sarebbe dunque stato il presupposto tipico di scienza e filosofia, il postulato diciamo ontologico che avrebbe in qualche modo creato un terreno condiviso tra le due discipline (terreno ovviamente eminentemente fittizio, è bene ricordarlo, se la filosofia è quel regno del nulla che si è constatato in precedenza).

D'altra parte, secondo Althusser tale comune premessa è proprio ciò che consente di stabilire un parallelo significativo tra logica scientifica e pensiero di Marx. Se la prima ci fornisce «la conoscenza delle “leggi della materia”»⁷⁰¹, del pari il secondo ci mette tra le mani «*la scienza della storia delle formazioni sociali*»⁷⁰². Di fatto, materialismo storico (d'ora in poi: MAST) significa solo «scienza della storia»⁷⁰³.

La simmetria tra scienza e MAST implica naturalmente che quello che vale per l'una valga anche per l'altro. Se la prima è una spiegazione impersonale *in progress* della realtà fisica, il secondo è una parallela

⁷⁰⁰ Cfr. ibidem, p. 24, p. 27.

⁷⁰¹ Id., *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., p. 93. Si veda ancora questo passo: «Le convinzioni-Tesi scaturite dalla stessa esperienza della pratica scientifica sono di natura materialistica ed oggettivistica. Possono scomporsi come segue: 1. credenza nell'esistenza reale, esterna e materiale, dell'oggetto della conoscenza scientifica; 2. credenza nell'esistenza e nell'oggettività delle *conoscenze scientifiche* che assicurano la conoscenza di questo oggetto; 3. credenza nella giustizia e nell'efficacia dei procedimenti della sperimentazione scientifica, o *metodo scientifico*, capace di produrre conoscenze scientifiche» (ibidem, p. 95).

⁷⁰² Id., *Lenin e la filosofia*, cit., p. 54.

⁷⁰³ Ibidem, p. 27.

spiegazione oggettiva del mondo societario, e tutte e due lo sono a partire precisamente dal quel “presupposto ontologico” prima additato.

D'altronde, se nell'analisi della società detta corrispondenza ha già fatto emergere dall'argomentazione di Althusser, tramite i connotati inverosimili del POSSE, tutte le impasse e i nonsense già visti (con i loro multipli approdi surreali), adesso essa finisce col dare la stura ad una raffica di nuovi effetti oltremodo paradossali, letali al massimo grado per la coerenza e la plausibilità del suo discorso.

Trasformare infatti la storia umana in un oggetto di descrizione scientifica significa, nel contesto dato, presumere che essa abbia la stessa natura della natura: sia cioè *esterna* all'uomo, *indipendente* da quest'ultimo, *anteriore* ad ogni esistenza, *preesistente* alla nostra specie e *data da sempre* (un mondo senza tempo, data la sua presunta impronta laica, ancora più radicale di quello biblico!). Se poi la storia avesse lo stesso ordine deterministico e immutabile delle “leggi fisiche”, come si è costretti a presupporre data la simmetria in questione, allora saremmo davvero concitati per le feste. Non vi è infatti chi non veda lo tsunami di argomenti surreali emergente da quello sfondo e che inevitabilmente finisce col travolgere tutto quanto al passaggio delle sue onde anomale di marea.

➔ In primo luogo, infatti, la storia fatta dalle masse si verrebbe a trovare *al di fuori* di queste ultime e *libera da vincoli* nei loro confronti (piovuta sulla terra non si sa bene da quale altro pianeta di quale alieno sistema solare, nei miliardi di galassie dell'universo visibile!). Tra l'altro

non sapremmo nemmeno di quale stoffa essa ora consti, visto che è stata cancellata dalla scena la sua materia prima originaria.

Oltretutto, questi nuovi paradossi vanno ad aggiungersi a quelli che emergevano ed emergono dalla presentazione della politica, della lotta per il potere, come “motore oggettivo” della storia⁷⁰⁴, un ossimoro degli ossimori quest’ultimo in cui ogni termine della coppia rende *impossibile* l’esistenza dell’altro (o l’antagonismo di classe è politico oppure è oggettivo, non può essere entrambe le cose simultaneamente).

→ In secondo luogo, la storia finirebbe col precederne persino l’esistenza, precorrendone la nascita e antepoendosi alla loro vita reale: ne avrebbe insomma anticipato i natali, in un rapporto surreale in cui l’effetto precede la sua causa e diventa attuale (un suo fenomeno) *prima* di quest’ultima! Inutile dire che qui si sarebbero sovvertite tutte le leggi di natura ad oggi note (mettendo sottosopra, così, quel mondo fisico che rappresentava invece la fondamentale linea di demarcazione del marxismo da tutto il resto!).

→ In terzo luogo, la storia mandata originariamente ad effetto dalle masse si metamorfosa anche, *par dessus le marché*, in una sorta di sostrato materiale che *preesiste* agli agenti societari (alle classi sociali cioè) che avrebbero dovuto darle la luce, recidendo quindi anche per questa via ogni legame con questi ultimi. E lo fa per di più presentandosi loro di fronte, *à l’envers*, come un contesto bello e pronto piovuto dal cielo, *out of the blue* come dicono gli scienziati, in veste dunque nuovamente teologica, come

⁷⁰⁴ Cfr. id., *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., p. 137, p. 139, p. 150.

una qualsiasi *creatio ex nihilo* biblica di tipo paradossalmente secolare nella fattispecie.

→ Infine, apice supremo di questo nuovo regno filosofico dell'assurdo, in ragione della sua consonanza con l'oggetto della scienza, la storia umana avrebbe dovuto possedere **sia** un carattere legisimile di forma necessaria, **sia** una natura increata, senza principio né fine: in altre parole, *eterna*. Con questo suo ultimo connotato siamo davvero giunti alla sommità più rarefatta del mondo paradossale disegnato per noi da Althusser. Se infatti avesse davvero avuto anche questa sua caratteristica finale, la storia:

I. sia non sarebbe **mai** esistita,

II. sia tale sua proprietà avrebbe reso **pari a zero** qualsivoglia ordine sociale legiforme,

III. sia avrebbe fatto scomparire del pari **nel nulla** tutte le altre sue presunte caratteristiche ontologiche:

neanche, anzi, le avrebbe mai fatte comparire sul davanti della scena, negandone perfino, *à l'avance*, **ogni** nascita, ora e per tutto il tempo a venire, in saecula saeculorum.

La presunta natura data da sempre della natura avrebbe fatto svanire nel nulla proprio gli attributi che, al contrario, avrebbero dovuto renderla tipicamente oggettiva e conferirle così uno status ontologico.

Alla fine, il presunto connotato eterno della storia (un ossimoro vivente quest'ultimo), derivato del resto in linea retta dal supposto

carattere scientifico del MAST⁷⁰⁵, avrebbe finito col **vietare** tassativamente *qualsivoglia* nascita di *qualunque* divenire dal grembo del suo supposto status senza tempo (ed è inutile dire che per Althusser la storia, viceversa, era processo, mutamento, cambiamento, incessante diventar altro delle cose)⁷⁰⁶.

Paradossalmente, ma poco sorprendentemente, a dir la verità, l'equiparazione fino all'identità tra MAST e "scienza della storia" ha finito col dissolvere qualunque realtà storica e fatto sparire nell'inesistente perfino l'oggetto che essa avrebbe dovuto spiegare, precisamente ciò che formalmente costituiva la materia prima dei suoi sistemi di conoscenza! Ma non è ancora finita.

→ Insieme a questo folto e labirintico set di argomenti surreali si trovano nel pensiero althusseriano anche:

- i. la presunta "realtà *oggettiva* della lotta di classe proletaria" sposata tramite matrimonio indissolubile con la natura *politica* del conflitto sociale e addirittura col supposto "primato" di quest'ultima rispetto ad ogni altra cosa:
*è la lotta politica per il potere il motore della storia*⁷⁰⁷;

⁷⁰⁵ Tale filiazione diretta discende dal fatto che detto MAST è un ricalco in società della natura, così come perlomeno il marxista parigino credeva che quest'ultima fosse pensata dalla scienza, e si ricorderà che sin dal 1965 il reale societario ci era stato presentato da Althusser proprio attraverso quei suoi 5 presunti attributi ontologici: Vedi in merito *Leggere il capitale, cit.*, pp. 36-50, pp. 56-58, pp. 93-96.

⁷⁰⁶ Cfr. id., *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., p. 153: «La Storia è il luogo di un continuo cambiamento, di una continua modificazione di forme».

⁷⁰⁷ Cfr. ibidem, p. 137: «La politica [è] l'essenziale della storia e il suo motore».

- ii. la coabitazione (impossibile, giusto per esser chiari) di un mondo societario generato dall'antagonismo di classe con una spiegazione scientifica – vale a dire: oggettiva, *super partes* e neutrale – della realtà storica;
- iii. l'incredibile coesistenza di tutto questo e, in un vortice da capogiro, di **tutto** quanto sopra documentato con la presunta natura onnipervasiva e onnideterminante dell'originario POSSE althusseriano, il cui presunto carattere ontologico (o come ci è stato detto: «assoluto»), lo si ricorderà senz'altro, era visto dominare «sia nella realtà sia nella conoscenza scientifica»⁷⁰⁸!

Nondimeno, se lasciamo ai loro lidi surreali questi approdi filosofici dell'argomentazione del marxista parigino, le cose incredibilmente riescono a inasprirsi ulteriormente non appena Althusser mutua da Lenin la sua interpretazione della materia fisica come condizione «assoluta»⁷⁰⁹ della conoscenza. D'altronde, questo credito viene a sua volta corroborato non appena il filosofo francese calca anche le orme di Engels, sostenendo che essere materialisti significa «ammettere la natura così com'è, “senza aggiunte estranee”»⁷¹⁰.

Se il mondo materiale avesse infatti veramente avuto quella proprietà e se la scienza ne avesse effettivamente rispecchiato nei suoi sistemi di conoscenza la natura più intima, da questo semplice duplice fatto ne sarebbero discese una serie di conseguenze letali per la comprensione

⁷⁰⁸ Id., *Lenin e la filosofia*, cit., p. 54.

⁷⁰⁹ Ibidem, pp. 33-37

⁷¹⁰ Ibidem, pp. 27, p. 42.

dell'effettivo stato delle cose. In questo caso, in effetti, sarebbe emerso, a cascata, uno sciame di effetti poco commendevole per un'analisi critica della società e della stessa scienza.

► In primo luogo, infatti, se si fosse dato per scontato il carattere oggettivo della conoscenza scientifica – in quanto specchio fedele di leggi fisiche ontologiche (e se lo fossero veramente state, *non avrebbe mai potuto spiegarle*) –, si sarebbe fatto di quest'ultima un sapere indipendente da alcunché e soprattutto dal capitale, isolando la logica scientifica, come volevano ed erano intenzionati a fare l'Occidente e le classi al potere (e in definitiva la stessa comunità scientifica) nel suo regno avalutativo, senza alcun legame con formazioni economico-sociali storicamente determinate, tanto meno con la società contemporanea.

Sarebbero state cancellate, in altre parole, le sue origini e si sarebbe reso virtualmente impossibile comprenderne la più intima natura *preformata* (dal set di postulati fondamentali che ne stanno alla base), “nocciolo” interno che così sarebbe rimasto semi invisibile agli occhi degli osservatori e dei comuni mortali. Se questo intento fosse andato in porto, ben difficilmente sarebbe divenuto possibile metterne in discussione lo status.

Suo tramite infatti si rendeva tendenzialmente indipendente la scienza dalla storia sociale (storia che non fosse la *sua* evoluzione), dai cicli del tempo e da qualsivoglia vincolo, esterno o interno, e la si portava a costo zero, quasi in modo automatico, sugli altari della civiltà e sulla sommità più alta della scala gerarchica dei saperi, facendo sparire nel nulla

ogni suo condizionamento più intimo e nel contempo conferendole un rango dominante.

Il fatto che essa sia *preformata* in profondità dal contesto societario in cui a suo tempo è nata, rimane ora in pratica invisibile e l'esistenza della sua impronta nemmeno può essere sospettata in quel ritratto agiografico delle cose. D'altronde, se la scienza fosse davvero stata un riflesso esatto della "materia assoluta" di cui fabulava Lenin, e sulla sua scia anche Althusser e in pratica *tutto* il marxismo storico, quel suo rango le sarebbe spettato di diritto⁷¹¹.

► In secondo luogo, per nostra fortuna tuttavia il disegno in causa non approda né può approdare agli esiti voluti perché di fatto nessun pensiero potrebbe mai rispecchiare sul serio la "realtà oggettiva", perché se quest'ultima fosse stata veramente tale non avrebbe avuto alcuna ragion d'essere, né fondamento causale alcuno alla base della propria presenza nel mondo.

Quindi, qualunque sistema di conoscenza che avesse voluto rifletterne la natura si sarebbe trovato paradossalmente a prendere le mosse da un oggetto la cui esistenza era persino impossibile, in quanto quest'ultima veniva fatta discendere da un miracolo laico (e nemmeno Dio può compiere miracoli!) e approdava dunque al nulla, a ciò che non poteva essere. E tutto questo in dipendenza degli stessi principi di ragione della

⁷¹¹ Si veda ad es. Jacques Monod quando fa l'apologia della conoscenza scientifica e della sua eccellenza nel contesto dei saperi societari: in L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., p.122, p. 134, pp. 136-137.

logica scientifica, per cui tutto al mondo *deve* avere una causa per poter venir ritenuto realmente esistente.

► Oltretutto, in terzo luogo, a seguire in linea retta da quanto or ora descritto, tanto Lenin quanto Althusser, con le loro presunte “conoscenze scientifiche oggettive”⁷¹², han finito con l’occultare anche il fatto che la scienza ha sempre preso le mosse da enunciati infondati, da postulati di ragione del tutto gratuiti e assunti come premesse già date (e non problematiche) della sua analisi del mondo, delle sue spiegazioni dei fenomeni osservabili, dei fatti d’esperienza.

In altri termini, non hanno mai avuto contezza del fatto che una simile fonte originaria – il set *presupposto* d’idee (non dimostrato, né mai provato) che ha sempre costituito (e costituisce a tutt’oggi) la stoffa di cui erano fatti i suoi variopinti paradigmi – tutto poteva essere definita meno che una interpretazione oggettiva e disinteressata del suo oggetto, della natura fisica. Tutt’altro, stante la stoffa di cui era ed è fatta.

Lenin ed Althusser, sulla scia di nuovo di tutto il marxismo storico e quindi anche dei classici, finiscono all’opposto col fare l’apologia convinta del mito del “sapere oggettivo” e in tal modo finiscono col coadiuvare gli scopi perseguiti dalla comunità scientifica occidentale (quella del capitale), intenzionata ad occultare e far sparire dal novero delle cose visibili (e intelligibili) il vero e più autentico carattere dei suoi sistemi di conoscenza,

⁷¹² Cfr. L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., p. 141: «Una *tendenza materialistica* che si irradia a partire dal nucleo materiale-oggettivo della pratica scientifica e della stessa scienza».

l'impronta teologica, magica e teurgica che questi ultimi portano impressa nella loro natura più intima.

Lenin e Althusser, in altre parole, finiscono col fare inconsapevolmente (il che è ancora peggio) il gioco della borghesia e delle classi dominanti dell'Occidente, diventando compartecipi attivi e consenzienti del disegno di queste ultime a loro danno e a discapito, nel lungo periodo, dell'intero movimento operaio internazionale e delle sue classi dirigenti (compreso naturalmente lo strato intellettuale, di partito e no, che faceva cultura e formava le nuove generazioni)⁷¹³.

► D'altronde, in quarto luogo, il marxista parigino fa ancora di più e persino di peggio, precisamente nella misura in cui presenta all'opinione pubblica e soprattutto ai marxisti del suo tempo, nonché alle generazioni future di fine Novecento, il fittizio ritratto leniniano della conoscenza scientifica, *alla lettera un affresco fuorviante di prima grandezza*, come l'interpretazione di «un testimone che parla della pratica scientifica da autentico esperto»⁷¹⁴, come se ne avesse una conoscenza di prima mano.

⁷¹³ La cosa in effetti ha un aspetto oltremodo paradossale, se si pensa all'energia intellettuale spesa dal marxista parigino contro ogni presunto sfruttamento del pensiero scientifico da parte di ideologie estranee alla natura di quest'ultimo, nella loro lotta per l'egemonia nella sfera delle idee e della conoscenza del mondo. Nella soprastante realtà capovolta, adesso è la scienza che usa il marxismo di Althusser *contro* quest'ultimo: sia con il suo consenso, sia incorporando tale intento ostile al proprio interno.

⁷¹⁴ Id., *Lenin e la filosofia*, cit., p. 36. A quanto pare Althusser non era al corrente del caustico aforisma di Niels Bohr, secondo il quale un esperto era colui che aveva fatto tutti gli sbagli possibili e immaginabili. Se l'avesse saputo, forse avrebbe meglio formulato il suo giudizio, che comunque resta falso lo stesso.

L'aspetto oltremodo paradossale e assurdo della tesi di Althusser balza subito agli occhi. In pratica, un quadro *falso* delle cose viene gabellato dal filosofo francese per una loro *vera* spiegazione, nel mentre contestualmente non si ha alcuna idea dei molteplici danni che infligge a chi finisce col crederci.

Lo fa in effetti **sia** dissimulando col loro consenso la natura più autentica della scienza (vietando in prospettiva, tra l'altro, ogni sua futura messa in discussione), **sia** spacciando per oggettiva e impersonale, specchio fidato della natura e perciò inconfutabile, una forma di conoscenza fondamentalmente apocrifa, avente a propria ragion d'essere un intero e folto set di enunciati convenzionali, di principi arbitrari della mente.

Di fatto, mentre Lenin ripete uno stereotipo (che è quanto dire falso) della scienza novecentesca e lo presenta all'ignaro lettore come un calco fedele della natura della conoscenza disincarnata, la logica scientifica effettiva, quella sottostante – semi invisibile – ai suoi cliché, si serve precisamente di tale impostura (di cui Lenin è stato veicolo inconsapevole) per rendere impossibile ai comuni mortali qualunque comprensione del reale stato delle cose.

Aggiungendo danno a danno, Althusser finisce poi col presentare ai suoi interlocutori l'inganno di cui è stato vittima Lenin come una copia autentica, una sorta di emulazione, della “pratica scientifica”, dipinta per di più da un “autentico esperto”, da un soggetto che quindi la conosceva bene e padroneggiava la materia come pochi, e a cui dunque si poteva

concedere incondizionata fiducia (e lo avranno di sicuro fatto innumerevoli marxisti!).

Inutile dire che così facendo Althusser a sua volta è riuscito soltanto a mettere nuovamente il mondo sottosopra e a dare un'immagine paradossalmente *à l'envers* dell'effettivo stato della questione. Di fatto, ha *raddoppiato* l'impostura a nostro discapito. Ma non è ancora finita (pare non esserci infatti limite al peggio).

I disegni della comunità scientifica occidentale contro di noi, precisamente tramite Lenin e Althusser, mediante insomma sia i classici sia i punti alti del marxismo storico, si sviluppano infatti ulteriormente a nostro aggiuntivo detrimento non appena l'intellettuale parigino conviene con un'altra apparente distinzione leniniana e le dà un suo personale imprimatur filosofico.

Convinto di stare enunciando un argomento fondamentale per i marxisti, Althusser differenzia infatti la «categoria filosofica di materia» a cui ha fatto ricorso Lenin dai «contenuti dei concetti scientifici di materia». La rubrica iniziale infatti a suo avviso «non può mai essere confusa» con la seconda⁷¹⁵. Non deve esserlo per una ragione essenziale.

La prima «è congiuntamente Tesi d'*esistenza* e Tesi d'*oggettività*» e rappresenta, dice Lenin, la «materia [come] realtà oggettiva» (è la quintessenza, cioè, del materialismo e del *Diamat*: rispecchia in buona sostanza “il primato dell'essere sul pensiero”). Invece «i concetti

⁷¹⁵ I passi citati in Id., *Lenin e la filosofia*, cit., p. 33. Si veda ancora questa precisazione: «Bisogna assolutamente distinguere la categoria filosofica di materia da ogni concetto scientifico» (ibidem, p. 34). Il testo di Lenin a cui Althusser fa riferimento è il classico *Materialismo e empiriocriticismo*, Editori Riuniti, Roma, 1970 (il volume di Lenin è del 1909).

scientifici di materia definiscono delle conoscenze, relative alla condizione storica delle scienze, sull'oggetto di queste scienze». Se per caso la diversità tra le due istanze non fosse ancora evidente, Althusser ce la chiarisce definitivamente in questo passaggio basilare della sua argomentazione:

«Il contenuto del concetto scientifico di materia cambia con lo sviluppo, ossia con l'approfondimento della conoscenza scientifica. Il significato della categoria filosofica di materia non muta, poiché non riguarda nessun oggetto di scienza, ma afferma l'*oggettività* di ogni conoscenza scientifica di un oggetto. La categoria di materia non può cambiare. È "assoluta"»⁷¹⁶.

Prima di vedere più da vicino i significati paradossali più intimi di quel presunto "approfondimento" della conoscenza, conviene soffermarci un attimo sulle cose che qui ci sono state confessate. Althusser infatti ci ha fatto or ora sapere che il materialismo tout court finisce col fare anch'esso il gioco, oltre che del mdpc, anche della scienza ufficiale – quella immortalata dagli stereotipi più ordinari, sposati anche dal marxista francese (i soli che conoscesse, in effetti) –, in quanto sin dappprincipio ha già definito come ontologico ("assoluto") il reale anteposto che ha assunto come proprio presupposto (beninteso: apocrifo).

Da questo punto di vista, è logico che poi qualunque spiegazione della natura fisica da parte degli addetti ai lavori venisse definita un rispecchiamento del mondo e se ne deducesse "l'*oggettività* di ogni conoscenza scientifica" (Althusser, non aveva alcuna idea naturalmente

⁷¹⁶ Ibidem.

del dolo, del falso e del crimine che albergavano nella scienza già all'epoca, altri dati di fatto cruciali che gli sono rimasti ignoti). Se il reale da cui si prendono le mosse è definito oggettivo e se la scienza distilla dal suo seno date spiegazioni razionali di quest'ultimo, non potrà che essere essa stessa un sapere impersonale, specchio fedele del suo oggetto. Per forza di cose.

Così, nuovamente senza rendersene conto, il filosofo francese ha fornito su un piatto d'argento alla *love* dell'Occidente la precondizione, già bella e confezionata, della successiva impostura a suo e a nostro danno (vale a dire, a discapito di ogni analisi originale della società e del pensiero scientifico!). Per di più, l'analisi althusseriana – sulla scia, è vero, del marxismo storico, classico e no – finiva col vedere nella conoscenza in apparenza avalutativa, *a rovescio*, una conferma scientifica delle proprie tesi, nel mentre l'Occidente si serviva della sua presunta “tesi materialistica fondamentale” per ben altri scopi.

L'utilizzava infatti come un proprio DNA ostile dentro la concezione avversa, e per suo tramite dentro il movimento operaio del tempo, per poterli meglio colonizzare entrambi e assoggettarli permanentemente alla propria egemonia: tanto più ferrea quanto più né percepita, né ancor meno sospettata! Un'ottima ragione per sbarazzarci una volta per tutte del Diamat e del MAST, e liberarci finalmente di quella tutela soffocante (ancora attiva del resto). D'altro canto, non si può fare a meno di notare le molteplici circostanze surreali che sono affiorate da quanto sopra documentato.

Un filosofo infatti che sapeva ben poco della scienza reale (e ne tratteggiava anzi un'immagine capovolta), Althusser, ci presenta Lenin come un “autentico esperto” della logica scientifica, nel mentre questi invece tanto divulga un ritratto completamente falso della scienza e dell'effettivo stato delle cose, quanto finisce così col fuorviare i suoi ignari interlocutori (di sicuro tutti i socialdemocratici e i marxisti russi del tempo).

D'altronde, non si può non ricordare anche il fatto che Althusser nemmeno ha visto ciò che Jacques Monod nella sua famosa sintesi degli anni '70⁷¹⁷ gli spiegava viceversa a chiare lettere. Vale a dire, il carattere completamente arbitrario e *non dimostrabile* in alcun modo (e dunque in sé *antiscientifico*) del suo famoso «postulato d'oggettività della Natura»⁷¹⁸, un enunciato che per di più il biologo parigino, con sufficienza degna dell'esprit accademico di allora, definiva «la pietra angolare del metodo scientifico»⁷¹⁹! Non solo.

Se Althusser non si è reso conto dei letali paradossi insiti in questi enunciati, che prendeva al contrario come oro colato, è naturalmente perché come si è visto la sua “tesi di materialità” concordava al 100% con l'assunto gratuito di Monod (e come questo portava in grembo i germi del suo dissolvimento). Anche i “principi ultimi” del materialismo, come ci ha fatto sapere l'intellettuale marxista, erano infatti del tutto indimostrabili e

⁷¹⁷ Cfr. Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la biologie moderne*, Seuil, Paris, 1970.

⁷¹⁸ Ibidem, p. 37.

⁷¹⁹ Ibidem, p. 36.

avevano perciò *la stessa identica natura surreale* di quelli del premio Nobel francese.

Solo che mentre credeva di veder corroborato anche dalla scienza allora di punta il suo punto di vista, in realtà Althusser finiva soltanto col cadere in una macchinazione letale, nella misura almeno in cui quella apparente concordanza per un verso occultava quanto di problematico e di inverosimile si annidava nei sistemi scientifici di conoscenza; per l'altro verso portava sugli altari questi ultimi e ne celebrava l'eccellenza, il presunto aspetto oggettivo (e quindi indiscutibile, *da non più discutere*), rendendo così un servizio impagabile alla *love* dell'Occidente.

Giusto per completare l'opera e infliggersi da solo il maggior danno possibile (tra l'altro – ironia tragica della sorte per un comunista che avrebbe dovuto “sempre sapere” quello che faceva – senza averne contezza), Althusser si spingeva fino a fare l'apologia della sintesi di Monod, accettandola «senza riserve» di sorta, ritenendola «un referente imprescindibile»⁷²⁰ per ogni analisi della scienza e considerandola «un testo eccezionale»⁷²¹.

Con queste premesse, giunte del resto alla fine di tutto l'exkursus precedente, c'è poco da sorprendersi del fatto che il marxista parigino poi si sia immaginato di rinvenire nel pensiero di Monod «una profonda tendenza materialistica e dialettica»⁷²², una spiegazione della conoscenza scientifica che mostrava «una tendenza schiettamente materialistica»⁷²³.

⁷²⁰ I passi in L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., p. 113.

⁷²¹ Ibidem, p. 114.

⁷²² Ibidem, p. 117.

⁷²³ Ibidem, p. 118.

Un classico esempio, quest'ultimo, in cui si son presi fischi per fiaschi (anche se non sono frequenti i casi in cui allo stesso tempo si producono così tanti danni).

Nondimeno, se ora, dopo questo ennesimo *détour* nei meandri della logica *à l'envers* appena vista, ci rivolgiamo al cosiddetto “approfondimento della conoscenza” che secondo Althusser, sulla scia di Lenin, prende forma dentro la scienza, si vedono emergere ancora una volta tanto nuovi paradossi ed enunciati surreali, quanto nuovi depistaggi a favore e in servizio della dominante ragione occidentale. Incredibile ma vero, come si avrà ora modo di toccare con mano.

Secondo Althusser, quando Lenin col suo saggio su *Materialismo e empiriocriticismo* del 1909 è intervenuto nel dibattito allora in corso sulla cosiddetta “crisi della fisica”, avrebbe subito chiarito che non ci si trovava affatto di fronte ad un vero stato critico della scienza, dovuto ad una presunta “scomparsa della materia”. Si trattava invece all'epoca solo di questo: «Il concetto scientifico di materia ha *cambiato contenuto*, e continuerà a cambiarlo in futuro, poiché il processo conoscitivo è *infinito* nel suo stesso oggetto»⁷²⁴.

Una «conoscenza sempre più profonda delle cose»⁷²⁵, sostiene Lenin, è nelle stesse corde della scienza attuale: «*Tutte* le astrazioni scientifiche (giuste, serie, non arbitrarie) riflettono la natura più fedelmente, più *completamente* [...] Il materialismo approfondisce la conoscenza della

⁷²⁴ Id., *Lenin e la filosofia*, cit., pp. 32-33; ultimo corsivo mio.

⁷²⁵ Ibidem, p. 86.

materia, gettando Dio e la plebaglia filosofica che lo difende nella pattumiera»⁷²⁶.

Partendo dunque dalla sua interpretazione di Lenin, e nella misura in cui la lettera del suo testo sembra consentirglielo, Althusser approda infine ad una sua peculiare sintesi del modo in cui si sviluppa la nostra comprensione delle cose. E lo fa prendendo le mosse anche in questo caso da un suo topos originario, dalla presunta differenza tra sistemi di pensiero e mondo indipendente:

«Ad ogni passo il processo di conoscenza aggiunge al reale la sua conoscenza, ma ad ogni passo il reale se l'incorpora, poiché è la *sua* conoscenza. *La distinzione tra oggetto di conoscenza e oggetto reale presenta quindi questo paradosso: che è posta solo per essere annullata. Ma non basta: per essere annullata, deve continuamente esser posta. È normale, è il ciclo infinito di ogni conoscenza, che aggiunge al reale la sua conoscenza solo per restituirgliela; un ciclo che non è tale, dunque non è vivo se non si riproduce, perché solo la produzione di nuove conoscenze mantiene in vita quelle vecchie*»⁷²⁷.

Ora, tramite questi loro nuovi argomenti, Lenin e il marxista parigino, oltre a ricalcare tutti gli stereotipi prima visti e a replicare così nuovamente tutti i precedenti servigi resi alla scienza, neanche si rendono conto di essere approdati a conclusioni daccapo assurde, a esiti che statuiscono persino il contrario di quanto avrebbero invece voluto corroborare con la loro analisi.

⁷²⁶ Lenin citato da Althusser ibidem, p. 33.

⁷²⁷ Id., *Freud e Lacan*, cit., pp. 157-158; corsivo prevalentemente di Althusser.

Se infatti il ciclo della conoscenza scientifica fosse stato davvero *infinito*, come si è supposto, questa semplice circostanza avrebbe mandato in fumo *qualsivoglia* conoscenza e ne avrebbe persino reso *impossibile* ogni affiorare. In un ipotetico regno illimitato di realtà, infatti, sia **qualunque** somma di conoscenze è uguale a zero e non esiste, sia nemmeno diverrebbe possibile immaginare l'emergere di **un qualsiasi** pensiero, eventualità che verrebbe vietata ab origine dalla natura di quel dominio.

In una sorta di indesiderata e altamente letale nemesi paradossale, sostenere l'esistenza di un processo inesauribile di conoscenza e vietarne *all'istante* la nascita finiscono col fare un'unica e identica cosa. Se la conoscenza illimitata e inesauribile fosse veramente stata lo specchio cognitivo di un'effettiva realtà fisica infinita, avrebbe ipso facto dissolto o sprofondato nel nulla ogni presunto "approfondimento" di alcunché.

D'altro canto, tale epilogo era già insito sin dall'inizio nell'originario carattere congetturale dell'infinito, la cui forma onirica (solo pensata) lo configurava da subito come un oggetto della mente, non tangibile, e alla cui presunta fattezze materiale faceva da subito divieto la sua stessa natura più intima.

Superfluo far notare il fatto che queste constatazioni finiscono col mandare in fumo anche l'intera interpretazione di Lenin e Althusser, basata come si è visto su premesse completamente campate in aria (considerate al contrario oro colato, sulla scia della scienza tra l'altro, a cui dunque si rendeva un ulteriore servizio impagabile), e la cui natura anzi implicava significati opposti a quelli loro attribuiti.

Oltretutto, sia il filosofo parigino sia il rivoluzionario russo, sapendolo certamente, non hanno fatto altro che mutuare la loro surreale interpretazione delle cose dagli stessi classici: non hanno fatto altro, cioè, che calcare le orme del marxismo storico e di uno stereotipo originario. Era stato infatti Engels, nel suo famoso “Manuale del socialismo”, a far sapere ai suoi futuri epigoni che i nostri sistemi di conoscenza non conoscevano limiti di sorta. «Il potere conoscitivo umano intimamente illimitato», spiegava Engels ai suoi interlocutori del tempo, si sviluppa in pratica in un «*progresso all'infinito*»⁷²⁸.

D'altro canto, le cose s'inaspriscono ancor più non appena l'oggetto che i nostri sistemi di pensiero avrebbero dovuto rispecchiare, invece che la realtà fisica, diventano, come è logico che sia nella concezione perlomeno di Althusser, la società e la storia. Qui i paradossi diventano se possibile ancora più stridenti.

Nell'ambito di questi due ultimi domini diventa infatti surreale immaginare come possibile un “ciclo infinito” della conoscenza come ha fatto Althusser, giacché ciò vorrebbe dire presupporre la corrispondente natura infinita dell'oggetto rispecchiato dai nostri sistemi di pensiero.

Il che a sua volta vorrebbe dire, di nuovo senza che il marxista parigino ne avesse la più pallida idea, **sia** azzerare *ogni* processo economico-sociale, qualsiasi freccia del tempo e sviluppo discontinuo delle comunità umane, e quindi paradossalmente anche la nascita del mdpc (l'oggetto specifico del marxismo, così, sarebbe andato subito in fumo), **sia** rendere nulla *qualunque* conoscenza di qualsiasi sorta e vietarne

⁷²⁸ F. Engels, *Antidühring*, cit., pp. 92-93, p. 129; corsivo mio.

persino ogni debutto sulla scena del mondo, *per sempre* (se l'infinito è nello spazio quello che l'eterno è nel tempo).

D'altronde, l'idea in questione non mette capo soltanto ai multipli e variopinti effetti surreali or ora additati. Fa persino di più, e lo fa per l'ennesima volta a favore della forma mentis occidentale e quindi della stessa logica scientifica più intima (quella reale, *non* quella visibile negli stereotipi di superficie vigenti in società e messi appositamente in circolo dalla comunità scientifica odierna).

Presentando infatti la ragione scientifica non per quello che effettivamente è (senza anzi nemmeno porsi il problema se sia *qualcos'altro* rispetto ai cliché tradizionali, un'eventualità letteralmente ignorata non solo da Lenin e da Althusser, ma dall'intero marxismo storico, quindi anche dai classici), bensì come una spiegazione sempre più sottile e profonda dei segreti della natura, come una successione discontinua di sempre nuovi e diversi sistemi di conoscenza (con periodici "cambi di paradigma", "rivoluzioni" concettuali ecc.), come un "asintotico" e progressivo (illimitato addirittura) approssimarsi sempre più alla verità ultima o cosa in sé⁷²⁹, si è finito col celebrare solo un'altra sua apologia (gratuita senz'altro, e proprio per questo estremamente funzionale ai suoi interessi di lungo periodo).

Questo ritratto apocrifo delle cose ha infatti finito con l'occultare ulteriormente l'effettivo stato delle cose, facendolo persino sparire dalla scena e rendendolo così virtualmente invisibile ai comuni mortali. In quella nebbia profonda sono infatti nuovamente scomparsi:

⁷²⁹ Cfr. L. Althusser, *Lenin e la filosofia*, cit., p. 84.

●per un verso la natura più intima della scienza: la sua anima teologica, il suo pensiero senza fondamento, il segreto che ospita nel suo seno (nonché le sue *liasons dangereuses*, ma più intime, col crimine), la sua forma circolare o onirica;

●per l'altro verso i connotati reali – i significati più coperti o meglio dissimulati e inconfessabili – dello stesso sviluppo scientifico.

Se la prima è un regno ricorsivo della conoscenza e niente affatto uno specchio fedele della realtà fisica, il secondo a sua volta non è affatto un approssimarsi in crescendo alla verità, una comprensione *in progress* e sempre migliore dell'universo, ma un progressivo e sempre più sofisticato *occultamento* dei veri connotati della ragione scientifica, tanto dei suoi reali oggetti di studio, quanto della sua congenita *love* più interiore, il *security system* che meglio le consente di proteggere se stessa contro ogni intrusione esterna e/o avversa nei verdi campi del sapere occidentale (che sono e debbono restare suo monopolio indiscusso).

Per quanto possa sembrare estremamente difficile riuscire a inasprire lo stato delle cose dopo quello che si è appena visto, incredibilmente Althusser riesce a mandare in porto anche tale impresa. Se il mito di una “conoscenza infinita”⁷³⁰ distilla dal proprio seno tutti i nonsense e gli esiti fuorvianti appena visti, nonché gli occultamenti che li corredano, con

⁷³⁰ A questo proposito, ad essere giusti, è da notare il fatto che Lenin non ha usato il termine “infinito” per caratterizzare lo sviluppo della conoscenza, ma ha invece utilizzato altre locuzioni, magari simili, ma non subito identiche ad un processo senza fine. Infatti, “conoscenza sempre più profonda delle cose”, “approfondire la conoscenza della materia” e “riflettere la natura più fedelmente, più *completamente*” (*Lenin e la filosofia*, cit., pp. 84-86), non sono proprio uguali, in apparenza perlomeno, a conoscenza infinita. D'altronde, non c'è dubbio sul fatto che la lettura di Lenin avesse alle sue spalle l'interpretazione originaria di Engels, ritenuta da tutti quanti all'epoca un classico del marxismo.

l'argomento conclusivo del marxista parigino si finisce davvero col raggiungere l'apice del fraintendimento in merito alla natura della scienza. Inutile dire naturalmente che poi quest'ultimo non farà altro che secernere ulteriori falsi conclamati e conseguenti depistaggi.

Se per Althusser la scienza, come sappiamo, «riflette oggettivamente il reale»⁷³¹, una convinzione che serberà quindi fino alla fine (22ème Congrès è infatti del 1978), a sua volta per il filosofo francese la conoscenza scientifica sarebbe stata in possesso dello stesso requisito fondamentale del seguente archetipo, da lui definito “pratica teorica”:

«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 della scientificità dei prodotti della pratica scientifica. *La stessa cosa vale nella pratica reale delle scienze*: una volta che esse siano veramente costituite e sviluppate, non hanno alcun bisogno della verifica di pratiche *esterne* per dichiarare “vere” (cioè *conoscenze*) le conoscenze che esse producono»⁷³².

Per il marxista parigino il modello classico di questa sorta di logica autoreferente ante litteram – la sua tesi è infatti, ricordiamolo, del 1965 e precorre di gran lunga ogni e qualsiasi futura autopoiesi! – è rinvenibile nel pensiero simbolico. È quest'ultimo infatti a fornire il paradigma essenziale del tipo di ragione or ora illustrato:

«Nessun matematico al mondo si aspetta che la fisica, in cui tuttavia 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

⁷³¹ L. Althusser, *22ème Congrès*, cit., p. 33.

⁷³² Id., *Leggere il capitale*, cit., p. 62; corsivo in parte mio.

pratica della dimostrazione matematica, quindi dal *criterio della pratica* matematica e cioè dalle forme richieste dalla scientificità matematica esistente. *La medesima cosa si può dire dei risultati di ogni scienza*: almeno per le più sviluppate, nelle regioni di conoscenza che esse dominano sufficientemente, forniscono esse stesse il criterio di validità delle loro conoscenze; criterio che si confonde totalmente con le forme rigorose dell'esercizio della pratica scientifica considerata»⁷³³.

Pare davvero superfluo far notare il fatto che anche questi ultimi enunciati di Althusser, insieme naturalmente a tutto il resto già additato, sono solo la quintessenza elevata alla massima potenza e un concentrato esasperato di affermazioni platealmente false e di depistaggi con buona probabilità involontari (ma non per questo meno letali) in merito alla natura della scienza. Il filosofo francese, in altre parole, vendeva fumo ai suoi interlocutori e anche ovviamente ai marxisti a cui si rivolgeva con le sue analisi o che le condividevano.

D'altronde, le circostanze così sono persino peggiori che se stessero all'inverso e Althusser paradossalmente fosse stato pagato per farlo, giacché se si ammette che il suo ritratto artefatto delle cose sia inintenzionale e non deliberato, quest'ultimo diverrebbe ancora più insidioso, perché finirebbe con l'apparire esatto e sembrare verosimile, in primis probabilmente a lui stesso.

Ad un soggetto convinto di essere nel giusto, non passerà mai per la mente di mettere in discussione il soprastante quadro, di rivederlo e reconsiderarlo, giacché per poterlo anche solo pensare e poi fare avrebbe dovuto avere prima dei dubbi sulla sua interpretazione, la quale invece – al

⁷³³ Ibidem; ultimo corsivo mio.

contrario – gli si presenta come sensata e corrispondente a come il mondo della conoscenza è.

Giusto per aggiungere paradosso a paradosso, Althusser deduce la sua lettura della “pratica teorica” come “criterio di se stessa” e la vede all’opera nella “pratica reale di tutte le scienze”, senza aver minimamente condotto una qualche analisi preliminare *diretta* della ragione scientifica, senza aver mai preso in esame le sintesi e il pensiero degli scienziati reali (fisici classici e/o quantistici, astronomi, e così via), né aver mai portato a termine un’analisi *dall’interno* dei loro complessi sistemi d’idee.

Stando così le cose, come avrebbe mai potuto sapere che le scienze “non avevano alcun bisogno di pratiche *esterne*” per accertare l’eventuale natura vera dei loro enunciati? È chiaro che con le sue tesi si è incautamente avventurato in un’altra terra a lui ignota (e vi si è perso, facendo smarrire nelle sue brume filosofiche anche tutti coloro che ne hanno seguito le orme). Oltretutto, con tale gratuita pretesa Althusser finiva persino col contraddire, oltre che la realtà dei fatti, per l’ennesima volta anche se stesso, come avremo modo di toccare con mano più avanti, in un crescente avvvitamento surreale della sua argomentazione *contro* i propri significati.

Jacques Monod



Del resto, una prova provata delle circostanze finora additate ci è offerta anche dalla sua analisi di Monod. Come si è visto, infatti, una volta che è entrato nel merito degli argomenti del biologo parigino (ed è venuto a contatto

diretto, quindi, con la voce stessa degli addetti ai lavori), esponente eminente al tempo della comunità scientifica occidentale e quindi rappresentante di rango della scaltra *love* di quest'ultima, Althusser non si è affatto reso conto dell'effettivo stato delle cose.

Neanche a dire la verità è riuscito a vedere ciò che Monod viceversa gli mostrava in piena luce, additandoglielo. Ha anzi capovolto la realtà e ha letto gli enunciati fondamentali di quest'ultimo, che a dire le cose come stanno rivelavano la vera natura dei presupposti della scienza, come una conferma della propria interpretazione, nel mentre all'opposto la mandavano in fumo⁷³⁴.

Ma facciamo astrazione, senza tuttavia dimenticarli, anche da questi ultimi esiti. Con le sue tesi, in effetti, Althusser è riuscito a fare ben di più, di nuovo tra l'altro senza saperlo (e la cosa naturalmente finisce con l'inasprire soltanto le circostanze precedenti). Il marxista parigino infatti ha dato la stura ad un'intera serie di affermazioni *capovolte* rispetto all'effettivo stato di cose vigente dentro la comunità scientifica ufficiale (ha messo insomma capo ad un altro mondo alla rovescia), la stessa di cui invece avrebbe dovuto avere conoscenza. Si può ben intuire quali altri effetti fuorvianti – e quindi *avversi* ad una più precisa comprensione della materia del contendere – detta inversione a sua volta produca.

► In primo luogo, ignora e passa sotto silenzio, e pare impossibile che non ne avesse contezza (d'altronde se ne avesse avuta, sarebbe stato

⁷³⁴ Per una più accurata e dettagliata spiegazione delle questioni qui menzionate, rinvio il lettore al 15. Capitolo di questo scritto: *Althusser e Monod. I mondi surreali della «biologia moderna» e il marxismo althusseriano*.

ancora peggio ovviamente), il fatto che nella scienza esistente è necessario e non negoziabile che una qualunque teoria possa essere ritenuta coerente *prima* di poter venire eventualmente considerata vera. Il rispetto preliminare, a monte, del **prico** è un prerequisito perentorio di qualsiasi spiegazione scientifica delle cose del mondo⁷³⁵.

► In secondo luogo, quando avversa «il pragmatismo» e «la pratica della sperimentazione» perché entrambi farebbero appello al criterio del «successo» nel giudicare una data spiegazione scientifica dei fenomeni naturali, nonché della sua concordanza o meno con l'oggetto reale⁷³⁶, Althusser di nuovo non si rende minimamente conto del fatto che questo è precisamente ciò che la scienza vigente – non quella, del tutto chimerica e in definitiva inesistente, che egli s'immaginava – effettivamente fa.

Nel mentre il marxista parigino critica e si schiera contro ogni forma di pragmatismo, quest'ultimo – **esattamente all'opposto** di quanto egli pensava – è invece oggi, e lo era anche durante la sua epoca, proprio *la pierre de touche* della dimostrazione scientifica. Nella scienza, in ultima analisi, le cose stavano (e stanno) in modo completamente differente rispetto a come Althusser le presentava all'ignaro lettore del tempo.

► In terzo luogo, a seguire in linea retta da quanto finora è stato messo sottosopra (non solo ribaltato, ma pure mutato radicalmente e presentato sotto mentite spoglie, *con una identità non sua*), il filosofo francese se la prende direttamente con le “scienze sperimentali” e il loro

⁷³⁵ Per un'ampia documentazione in merito si veda il mio *Il pensiero ermafrodita della scienza*, cit., pp. 102 e sgg.

⁷³⁶ L. Althusser, *Leggere il capitale*, cit., pp. 58-60.

«criterio pragmatista»⁷³⁷ (che forse può convenire, dice Althusser, «a una tecnica, ma non alle conoscenze scientifiche»), spiegandoci da par suo quale sia la vera natura delle prime.

Ciò che si può dire per ogni conoscenza scientifica (per tutta la “pratica reale delle scienze”), infatti, «può essere detto per le scienze “sperimentali”: il criterio della loro teoria sono le loro stesse *esperienze* che costituiscono la forma della pratica teorica»⁷³⁸. Con tale «interiorità radicale»⁷³⁹ della “verifica” di una data spiegazione del mondo alla stessa attività autoreferente della mente che ne produce la conoscenza, non c’è più bisogno di alcun suo controllo a posteriori o esterno da parte di alcunché.

Ogni “esperienza”, tanto coronata da successo quanto da insuccesso, avviene *all’interno* di ogni dato sistema di conoscenza considerato e consta della stessa materia di cui è fatta la stoffa di quest’ultimo (i suoi peculiari set d’idee). D’altronde, se una certa teoria – una data interpretazione del reale (tanto storico quanto naturale, per Althusser) – è vera *a priori*, perde senso e diventa persino superflua qualunque “sperimentazione” di alcunché. Ogni eventuale “test” non avrebbe potuto infatti far altro che confermare la verità di partenza. Se non lo avesse fatto, sarebbe entrato in contraddizione con la sua ragion d’essere iniziale. Il che ovviamente non poteva essere⁷⁴⁰.

⁷³⁷ Ibidem, p. 62.

⁷³⁸ I passi citati ibidem.

⁷³⁹ Ibidem, p. 63.

⁷⁴⁰ A smentita paradossale di queste convinzioni di Althusser da parte di se stesso, ci sono naturalmente le sue precedenti affermazioni in merito “all’efficacia” delle procedure della

► Nondimeno, in quarto luogo, per quanto fosse pericolosamente prossima alla *self-sealing logic* del pensiero teologico, ad una forma psicotica di deduzione⁷⁴¹, cosa di cui molto probabilmente non si aveva cognizione al tempo, l'argomentazione del filosofo francese aveva come suo apparente bersaglio la cosiddetta «concezione empirista della conoscenza»⁷⁴².

A suo avviso, tale impostazione pretendeva di poter estrarre direttamente dal reale la comprensione di quest'ultimo, un po' come si estraeva l'oro già esistente dalle viscere della terra. Allo stesso modo, la conoscenza del mondo, già contenuta a suo interno, poteva essere portata alla luce del sole semplicemente con una sorta di operazione chirurgica, in cui si separava l'essenziale dall'inessenziale per arrivare infine ad una effettiva scoperta della natura delle cose. I limiti intrinseci di tale tradizione di pensiero erano sostanzialmente tre:

● innanzitutto, la conoscenza vi era concepita «*come una parte reale dell'oggetto reale*», contenuta nel suo seno ed estratta da questo mediante diverse procedure di astrazione: vale a dire, nota ironicamente Althusser, «attraverso un gioco di scelte, vagli, grattamenti e frizioni successivi»⁷⁴³;

“*sperimentazione* scientifica” (definita anche “metodo scientifico”). Quest'ultima per il marxista parigino, come di sicuro si ricorderà, rappresentava infatti la sola fonte “capace di produrre conoscenze scientifiche” del mondo, precisamente mediante il vaglio delle teorie da parte del reale. Quindi c'era la convinzione che i test sperimentali comprovassero o meno una data spiegazione dei fenomeni! È molto probabile che anche nel caso qui in discussione Althusser abbia usato la sua personale *love* filosofica, una volta enfatizzando l'aspetto ricorsivo del sapere, un'altra la conferma o meno da parte dell'esperienza di una data interpretazione della natura.

⁷⁴¹ In merito alla *self-sealing logic* rinvio il lettore al mio *Colonialismo cognitivo*, cit., pp. 97 e sgg.

⁷⁴² L. Althusser, *Leggere il capitale*, cit., pp. 36-41.

⁷⁴³ *Ibidem*, p. 37.

●in secondo luogo, si finiva col negare e liquidare ogni distinzione tra oggetto di conoscenza e oggetto reale, riducendo ogni cosa all'esistenza di un solo termine: l'oggetto reale⁷⁴⁴, da cui tutto veniva fatto cominciare e di cui la conoscenza veniva fatta constare;

●infine, andava definitivamente perduta la specificità del processo di pensiero, il fatto che la comprensione del reale era un fatto che avveniva interamente all'interno della mente, «nell'ordine del pensiero», e non si trovava affatto dunque già dentro la realtà⁷⁴⁵.

► In quinto luogo, stando così le cose, e tenendo conto della presunta natura della conoscenza “criterio di se stessa”, Althusser riteneva anche di poter far valere gli apparenti esiti della sua analisi pure per Marx. In effetti, gli è sembrato che le stesse cose dette per la conoscenza scientifica potessero essere dette anche per «il materialismo storico» (la scienza che lo interessava «massimamente»).

In particolare, sin dal 1965 ha pensato di poterlo fare nel modo seguente, mediante una serie di enunciati:

●«È perché la teoria di Marx era “vera”, che ha potuto essere applicata con successo, e non già perché è stata applicata con successo che essa è vera»;

●«È la pratica teorica di Marx ad essere il criterio della “verità” delle conoscenze prodotte da Marx»⁷⁴⁶;

⁷⁴⁴ Cfr. ibidem, pp. 40-41.

⁷⁴⁵ Cfr. ibidem, pp. 42-43, pp. 56-58. Ovviamente Althusser sosteneva queste cose sia per difendere «l'autonomia relativa della teoria» e avversare l'idealismo, sia «contro il pragmatismo e l'empirismo» per le note ragioni.

⁷⁴⁶ I passi citati ibidem, pp. 62-63.

● «La teoria di Marx non è vera perché è verificata dai suoi successi e dalle sue sconfitte, ma è verificabile dai suoi successi e dalle sue sconfitte perché è vera»⁷⁴⁷.

Naturalmente, nemmeno in questo caso il filosofo parigino si è reso conto di aver equiparato e reso identico, in pratica, il pensiero di Marx alla *self-sealing logic* della teologia. D'altronde, per quanto grottesco, questo fatto non è nemmeno il peggiore, benché di sicuro sia in un certo senso letale per un materialista (immaginario del resto) come Althusser⁷⁴⁸. Vi sono infatti altri approdi ancora della sua analisi delle cose che finiscono con l'inasprire l'intero quadro soprastante e renderlo irreparabile. Così tanto irreparabile che neanche una terapia genetica potrebbe porvi rimedio.

Aver fatto della conoscenza scientifica (e persino societaria, come si è visto) il “criterio di se stessa”, finisce infatti col mettere capo ad una raffica di mistificazioni:

● per un verso, *falsa l'effettivo stato delle cose*, giacché nella scienza *esistente*, non in quella immaginaria di Althusser, qualunque spiegazione

⁷⁴⁷ Id., *Freud e Lacan*, cit., p. 130.

⁷⁴⁸ La tendenza teologica in Althusser è forse sorprendente se si pensa alla sua polemica contro la filosofia spiritualista francese, la tradizione reazionaria personificata da De Maistre ecc., alla sua avversione per de Chardin e il suo afflato religioso-spiritualistico-idealista, la sua teleonomia creazionista (*Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., pp. 118-138), l'apologia di Dio e della religione da parte dell'umanesimo (*Sull'ideologia*, cit., pp.76-84; *Umanesimo e stalinismo*, cit., pp. 24-30, pp. 46-48, p. 61), e via dicendo, ma culturalmente parlando risente molto probabilmente, oltre che della sua fede cristiana originaria, della sua frequentazione giovanile del filosofo cattolico Jean Guitton (discepolo di prelati e cardinali ecc.), divenuto poi addirittura un suo amico: cfr. *L'avenir dure longtemps*, cit., pp. 83 e sgg., pp. 114 e sgg., pp. 338 e sgg. D'altronde, come si è visto fede e persino magia si trovano anche sia *dentro* il materialismo marxista e no, sia *all'interno* financo della scienza, in apparenza il pensiero laico per eccellenza. Ovviamente, potrebbe anche essere che la sua formazione giovanile sotto l'egida di Guitton abbia solo rinforzato tali tendenze. D'altra parte, il confine tra i tre domini è davvero sottile: bastava un niente per varcarlo.

scientifica dei fenomeni naturali deve essere prima testata per poter essere ritenuta vera, comprovata o smentita dall'esperienza reale.

E questo fondamentale controllo ex post da parte del mondo fisico (dei test sperimentali) deve persino essere preceduto dal necessario riscontro della coerenza logica interna della teoria, un prerequisito in assenza del quale nemmeno avrebbe senso sottoporla al responso della natura;

- per l'altro verso, *falsifica* anche l'essenza di cui consta lo stesso processo di pensiero scientifico, nella misura almeno in cui ne oblitera il tratto congetturale e cancella la forma di postulato, e quindi la natura gratuita e arbitraria al massimo grado, dei suoi enunciati di fondo.

D'altronde, così facendo asserisce anche in questo caso **precisamente il contrario** dell'effettivo stato delle cose, mettendo di conseguenza capo ad un duplice ritratto capovolto e stravolto, e dunque irriconoscibile, della realtà dei fatti;

- per converso, a seguire in linea retta da questi primi esiti, Althusser finisce col trasformare un oggetto fabbricato – la sua personale spiegazione del problema, che **non è affatto** un ricalco fedele della scienza *ufficiale*: è anzi persino contraria a quest'ultima – in un fittizio dato di realtà, in uno stato delle cose surrettiziamente (id est, falsamente) autentico, come se fosse, *à l'envers*, un riflesso conforme della logica scientifica;

- infine, Althusser del resto mette ancora una volta *sottosopra* le cose quando fa della presunta forma ricorsiva della teoria – sia nella

scienza, sia in Marx, raddoppiando dunque il suo falso in un colpo solo – la cartina di tornasole della sua verità, della sua oggettività.

Il marxista parigino finisce col dare vita a questo multiplo mondo alla rovescia perché da un lato, isolandola all'interno della sua presunta conoscenza autoreferente, *fa l'apologia della scienza tout court*, magnificandone una presunta natura impersonale e avalutativa (neutrale, *super partes* ecc.), in realtà inesistente.

Dall'altro lato, finisce col vietare ogni virtuale, attuale o futura, messa in discussione del suo presunto status, qualunque analisi critica più sottile della sua *reale* natura interna e più intima. Poteva desiderare migliore alleato l'Occidente? A quanto sembra, non c'è miglior nemico di quello che senza saperlo è un tuo più fido partner (in una joint venture, tra l'altro, a lui ostile e di cui è la prima vittima).

► In ultimo, quasi al culmine di questo paesaggio surreale che avrebbe suscitato l'invidia del mago Atlante, l'intellettuale parigino ignora completamente e spazza letteralmente sotto il tappeto, facendolo sparire dalla scena, persino il caposaldo – formalmente imprescindibile e chiave di volta – dell'intera sua impresa filosofica e del suo marxismo.

Infatti, il reale ontologico (quel mondo esterno indipendente, a tutto anteriore, preesistente al soggetto, già dato, e via dicendo) che sin dall'inizio era stato posto come precondizione *assoluta* sia del MAST sia del Diamat, *finisce per non svolgere alcun ruolo* – a dispetto del suo status materiale e oggettivo anteposto, sbandierato però ai quattro venti come il *non plus ultra* di “**tutte** le tesi marxiste sulla conoscenza” – nell'accertamento e nel controllo delle teorie!

Le cosiddette “esperienze” di cui ha parlato Althusser (o vaglio delle dimostrazioni scientifiche da parte dei test sperimentali, nella vulgata), sono sempre rimaste solo occasioni «per la riflessione della teoria su se stessa e sul suo sviluppo interno»⁷⁴⁹, mai, dicesi **mai**, tassative cartine di tornasole in merito alla corrispondenza o meno di una data spiegazione dei fenomeni con l’universo fisico.

Quest’ultimo, per quanto ritenuto pietra miliare del materialismo filosofico althusseriano e spartiacque fondamentale rispetto ad ogni altra concezione del mondo (idealista, spiritualista ecc.), non è mai stato paradossalmente chiamato a svolgere *alcuna funzione* nella corroborazione o meno delle teorie da parte dell’esperienza ed è rimasto semplicemente a fare da sfondo inerte all’interpretazione della loro propria natura da parte di se stesse! Si poteva immaginare destino più gramo per l’Essere e il suo presunto primato ontologico?

D’altronde, questo ulteriore approdo surreale non è altro che l’ennesima manifestazione del più intimo carattere contraddittorio del pensiero althusseriano, dimidiato sin dall’inizio tra “principio d’esistenza” e originaria interpretazione della teoria come “criterio di se stessa”. Se una data spiegazione della natura viene considerata vera *a priori*, per quanto ciò sia inverosimile e persino *impossibile*, a che cosa avrebbe mai potuto servire il mondo *reale*? A niente ovviamente, e così è stato.

► Nondimeno, si giunge davvero all’apice di questa colossale serie di nozioni fuorvianti – strade che vanno dappertutto senza andare da nessuna parte, se non di nuovo nel loro dedalo senza via d’uscita alcuna –

⁷⁴⁹ L. Althusser, *Leggere il capitale*, cit., p. 63.

non appena si prende in considerazione l'immagine del pensiero matematico, vera e propria icona emblematica di un culto in apparenza laico, che Althusser ha propinato all'ignaro lettore del tempo, nonché ai marxisti che hanno avuto la ventura di seguirne la scia.

In effetti, mai ritratto più falso, fondamentale immaginario nello stretto *stesso senso* di Althusser – senza alcuna corrispondenza, cioè, con l'effettivo stato delle cose vigente nel seno più intimo della matematica reale – era mai stato tratteggiato della logica simbolica. Da questo punto di vista, *la sua descrizione delle cose combacia in pieno con i meccanismi di una spiegazione ideologica che non sa di trovarsi nell'ideologia e vi prospera!* Oltremodo paradossale (soprattutto se si pensa alle energie intellettuali spese dallo stesso marxista francese contro ogni ideologia), ma indubitabile, stando le cose come sappiamo, grazie a Reuben Hersh, che stanno.

Come si è visto, infatti, il filosofo parigino, con una sicumera degna di miglior causa, anche qui ha fabulato di una presunta logica matematica *senza aver cognizione alcuna dell'originale*, parlando più di una sua arbitraria rappresentazione delle cose che della matematica *reale*, quella fatta dagli **MM** di Hersh (di cui, in tutta evidenza, niente sapeva). Anche qui, in altre parole, Althusser ha venduto fumo (e intossicato di conseguenza chi l'ha respirato).

Oltretutto, bisogna tener ben presente alla mente anche il fatto che ad avviso del marxista parigino, come si è sopra documentato, “la medesima cosa” che veniva predicata della matematica “si poteva dire dei risultati di **ogni** scienza”, convinzione che estendeva in pratica la presunta logica

autosufficiente della prima a tutti i sistemi scientifici di conoscenza, trasformandola in un connotato tipico dell'intero sapere occidentale.

L'oggetto in questione è particolarmente dirimente perché come si è visto il filosofo parigino ha fatto precisamente della matematica – quella ovviamente di cui aveva nozione e che constava di cliché, non della stoffa autentica di cui era fatta – il vero e proprio archetipo del modo in cui la cosiddetta “pratica teorica” funzionava. *Quella* matematica è diventata così il paradigma esemplare del pensiero autoreferente, della conoscenza *vera a priori*, la fonte originaria che ha poi generato tutto il resto (compresa naturalmente la temibile *self-sealing logic* che si nutre persino delle proprie smentite e non è confutabile da alcunché: una sorta di *borderline* logica assolutista). Ecco perché rappresenta la vetta più alta dell'intera orografia concettuale althusseriana.

Il dato da tener presente è che Althusser non sapeva niente del fatto che i teoremi dipendono dagli assiomi e questi ultimi a loro volta sono tassativamente vincolati al rispetto del **prico** e non possono dunque essere ritenuti la fonte indubitabile di una dimostrazione matematica certa qualsiasi, tanto meno rigorosa (come invece si pretendeva). Gli assiomi sono infatti *assunzioni gratuite* dell'osservatore che come tali violano subito i primi principi di qualunque retto pensare, a partire precisamente dal **pr**, circostanza che li metamorfosa all'istante in enti in sé nulli dal punto di vista del significato.

Il filosofo francese ha invece rovesciato la frittata e ha fatto *à l'envers* dei teoremi una “verità” corroborata «da criteri puramente *interni*

alla pratica della dimostrazione matematica»⁷⁵⁰. Chiaramente, Althusser non sapeva quello di cui pure parlava con apparente grande sicurezza: discettava cioè, in sostanza, di cose di cui non aveva la minima idea. Di conseguenza ha asserito il falso. Per due volte per di più:

I) sia senza saperlo né esserne consapevole (il miglior soggetto, questo, per l'Occidente! Si assoggetta infatti da solo alla sua dipendenza cognitiva da condizioni al contorno che non conosce, ovvero nemmeno sospetta, e che per lui quindi sono invisibili e addirittura non esistono),

II) sia mettendo alla rovescia il mondo *reale* dei matematici in carne ed ossa (i famosi **MM**), nell'ennesimo capovolgimento dell'effettivo stato delle cose, spacciando di conseguenza per oro colato dei sistemi d'idee, *la logica simbolica per eccellenza dell'Occidente nella fattispecie*, viziati e messi in discussione invece dalla loro stessa natura di partenza, dalla stoffa di cui sono fatti i loro enunciati formali (gabellati viceversa come verità rivelate!).

Le cose nel loro insieme assumono del resto un aspetto oltremodo grottesco se si considera il fatto che Althusser ha poi dedotto dal suo ritratto apocrifo un analogo stile di pensiero in Marx, rendendo equivalente in pratica quest'ultimo alla *falsa logica* della sua matematica fabbricata e fuorviante, persino inesistente in ultima analisi.

Quando, deducendoli in linea retta dalle sue mistificazioni, ha enunciato i suoi paradossali aforismi – «È perché la teoria di Marx era “vera”, che ha potuto essere applicata con successo, e non già perché è stata applicata con successo che essa è vera»; «È la pratica teorica di Marx

⁷⁵⁰ Ibidem, p. 62.

ad essere il criterio della “verità” delle conoscenze prodotte da Marx»⁷⁵¹ –, il filosofo parigino ha di fatto prodotto un danno colossale a carico delle generazioni a venire (oltre ad aver fatto un torto colossale allo stesso Marx).

Non solo ha dato la stura ad una sequela di false piste, fuorviando il suo ignaro lettore e instradandolo per sentieri in cui si sarebbe smarrito senza poter più far ritorno, ma ha in prospettiva reso pressoché impossibile ogni futura analisi della società minimamente ispirata al pensiero più sofisticato del grande tedesco, rimasto sepolto sotto quella coltre di frodi e di epigrammi falsi.

Per non dire poi della scienza, la cui natura più intima – non quella di superficie, completamente fittizia, di cui soltanto si aveva notizia – è rimasta totalmente ignota ad Althusser. Al colmo del paradosso, anzi, per contro egli ha finito col fare l’apologia precisamente degli stereotipi che la occultavano, in un’apoteosi finale dell’impostura a detrimento nostro e della sua stessa impresa filosofica iniziale.

André Lichnerowicz

Nondimeno, tocchiamo senz’altro il fondo o per converso si scala la vetta massima del mondo surreale visto finora non appena si fa mente locale ad una circostanza finale e davvero conclusiva.



Oltre a tutte le cose documentate in precedenza, Althusser ignorava persino la presenza e il ruolo predominante del **PM** all’interno dello stesso pensiero matematico del Novecento. Il risvolto davvero sconcertante al

⁷⁵¹ Ibidem, pp. 62-63.

massimo grado della questione è dato qui dal fatto che il marxista parigino vi era entrato in contatto attraverso la persona di André Lichnerowicz, al tempo uno dei massimi rappresentanti del **PM** in Europa e nel mondo occidentale in generale⁷⁵².

Poiché lo conosceva bene⁷⁵³, pare incredibile che non avesse nozione alcuna dell'esistenza di quella tendenza iperurania nel seno della logica simbolica. Ma tant'è. Resta il fatto che Althusser avrebbe dovuto comprendere da subito, leggendo Lichnerowicz, gli approdi infausti insiti nella sua concezione (apocrifa) della matematica⁷⁵⁴.

Se questa avesse davvero avuto la natura additata e se nel suo seno l'avesse fatta da padrone il **PM** degli **MM**, ne sarebbero derivati effetti letali per il pensiero althusseriano nel suo complesso e per il suo marxismo. Saremmo andati ben oltre ogni insidia filosofica proiettata dall'idealismo, dalle dottrine spiritualiste, e così via, nel campo della lotta di classe.

Come infatti sappiamo, il **PM** suppone che l'universo delle idee matematiche sia un sistema connotato da una serie di particolari proprietà. Le seguenti in particolare:

- è infatti **(i)** un regno *trascendente*,
- ha natura **(ii.)** *ontologica*,

⁷⁵² Lichnerowicz già nei primi anni Sessanta era un platonista di ferro, ma le sue convinzioni possono essere viste in piena luce anche nel volume di A. Connes, A. Lichnerowicz, M. P. Schützenberger, *Triangle de pensée*, Odile Jacob, Paris, 2000. In merito a questa scuola francese di pensiero si vedano anche i miei *Le relazioni virtuose*, II, cit., pp. 732 e sgg.; *Il pensiero ermafrodita della scienza*, cit., pp. 48 e sgg.

⁷⁵³ Cfr. L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., pp. 127-129.

⁷⁵⁴ A tal proposito si veda il 14. Capitolo: *Piccolo supplemento. Althusser e il PM di Lichnerowicz*.

- consta di eteree (**iii.**) *verità eterne*,
- rappresenta (**iv.**) una *realtà oggettiva*,
- è fatto di un logos (**v.**) *senza tempo*,
- è la fonte del (**vi.**) *mondo fisico*,
- è di (**vii.**) *creazione divina*.

Anche se si prescinde dal plateale grappolo di contraddizioni e di dissimulazioni insito in questo set di enunciati⁷⁵⁵, cosa di cui d'altronde Althusser niente sapeva, resta il fatto che essi sono più che sufficienti per mandare in fumo *tanto* l'intera sua interpretazione della logica simbolica come "criterio di se stessa", *quanto* tutti i capisaldi più basilari del suo marxismo. In pratica, gli riducono in cenere tutto quanto e lo lasciano con una manciata di polvere.

► Prima di tutto infatti, il **PM** disegna un mondo di enti formali di specie sovrumana e di stirpe sovranaturale che consegna la matematica ai domini celesti di un artefice oltremondano responsabile della sua nascita (di qui la sua confessionale trascendenza).

► In secondo luogo, la trasforma in un universo simbolico imperituro esistente da sempre e immutabile, la cui natura esclude a priori qualunque suo inizio: la matematica è senza causa o ragion d'essere alcuna, come il creatore dalla cui infinita mente è emersa.

⁷⁵⁵ In merito cfr. *I castelli in aria della scienza*, cit., pp. 132-146. Inutile dire che soprattutto essi fanno sparire dalla scena il mondo *reale* delle matematiche descritto da Hersh e quindi finiscono col vietare al lettore ogni più precisa comprensione di quale vera stoffa consti l'opera professionale degli **MM**, dei professionisti o addetti ai lavori in carne e ossa che *fanno* la matematica e *le danno la sua forma attuale*! Anche questo viene cancellato, viene liquidata persino l'attività *esistente* più autentica, ma nota a pochi (a tutti coloro, cioè, che hanno letto e meditato Hersh), degli **MM**.

► In terzo luogo, date queste sue stimmate originarie, il regno formale del **PM** è anche di forma ontologica e costituisce quindi un sistema oggettivo di realtà, un dominio simbolico avente la stessa consistenza e la stessa identica esistenza tangibile della materia ordinaria di cui consta la natura.

► Infine, facendo fare un ultimo scatto al suo ciclo di sviluppo, per il **PM** lo stesso reale fisico, l'universo osservabile dei fenomeni naturali e dei fatti d'esperienza, si trasformano addirittura in un effetto materiale della stoffa trascendente di cui esso consta, fino a diventare in pratica una sua incarnazione sensibile nel mondo dell'esistenza.

Se questa è la carta d'identità del **PM**, Althusser non avrebbe mai potuto sottrarsi alle inevitabili conseguenze discendenti in linea retta da quello stato delle cose. Il **PM** in Occidente è sempre stato infatti il nucleo dominante della matematica ufficiale, l'icona per eccellenza e il rappresentante supremo di quest'ultima, la più grande ed emblematica personificazione del pensiero *self-sealing* imperante negli ambienti della conoscenza simbolica.

Il marxista parigino perciò non avrebbe mai potuto avere la logica ricorsiva della matematica ed espungere il **PM**, ammesso che ne avesse avuto contezza, dal regno di quest'ultima, semplicemente perché il **PM** faceva parte integrante della prima e rappresentava la sua anima più autentica, la massima incarnazione delle sue ambizioni originarie, e faceva dunque **tutt'uno** – un'unica cosa – con la *self-sealing logic* degli **MM**.

Quando dunque attribuisce quello che gli appariva come il connotato specifico della logica matematica – il carattere “vero” a priori della

conoscenza simbolica – ad “ogni scienza”, senza saperlo Althusser inocula nel pensiero scientifico complessivo l’intero set di proprietà del **PM**. Con quali conseguenze è facile immaginare:

- se è infatti identica al **PM**, come è nella natura delle cose, la natura della matematica (così come l’ha interpretata il filosofo francese), *e di conseguenza anche quella dell’intera ragione scientifica*, diventa **teologica** come la sua effettiva fonte;

- se coincide inoltre col **PM**, la conoscenza autoreferente di Althusser, valida tanto per la matematica quanto per “ogni scienza”, si trasforma anche in un sistema **eterno** di oggetti simbolici;

- per di più, poiché è uguale al **PM**, la matematica-scienza diviene anche un sistema **oggettivo** di realtà, un mondo materiale di forme simboliche;

- infine, il pensiero matematico-scientifico così connotato e con l’impronta del **PM** nella sua più intima natura, si trasforma pure nella causa prima da cui finisce per emergere persino il mondo fisico, l’intero essere di cui si fabulava nel marxismo althusseriano.

Questo fitto insieme di circostanze, come dovrebbe essere evidente, manda completamente in fumo e fa letteralmente tabula rasa di tutte le distinzioni che Althusser, per caratterizzare il suo marxismo e la sua apparente lettura *en matérialiste* di Marx, credeva di poter dedurre dal suo immaginario ritratto della logica simbolica come “criterio di se stessa”.

Se è oltremodo surreale che natura teologica e carattere immutabile della matematica siano apparse sulla scena come fondamenti di un sistema

marxista di pensiero, cosa dire allora di un **PM** di fattezze divine⁷⁵⁶ che metamorfosa se stesso in un dominio materiale di realtà fino a far nascere (in pratica dal nulla) financo un universo ontologico in cui gli uomini potranno poi scoprire le sue creature simboliche? Si poteva concepire qualcosa di più paradossale e assurdo per una presunta analisi marxista della conoscenza? Difficile davvero immaginarlo.

Munito di tutte le sue letali armi trascendenti, se fosse stato vero il **PM** – una sorta di Convitato di Pietra in abiti formali sin dall’inizio assiso alla tavola filosofica di Althusser – avrebbe finito col fagocitare **tutto intero** il suo castello in aria di enunciati “materialisti” e nella migliore delle ipotesi l’avrebbe metamorfosato in un sottoinsieme del suo dominio etereo, mentre nella peggiore l’avrebbe semplicemente dissolto nel nulla,

⁷⁵⁶ Inutile dire che il divino serviva ottimamente per occultare la vera natura della matematica, il suo essere un sistema arbitrario e gratuito di assiomi e teoremi, e della sua apparente logica ricorsiva, che a sua volta serviva per renderla tendenzialmente indipendente da alcunché, soprattutto dalla società del capitale e dal mdpc, la vera ragion d’essere storica della logica simbolica e della scienza nel suo insieme. Althusser ovviamente avrebbe dovuto comunque sapere che i teoremi possono essere considerati enunciati logicamente corretti solo a condizione di presupporre, a monte, l’esistenza di un dato set di assunzioni dell’osservatore (congetture o assiomi) accettati senza discussione alcuna e quindi in ultima analisi del tutto convenzionali. Come si potesse dedurre da tali premesse *gratuite* una conoscenza *vera*, solo il filosofo francese poteva saperlo, visto che da assunti arbitrari seguono **sempre e solo** conclusioni arbitrarie ovvero *antiscientifiche* (Paulos). Oltretutto, se fosse stata vera o verosimile la sua lettura delle cose Althusser non avrebbe fatto altro paradossalmente che ricalcare o clonare l’interpretazione di Russell e ridurre così la matematica ad una sola «sterminata tautologia» (Hersh), privando così la logica simbolica e di fatto l’intera scienza di ogni significato e facendo al contempo strame del loro presunto rigore! Da questo punto di vista, l’immagine della matematica e delle scienze disegnata da Althusser è Dorian Gray, mentre la realtà di entrambe è rappresentata dal ritratto. En passant, Althusser avrebbe assoggettato anche il pensiero di Marx e l’intero marxismo a questo infausto destino, nella misura almeno in cui trasformava o identificava il loro sistema d’idee con un presunto sistema scientifico di spiegazione del mondo. Come mai avrebbe potuto una tautologia, per quanto colossale, pretendere di poter spiegare il reale, solo il marxista parigino poteva saperlo. Probabilmente non si è nemmeno reso conto degli approdi oltremodo surreali e persino insensati della sua interpretazione, altrimenti l’avrebbe di sicuro rettificata.

nella natura sovrumana della sua a prima vista onnipotente logica simbolica.

L'effettivo stato delle cose, senza che Althusser, per l'ennesima e ultima volta, lo sapesse o se ne rendesse conto, avrebbe fatto completa piazza pulita di tutte le sue tesi, del suo intero set di categorie, mandando definitivamente in rovina la sua impresa. E il bello è che le cose sarebbero andate così e avrebbero preso comunque questa piega, indipendentemente da qualunque altra circostanza, giacché il marxista parigino, anche se avesse avuto cognizione del **PM**, non avrebbe in alcun modo potuto far fronte alla sua natura. Per la semplice ragione che di fatto l'aveva **già incorporato** nel suo pensiero d'insieme tramite la conoscenza "criterio di se stessa". Ma non è ancora finita.

Da tale suo iniziale e basilare presupposto, visto che non si distingue dalla stoffa di cui è fatto il **PM**, discende in linea retta anche un altro letale effetto per l'intera interpretazione althusseriana, sia per quanto riguarda la sua analisi della matematica, sia soprattutto per la sua personale variante del marxismo.

Se veder discendere addirittura il sostrato ontologico del mondo da una fonte teologica sarebbe probabilmente parso ad Althusser – a dispetto del fatto che nasceva *dal seno stesso* dei suoi postulati – inconcepibile e scioccante, cosa avrebbe mai detto questi se avesse dovuto constatare cosa inevitabilmente seguiva dal dichiarato carattere *eterno* della logica simbolica?

Se le matematiche avessero effettivamente avuto una natura senza tempo e fossero state identiche ad un immutabile sistema d'idee,

paradossalmente non avrebbero avuto esistenza alcuna. Se fossero state eterne, in altre parole, non sarebbero **mai** esistite. Anzi, non sarebbero *nemmeno* nate, né avrebbero in alcun modo potuto vedere la luce. Di conseguenza, tutto il loro castello in aria di presunte proprietà sovrumane sarebbe svanito nel nulla. Paradossale al massimo grado, ma inevitabile, dato il contesto.

Inutile dire che così sarebbe sparita anche ogni conoscenza ricorsiva e pure la matematica tutta intera, e con quest'ultima persino tutta la scienza nel suo insieme, l'intero universo del sapere umano (cosa che *en passant* avrebbe determinato il dissolvimento preliminare e preventivo, *à l'avance*, prima ancora che potesse in qualche modo formarsi, di ogni e qualsiasi futuro Diamat!).

Naturalmente, gli **MM** e la comunità scientifica occidentale nel suo insieme non avevano alcuna ragione di darsi pensiero di tale stato virtuale delle cose. Sapevano infatti benissimo di poter contare su due pilastri basilari. Cioè a dire:

(i.) sia sulla fondamentale *love* della corporazione accademica, che tramite il suo formidabile sistema internazionale degli atenei ha saldamente in pugno, *worldwide*, la situazione complessiva e ne monitora costantemente il polso perché batta sempre con lo stesso ritmo,

(ii.) sia sull'indiscusso monopolio della formazione, della informazione e comunicazione/divulgazione scientifica, cosa che consentiva e consente loro di godere di un'attiva protezione pressoché illimitata, *rund um die Hur* (silenzio perpetuo pressoché garantito su tutte le contraddizioni e i numerosi nonsense dell'onorata professione!).

Ben diversa avrebbe dovuto essere invece la reazione di Althusser, se questi ovviamente avesse avuto una qualche cognizione dell'effettivo, e incombente, stato delle cose. Gli effetti che prendevano corpo dentro la mate-scienza ed emergevano, prepotenti, dal suo interno avrebbero infatti reso impossibile l'esistenza e comunque ridotto in polvere **(I)** tanto qualsivoglia essere (presupposto e indipendente oppure no, ontologico o meno), **(II)** quanto qualunque freccia del tempo, qualsiasi divenire storico e quindi anche il MAST.

Di fatto, tramite la logica circolare della “pratica teorica”, quella che era “criterio di se stessa”, Althusser avrebbe visto svanire tra le sue stesse mani – a motivo delle sue stesse categorie, non in ragione d'altro, di cause esterne e/o estranee alla sua analisi – i due pillar di cui constava la sua interpretazione marxista del mondo: Diamat e MAST, entrambi dissoltisi come nebbia al sole a seguito di quanto sopra documentato⁷⁵⁷.

Se il filosofo francese ha potuto vivere in una sorta di regno stregato o congelato in cui tutto all'apparenza rimaneva com'era e niente accadeva, e illudersi nel contempo di poter continuare la sua analisi, a tutto indifferente, è perché non ha mai avuto alcuna idea delle letali conseguenze che scaturivano da una scienza e da una logica simbolica di cui in pratica non sapeva nulla – un esito quest'ultimo, oltre che della sua

⁷⁵⁷ D'altronde, questi approdi surreali erano già *insiti* del resto nel carattere a prima vista anteposto del famoso “ciò che è”, dell'immaginario principio d'oggettività da cui l'intellettuale francese ha preso le mosse sin dall'inizio. Anche questo apparente sostrato materiale era stato infatti pensato da Althusser, sulla scia dei classici, come *da sempre* esistente in guisa di indubitabile premessa reale della conoscenza. Inutile dire che è sempre stato un'assunzione gratuita e perciò arbitraria della mente soggettiva e in quanto tale destituito d'ogni fondamento, precisamente **il contrario** di quanto invece si credeva: rappresentare esso la ragion d'essere dell'intera conoscenza e del mondo.

cultura personale, anche degli stereotipi che ne avevano mediato la comprensione, vietandogliela.

Insomma, mentre tutto intorno gli scompariva alla vista e gli si dissolveva in piena luce davanti agli occhi, Althusser ha potuto credere al contrario che niente di tutto questo succedesse perché tutta la sua forma mentis pregressa, marxista e no, filosofica e no, gli alzava contro un divieto formidabile, rendendogli impossibile capire gli eventi, potenziali e reali, che emergevano dal seno stesso più intimo dei suoi segnava di fondo, dall'interno del suo marxismo e da quella mate-scienza che pensava di conoscere e la cui natura più segreta invece ignorava.

L'intero quadro della situazione d'altra parte si inasprisce fino all'inverosimile non appena si fa mente locale ad un'altra circostanza ancora. Come si è visto, infatti, Althusser ha reso **equivalente** alla presunta natura della logica simbolica lo stesso *modus cognoscendi* di Marx, equiparando la sua concezione alla *self-sealing logic* della teologia. Ne ha fatto in pratica un clone di quest'ultima nell'ambito dell'analisi della società del capitale, senza rendersi minimamente conto anche in questo caso delle letali conseguenze che discendevano da questa apocrifia parentela di sangue, spinta fino all'identità dei due stili di pensiero.

Le cose assumono del resto un aspetto oltremodo grottesco se si pensa al fatto che il filosofo francese ha dedotto questa sua immaginaria e in definitiva artefatta corrispondenza uno a uno dalla *falsa logica* della sua matematica fabbricata e fuorviante, raddoppiando in tal modo la mistificazione in causa.

Oltretutto, passando sotto silenzio il **PM**, e molto probabilmente senza averne alcuna cognizione, Althusser ha ignorato (e così lo ha taciuto pure all'ignaro lettore) anche il fatto che lo stesso **PM** è la forma pseudo-scientifica che prende la fede nell'ambito delle matematiche, all'interno del pensiero simbolico dominante in Occidente e ormai nel mondo, nel mentre naturalmente la scienza *ufficiale* contestualmente proclama anche la natura laica e persino, a volte, atea dei propri sistemi di conoscenza, in osservanza ovviamente della *love* che ne caratterizza il *modus operandi* odierno.

Per potersi orientare a ragion veduta in tale labirinto, conviene disegnare una breve sintesi di questi numerosi depistaggi e omissioni:

► in primo luogo, senza rendersi conto di quello che stava facendo, tramite la *self-sealing logic* Althusser ha assimilato i processi di conoscenza di Marx al *modus operandi* della teologia, con tutto quello che ne consegue;

► in secondo luogo, Althusser è approdato a tali risultati surreali sulla base di una sua preliminare lettura stereotipa della logica matematica, del tutto falsa, andando incontro così a due fuorvianti esiti in uno;

► in terzo luogo, il filosofo francese contestualmente ha potuto farlo perché non ha mai avuto alcuna idea dell'effettiva natura più intima della logica simbolica e ne ha sempre dipinto un ritratto ideologico(=non corrispondente al reale stato delle cose, che gli è rimasto ignoto e non è quindi stato minimamente preso in considerazione, e di conseguenza nemmeno è stato mai portato a conoscenza dell'ignaro lettore);

► in quarto luogo, ignorando persino l'esistenza del **PM**, l'intellettuale parigino ha reso impossibile far capire ai suoi interlocutori, specialmente ai marxisti, di qua e di là dell'Atlantico, **sia** la più intima natura teologica del **PM**, la sua derivazione da immaginarie altezze celesti, **sia** soprattutto le funzioni che la presunta nascita divina di quest'ultimo svolgeva poi, e svolge a tutt'oggi, all'interno della scienza nel suo insieme (a dispetto del fatto che tale fonte possa sembrare subito entrare in conflitto, e parere a prima vista incompatibile, col supposto carattere secolare della conoscenza scientifica).

D'altronde, anche se si prescindesse da questa serie di effetti collaterali, letali per il suo marxismo e anche naturalmente per ogni analisi del mondo reale, tanto dentro la scienza quanto in società, si può facilmente immaginare che cosa sarebbe successo al pensiero di Marx se veramente fosse stato un ricalco della forma mentis matematica (della conoscenza ricorsiva nell'accezione di Althusser) *e di conseguenza* del **PM**, come apertamente si sosteneva da parte del filosofo francese.

Se veramente la conoscenza che si sviluppava interamente nel pensiero⁷⁵⁸ fosse stata una *emulazione* della logica simbolica, l'intero e temibile set di caratteristiche del **PM** si sarebbe trasferito per intero al suo interno, colonizzandolo: vale a dire, facendone una copia pressoché perfetta della propria natura, annullando per la via ovviamente lo stesso pensiero di Marx e sostituendolo con le sue proprietà.

Althusser nemmeno si è reso conto di aver virtualmente trasformato Marx in una sorta di agente del **PM** – e quindi della comunità scientifica occidentale – nell'ambito dell'analisi del mdpc e dell'interpretazione della realtà e del mondo e del capitale. Non poteva ovviamente farlo perché non aveva alcuna idea delle reali condizioni al contorno che incombevano sulla sua interpretazione, ma questo è quello che sarebbe di sicuro avvenuto se veramente le cose fossero state come egli supposeva stessero.

Nondimeno, al di là persino di queste risultanze, avverse comunque in linea di principio alle sofisticate analisi di Marx, resta il fatto che Althusser ha comunque disegnato una serie di ritratti completamente falsi e falsanti delle cose – sia della scienza, sia della matematica, sia di Marx, sia di conseguenza della natura e della società – che hanno reso impossibile capire gli oggetti che avrebbero voluto invece spiegare. Un approdo *à l'envers* quest'ultimo di sicuro paradossale e persino grottesco per molti versi, ma non meno vero.

Se il conto più salato di tutti questi depistaggi l'ha certamente pagato l'ignaro lettore, a cui è stata vietata ogni comprensione di alcunché (e quest'ultimo è stato per di più poi instradato verso nuovi *quai des brumes*),

⁷⁵⁸ Cfr. L. Althusser, *Leggere il capitale*, cit., pp. 41-44, pp. 47-50, pp. 56-58, pp. 68-70, pp. 93-96.

l'effetto fuorviante maggiore, superiore forse persino a quelli repertati finora, viene forse distillato da un'altra letale conseguenza emergente da tutte le constatazioni precedenti (e anche questa è da attribuire interamente ad Althusser, nonché ai suoi epigoni odierni: entrambi d'altra parte la condividono con tutto il marxismo storico, di cui costituiscono una variante).

Si tratta in effetti della potente *mistificazione* della scienza che discende in linea retta dal **PM**, e di conseguenza dalla presunta conoscenza "criterio di se stessa" di Althusser, trasferita automaticamente come si è visto dalle matematiche all'intero sapere scientifico. Se questo transfert fosse davvero stato possibile e fosse divenuto realtà, la soprastante impostura avrebbe raggiunto il suo apice.

Se infatti la conoscenza autoreferente fosse veramente stata la cifra per eccellenza della scienza nel suo insieme, quest'ultima avrebbe potuto vantare adesso aggiuntivi titoli nobiliari di rango per il suo già più che blasonato status, giacché ora avrebbe potuto fregiarsi anche della sua indipendenza *da alcunché*, garantita dalla sua autosufficiente logica ricorsiva di provenienza addirittura celeste e soprannaturale, senza alcun rapporto addirittura col divenire del tempo, con la successione, continua o discontinua, delle epoche storiche, la realtà secolare del mondo e gli uomini.

Poco importava e poco ancora oggi importa agli **MM** fautori del **PM** in particolare e agli uomini di scienza in generale, il fatto che il trascendente e il divino non potessero, né possano di fatto, avere alcun commercio col mondo secolare della nostra esperienza e non fossero (non

siano) in grado dunque, in alcun modo, di avere alcunché di fisico, ancor meno di materiale nel senso della natura di cui si fa ordinariamente esperienza.

Giusto per capire fino in fondo la potenza della sofisticata mediazione sopra additata, basti pensare al fatto che persino se rinunciasse alle sue presunte origini oltremondane e si dichiarasse pienamente laica (come in effetti fa attraverso la sua innata *love*), la ragione ricorsiva divenuta la chiave di volta del pensiero scientifico isolerebbe quest'ultimo all'interno dei suoi domini di conoscenza e trancerebbe seccamente ogni e qualsivoglia suo legame con la formazione del mdpc e con la società del capitale. Non solo.

Sigillata all'interno dei propri sistemi circolari (*spiraliformi*) di conoscenza, la scienza avrebbe potuto prendere le distanze e persino ignorare le frodi, il falso conclamato e ripetuto, il crimine endemico, il segreto elevato a sistema, le sue pluridecennali funzioni al servizio del potere, e così via, emergenti periodicamente dal suo foro più intimo e continuamente ricorrenti ancora oggi.

Catafratta in quel suo comodo e funzionale, per quanto fittizio, status aristocratico e *super partes*, la scienza avrebbe potuto stigmatizzare e liquidare quei fatti documentati come meri incidenti di percorso o epifenomeni di superficie attribuibili a cause contingenti, senza alcun rapporto, se non estrinseco e accidentale, con la sua natura più autentica, nemmeno lontanamente sfiorata da quei dati di fatto. La scienza, diceva infatti Boncinelli, riassumendo in un suo epigramma di sintesi la posta in gioco dell'affare, o è neutrale o non è. *Tertium non datur.*

D'altronde, risultati simili e complementari rispetto ai precedenti la scienza riusciva e riesce ancora oggi ad ottenerli mediante il mito della conoscenza oggettiva, in cui la comprensione della natura veniva e viene presentata come una spiegazione (un riflesso, per dirla coi classici) delle grandi leggi dell'universo fisico e addirittura dell'essere in sé (legittimata, dunque, anche dall'ontologia).

La scienza ufficiale, quella incarnata dagli stereotipi sposati in genere da tutti quanti, di sicuro dai marxisti, tramite la logica eclettica degli addetti ai lavori, tiene naturalmente insieme e a propria portata di mano tutte le opzioni disponibili – pensiero ricorsivo, tendenze teologiche, conoscenza oggettiva e quant'altro serva all'uopo – e di norma le usa disinvoltamente, in barba ad ogni etica professionale, alternandole sistematicamente, come un vero *bricoleur* versato in tale arte, a tutela del proprio status.

Alla luce di questo sorprendente complesso di alternative (tutte all'opera del resto, allo stesso tempo, dentro la scienza), impressionante per il vasto ventaglio di effetti che è in grado di secernere dalla sua natura e di proiettare all'interno della società, si dovrebbero comprendere meglio i danni provocati da Althusser – sulla scia del resto, è bene non dimenticarlo, del marxismo storico – col suo mito della conoscenza “criterio di se stessa” e la sua apocrifa lettura della logica matematica, trasformata per di più nella logica di tutta la scienza.

Se quest'ultima fosse infatti realmente stata quel regno ricorsivo della conoscenza che il filosofo parigino ci ha presentato (regno trasformato nel suo laboratorio alchemico anche in “marxismo

scientifico”, “scienza marxista”, et similia) – e nel farlo ha tra l’altro assecondato le tendenze più interessate della stessa scienza, accodandosi dunque a quest’ultima e seguendone convinto la scia –, sarebbe divenuta *impossibile* ogni sua analisi alternativa o controcorrente e ci sarebbe stata *vietata* ogni messa in discussione della sua natura. *In saecula saeculorum*.

Si dovrebbe ora forse comprendere ancor meglio cosa veramente designasse e quali più reconditi, avvelenati significati ospitasse al proprio interno il famoso “principio d’esistenza” di Althusser, senza che questi del resto, more solito, se ne rendesse conto. D’altro canto, la cosa emerge di nuovo alla luce del sole e diventa forse ancora più evidente non appena il filosofo francese indirizza i suoi strali verso quello che lui chiama «il mito dell’origine», un oggetto da considerare «*a priori* sospetto»⁷⁵⁹ e quindi da liquidare.

La polemica contro questa nozione cruciale aveva naturalmente come suo bersaglio sia Hegel sia paradossalmente la teologia occidentale, in quanto ad Althusser sembrava che entrambi, idealismo e confessione cristiana insieme, non facessero altro che coltivare un’ideologia, un rapporto immaginario, cioè, dell’umanità con un atavico grembo unitario e indiviso da cui sarebbe poi emersa, magicamente, ogni cosa, e il reale (mondo o pensiero) non fosse altro che un effetto di quella remota causa primeva⁷⁶⁰. Creazionista o meno, una simile spiegazione dal suo punto di vista non poteva che essere eliminata.

⁷⁵⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 66-70.

⁷⁶⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 66-67.

Il problema, eminente in questo contesto, è dato dal fatto che il marxista parigino ignora totalmente che cosa realmente significhi cancellare la ragion d'essere delle cose e considerarla alla stregua di una chimerica narrazione di lui liberarsi quanto prima. Se tale intento era funzionale al presunto “materialismo” insito nel cosiddetto “primato di ciò che è”, nondimeno la pretesa althusseriana è da subito anche una conclamata violazione del **pr**s e una conseguente (id est, gratuita) apologia della logica *ex post*, del mondo presupposto e dato per scontato, dell'esistenza persino eterna della natura e della presunta realtà oggettiva (anche sociale ovviamente).

Se la prima infrazione genera dal proprio seno più intimo tutti i paradossi e gli approdi surreali che ci sono noti, il secondo aspetto della questione da parte sua finisce con l'inasprire soltanto l'intero quadro soprastante. Applicata infatti alla società l'intenzione del marxista francese:

- (i) sia legittima le **FF** del capitale e le rende inspiegabili, in quanto
prive di causa,
- (ii) sia azzera il duplice livello di realtà tipico del mondo
capitalistico,
- (iii) sia rende impossibile all'ignaro lettore capire la logica *ex post* dell'intelletto societario nell'epoca del capitale spiegata
per la prima volta *solo da Marx*,
- (iv) sia cancella la cruciale distinzione marxiana tra soggetto e
funzionario del capitale,

(v) sia soprattutto liquida *ogni comprensione* delle specifiche e altamente sofisticate origini storiche del mdpc dagli originali e discontinui processi innescati a suo tempo dalla **sussunzione** e conclusisi con l'emergere finale della società contemporanea dalla sua storia pregressa
(un concetto *dirimente*, quello di **sussunzione**, completamente ignorato da Althusser, sulle orme del resto, di nuovo, del marxismo storico, anche di quello attuale).

Piccolo scolio

Inutile dire che nella fattispecie in pratica è stato cancellato l'intero nucleo più sofisticato del pensiero più originale di Marx, indispensabile per ogni analisi non stereotipa o minimamente innovativa della società capitalistica, in grado di distinguersi nettamente da tutte le impostazioni rivali e in primo luogo, naturalmente, dal sapere dominante. Stando così le cose, si può facilmente immaginare quali danni ancora provochino le varie SAL patrocinate da quello che rimane del marxismo accademico (quello nato e cresciuto, contro natura, dentro il sistema degli atenei dell'Occidente e da quest'ultimo tenuto in vita solo perché facesse più guasti possibile).

In un certo senso, di nuovo *contro* le sue intenzioni originarie, ma *coerentemente* coi suoi presupposti, Althusser è diventato senza volerlo una sorta di Lord Kelvin del marxismo, mettendo così capo agli stessi approdi surreali di William Thomson. Se infatti il fisico inglese sosteneva

che si conosce solo ciò che si può misurare (enunciato che a sua volta secerneva dal proprio seno anche l'idea che niente esista se non ciò che si può calcolare), Althusser ha finito col far pensare ai marxisti che esistesse solo il reale tangibile, trasformato per di più in un mondo indipendente e oggettivo (e in società e in natura queste presunte proprietà nemmeno possono esistere).

Tuttavia, mentre Lord Kelvin si serviva dei suoi argomenti per scongiurare e persino vietare ogni eventuale messa in discussione dei presupposti della scienza dell'epoca, in primis la presunta identità di natura tra fenomeni e realtà fisica, e proteggere così il suo status societario privilegiato⁷⁶¹, Althusser ha finito col mettere capo ad effetti opposti.

Rendendo identico il reale sociale a ciò che esiste, ha infatti reso impossibile poter distinguere i due livelli e differenziare quindi ciò che appare nell'esperienza ordinaria dal motore più interno che le dà i natali e ne preforma i connotati visibili o additabili in dati stati di cose. La sua tesi di materialità, in altre parole, è la madre originaria di tutta la prole successiva nata da quel grembo: *conosciamo solo i fenomeni*, una vera e propria pugnalata quest'ultima alle spalle del povero Marx⁷⁶².

Per il grande tedesco era infatti tassativo e non negoziabile *distinguere* sempre in società il capitale dalle **FF** in cui esso si presenta all'intelletto dei soggetti sociali. Altrimenti, aggiunge Marx, che bisogno

⁷⁶¹ Per una documentazione in merito si veda F. Soldani, *Il pensiero ermafrodita della scienza*, cit., pp. 63-65, pp. 86-87.

⁷⁶² Alle spalle di Althusser c'è comunque Engels, il vero maestro e capostipite classico di tutti quanti.

ci sarebbe di una scienza⁷⁶³? «Ogni scienza sarebbe superflua», ci fa sapere Marx, «se l'essenza delle cose e la loro forma fenomenica direttamente coincidessero»⁷⁶⁴.

Althusser per contro ha reso letteralmente *impossibile* pensare tale demarcazione tramite il suo PRIMA, nel mentre allo stesso tempo presumeva di poter dedurre quest'ultimo direttamente dallo stesso Marx. Evidentemente anche i filosofi hanno un loro sottile senso dell'umorismo (grottesco nella fattispecie). In pratica, il filosofo francese ha creduto di poter enunciare una tesi d'oggettività (che con la scienza *reale* tra l'altro niente aveva a che fare, ma molto invece con gli stereotipi sposati da Althusser sin dall'inizio) mediante un argomento che *avversava* l'impostazione materialistica di Marx.

Il distinguo in questione è del resto dirimente e non può essere in alcun modo ignorato. In caso contrario, infatti, diverrebbe impossibile poter enunciare qualsiasi differenza tra motore interno e mondo di superficie, tra **FF** e loro causa *causarum*, tra apparenza e sua ragion d'essere, tra fenomeni osservabili e loro fonte più profonda, tra soggetto sociale e funzionario del capitale, tra valore-plusvalore e sue forme di manifestazione, tra causa dell'esistenza delle classi e rapporti di potere tra gli individui societari, e via di questo passo (oltretutto il rispetto del **prs** non è negoziabile nei sistemi di conoscenza odierni). Precisamente ciò che Althusser ha vietato di poter fare con la sua tesi.

⁷⁶³ Cfr. Marx-Engels, *Lettere sul Capitale*, Laterza, Bari, 1971, p. 78.

⁷⁶⁴ K. Marx, *Il capitale*, III, cit., p. 1099.

Oltretutto, giusto per capire il danno fatto dal filosofo parigino col suo paradossale postulato, le **FF** secernono multiformi schermi di fumo dal loro seno con lo scopo di dissimulare l'effettivo stato delle cose dominante in società e il potere del capitale, e a maggior ragione dunque debbono essere riportate alla loro fonte per poter essere comprese e intendere appieno di quale stoffa consistano le diverse mistificazioni distillate dalla loro natura a tutela del mdpc. Una strada questa nuovamente sbarrata dal principio althusseriano, con conseguenti nuovi danni, in prospettiva, a nostro solo detrimento (a discapito cioè di ogni alternativa spiegazione della società del capitale, nettamente distinta da tutta la tradizione precedente).

Prescindiamo pure da questi ulteriori infausti approdi, letali per un'interpretazione originale e inedita del mdpc e della società del capitale, per una piena comprensione della loro natura e dei fenomeni che prendono forma e si sviluppano al loro interno. Tutto ciò è senz'altro oltremodo paradossale per un marxista e un comunista come Althusser, ma non meno certo (stando le cose come sappiamo che stanno).

Il fatto è che comunque nel caso della scienza l'avversione althusseriana per le origini, intenzionata a farne tabula rasa ed eliminarle così dalla scena⁷⁶⁵, non fa altro che corroborare ulteriormente l'apparente logica ricorsiva del sapere scientifico, facendo sparire una volta per tutte dal novero delle cose osservabili e degne di analisi la crux relativa al fondamento della cosiddetta conoscenza disinteressata e avalutativa,

⁷⁶⁵ Cfr. L. Althusser, *Freud e Lacan*, cit., pp. 139-142.

oggettiva ut sic. Inutile dire che così facendo non si fa altro che renderla virtualmente indiscutibile e persino da non più discutere, regalando all'Occidente un altro insperato assist.

In un certo senso, paradossalmente Althusser e il **PM**, e suo tramite l'intera scienza, finiscono col convergere, in una profana alleanza tra soggetti avversi, su fini che erano profondamente ostili a ogni MAST e ogni Diamat, e tendevano alla liquidazione definitiva, in ultima analisi dell'intera impresa dell'intellettuale francese. Quest'ultimo, in altre parole, ha finito con lo scavarsi la sua fossa filosofica con le proprie mani, nuovamente senza saperlo⁷⁶⁶.

14. Piccolo supplemento. Althusser e il **PM** di Lichnerowicz

Nella conferenza del 27 febbraio 1965 davanti alla Società francese di filosofia, testo che Althusser conosceva bene perché è proprio lui a menzionarlo⁷⁶⁷, Lichnerowicz aveva già al tempo esposto il suo punto di vista al marxista parigino e questi, in pratica, l'aveva avuto subito sotto gli occhi.

⁷⁶⁶ Tale esito, e lo stato delle cose che ne segue, è un'incarnazione vivente di quanto paradossalmente Althusser sapeva benissimo e ci aveva fatto sapere sin dal 1978: l'astuzia della borghesia infatti «consiste nell'assicurarsi la propria dominazione tramite gli altri» (*Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, cit., p. 105) e in particolare mediante gli stessi soggetti sociali che dovrebbero esserle avversi e lottare contro il suo potere! Mutatis mutandis, questo è quello che accade tanto nei sistemi di pensiero quanto in società. Di sicuro è successo anche col filosofo parigino, in particolare ovviamente per quanto riguarda la conoscenza. La scienza reale e l'ideologia del capitale l'hanno infatti usato come comodo corpo ospite per assoggettare il suo marxismo e la sua analisi del mdpc, senza che nessuno dei due lo sapesse, agli interessi di lungo periodo di entrambe.

⁷⁶⁷ Cfr. id., *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., pp. 128-129.

●In primo luogo, nella sua prolusione⁷⁶⁸ il cattedratico del *Collège de France* aveva infatti chiarito al colto e all'inclita, *d'emblée*, che la matematica doveva essere intesa, innanzitutto, come «un libero gioco della mente»⁷⁶⁹ del matematico, come un'attività dunque tanto del tutto «autonoma»⁷⁷⁰ (nonché «il più delle volte gratuita»)⁷⁷¹ dei famosi **MM** di Hersh, quanto «completamente distinta»⁷⁷² dal mondo fisico.

●Intesa in questo senso, in secondo luogo, la matematica rappresentava quindi una sorta di «organismo vivente»⁷⁷³ dotato di una sua «logica privilegiata»⁷⁷⁴ che lo faceva vivere nella sfera rarefatta di «un universo *mistico*»⁷⁷⁵, o «mondo mentale»⁷⁷⁶, in cui essa si sviluppava e prosperava in modo «dipendente soltanto dai suoi propri vincoli»⁷⁷⁷ più intimi e da nient'altro.

●In terzo luogo, chiusa all'interno di tale suo dominio e concepita come «pura teoria»⁷⁷⁸, la matematica si configurava quindi come una disciplina in continua evoluzione, connotata da «un divenire necessario, imprevedibile e inesauribile»⁷⁷⁹, in quanto animata e spinta in avanti

⁷⁶⁸ Cfr. A. Lichnerowicz, *L'activité mathématique et son rôle dans notre conception du monde* (d'ora in poi: *L'activité mathématique*), consultabile in rete.

⁷⁶⁹ Cfr. ibidem, pp. 12-15, p. 26.

⁷⁷⁰ Ibidem, p. 13.

⁷⁷¹ Ibidem, p. 2.

⁷⁷² Ibidem, p. 27.

⁷⁷³ Ibidem, p. 18.

⁷⁷⁴ Ibidem, p. 12.

⁷⁷⁵ Ibidem, p. 26; corsivo mio.

⁷⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷⁷ Ibidem, p. 13.

⁷⁷⁸ Ibidem, p. 11.

⁷⁷⁹ Ibidem, p. 1, p. 12.

esclusivamente dalla propria indipendente logica interna, perennemente *in progress*.

●Stando così le cose, in quarto luogo, la stessa esistenza e lo scopo del sapere matematico non avevano niente a che vedere con l'interpretazione dei fenomeni. «Il fine della matematica», ci fa sapere Lichnerowicz (rendendolo noto anche ad Althusser), «non è affatto la sua applicazione al concreto, non è quello di fornire alla conoscenza del mondo sensibile degli strumenti di pensiero»⁷⁸⁰ di tipo formale atti a spiegare il reale. All'inverso: «Una nozione matematica deve prima di tutto giustificarsi davanti alle sue consorelle prima di acquisire pieno diritto di cittadinanza»⁷⁸¹ nel loro regno simbolico.

●A seguire da tutto quanto precede, in quinto luogo, quando il matematico dà corso al «libero gioco della sua immaginazione» e alla «ricchezza creatrice della sua mente»⁷⁸², egli dà i natali alle sue creature simboliche e si comporta nei loro confronti, alla lettera, come una sorta di «Dio padre»⁷⁸³, dando poi un nome specifico alle forme matematiche create via via che le incontra per strada in quel rarefatto «universo in cui gli enti matematici esistono e di cui egli s'interessa»⁷⁸⁴.

●In sesto luogo, armata di tutte queste sue proprietà, munita oltre che di tutti i suoi precedenti attributi, anche di una sedicente origine divina

⁷⁸⁰ Ibidem, p. 13.

⁷⁸¹ Ibidem.

⁷⁸² I passi citati ibidem, p. 15.

⁷⁸³ Ibidem, p. 19.

⁷⁸⁴ Ibidem, p. 14.

(ottenuta, è vero, equiparando il matematico al Creatore, in una sorta di *creatio ex nihilo* simbolica, per di più in apparenti vesti laiche!), la matematica è connotata anche dal fatto di essere «radicalmente non-ontologica, radicalmente inadatta a parlare di ontologia»⁷⁸⁵: «La matematica ha un *carattere radicalmente non-ontologico*, o se si preferisce essa mette l'ontologia tra parentesi e se ne disinteressa»⁷⁸⁶. A prima vista, lo fa perché si trova in uno stato di permanente divenire e di fatto «non si può dire mai completa: deve essere al contrario costantemente elaborata per poter apportare dei significati matematici nuovi»⁷⁸⁷.

●D'altronde, in settimo luogo, benché sia questo formalmente il motivo della sua apparente denegazione ontologica, v'è in realtà un'altra ragione più profonda alla radice di tale sua caratteristica. Infatti, se «i dati sperimentali possono, in una certa misura, suggerire quali strutture matematiche conviene introdurre o mettere da parte» nella spiegazione della natura, e persino «assicurare in modo cogente il controllo finale»⁷⁸⁸ di dette strutture, resta il fatto che non sono essi la fonte di queste ultime. Ergo: «Non è da quei dati che dipende in ultima istanza l'apparizione di una nuova teoria»⁷⁸⁹. Questa nasce invece solo «dal libero gioco della mente del matematico»⁷⁹⁰ e da *nessun'altra causa*.

⁷⁸⁵ Ibidem, p. 1.

⁷⁸⁶ Ibidem, p. 11.

⁷⁸⁷ Ibidem, p. 1.

⁷⁸⁸ I passi citati ibidem, p. 15.

⁷⁸⁹ Ibidem.

⁷⁹⁰ Ibidem, p. 26.

► Da questo punto di vista, la natura non-ontologica della matematica assume contorni meglio definiti (anche se ovviamente non meno surreali). Ora infatti tale sua proprietà la libera da ogni vincolo dovuto all'esperienza, la emancipa dai test e dai fatti sperimentali («Solo lo sperimentatore è ontologico»⁷⁹¹ ed è «il fisico in azione, il grande fisico teorico»⁷⁹², che «ha torto»⁷⁹³ rispetto ai fatti), e costituisce precisamente ciò che la rende così potente: «La matematica deriva la sua potenza dal suo carattere non-ontologico»⁷⁹⁴, precisamente dalla sua «necessaria ascesi»⁷⁹⁵. Ottiene questo effetto proprio perché non è vincolata al mondo reale ed è perciò in grado di produrre sistemi simbolici sempre più complessi e possenti (in continua evoluzione tra l'altro).

A sua volta, d'altra parte, questo suo essenziale connotato era già insito nel fatto che la matematica, lo si è visto, ci era stata presentata come una sfera di pensiero “completamente distinta” dalla realtà fisica e senza alcun terreno in comune con quest'ultima. Chiusa nella sua apparente autoreferenza simbolica e nella sua presunta “creazione autonoma” di enti matematici in proliferazione⁷⁹⁶, la “logica privilegiata” del presunto “libero gioco della mente” tipico degli **MM** poteva dichiararsi fieramente *indipendente* dal mondo reale, da cui la fisica veniva invece condizionata e limitata.

⁷⁹¹ Ibidem, p. 34.

⁷⁹² Ibidem, p. 31.

⁷⁹³ Ibidem, p. 34.

⁷⁹⁴ Ibidem, p. 32.

⁷⁹⁵ Ibidem, p. 2.

⁷⁹⁶ Cfr. ibidem, p. 28.

Precisamente a seguito di tali sue presunte proprietà, d'altronde, la matematica poteva (e doveva, dal punto di vista della comunità dei matematici platonici) essere definita non-ontologica. L'ontologia era una materia che poteva essere tranquillamente lasciata alle altre scienze e agli obblighi loro imposti dai test d'esperienza. Il mondo delle forme matematiche, in ultima analisi, era un dominio simbolico enormemente superiore ad ogni regno ontologico e ben al di là dell'esistenza (in ogni modo solo postulata) dell'essere.

D'altronde, è esattamente in ragione di queste convinzioni e a seguito dei loro significati più intimi che Lichnerowicz poteva lasciarsi andare a definire la matematica sia «una scienza *fuori* della scienza» comunemente intesa e/o ufficiale, sia un sistema di conoscenza «venuto dall'*esterno*»⁷⁹⁷ rispetto alla tradizionale predominanza dei fatti sperimentali nel pensiero scientifico propriamente detto.

D'altra parte, munita di tutti i suoi precedenti attributi, la matematica poteva ora essere definita l'unica «scienza oggettiva»⁷⁹⁸ di cui si potesse avere piena cognizione, giacché essa era comunicabile a tutti gli osservatori «senza deformazione»⁷⁹⁹ di sorta e quindi poteva essere correttamente intesa senza fallo da ogni interlocutore (qui non ha più cittadinanza alcuna l'affilato epigramma di Kafka: *Se mi intendi, potresti anche fraintendermi*). Sintesi: «Il linguaggio matematico è il solo che ci dà

⁷⁹⁷ I passi citati ibidem, p. 14, p. 31; corsivi miei.

⁷⁹⁸ Ibidem, p. 2.

⁷⁹⁹ Ibidem.

una possibilità *oggettiva* di comunicazione», grazie al fatto che rende possibile «comprenderci reciprocamente più o meno esattamente»⁸⁰⁰.

Il **PM** emergente dal sedicente (ma significativo) «universo *mistico*» di Lichnerowicz non si abbiglia del resto soltanto di questi variopinti e differenziati panni, a prima vista ricorsivi e trascendenti insieme. L'accademico francese distilla invece dalla sua esposizione della matematica altri corollari a supporto del suo “misticismo” simbolico, facendo dell'affresco sopra disegnato un vero e proprio labirinto alla Diderot (con l'evidente intenzione di vietare in anticipo, se possibile, ogni più chiara comprensione delle cose ai comuni mortali e in genere all'ignaro pubblico).

► Tanto per cominciare, correda la sua interpretazione della logica matematica con una sorta di suo personale feticismo multiplo, fatto perlomeno di tre diversi volti, e tutti complementari:

- prima prendendo le mosse, lo si è visto, dall'equiparazione tra il matematico e Dio, con l'intento di occultare le umane categorie simboliche del primo dietro l'apparente schermo oltremondano del secondo, di una fonte celeste liturgica (e quindi potenzialmente indiscutibile, per quanto apocrifa);

- poi tramite la presentazione delle strutture matematiche come «carne e sangue» di un reale **MM**, come «le regole di un gioco governato dallo scienziato». Ergo: «Qui le matematiche non sono più degli strumenti,

⁸⁰⁰ I passi citati ibidem, p.27.

ma ci forniscono *lo stesso pensiero* dello scienziato». In questo senso, esse riflettono unicamente «la segreta volontà di quest'ultimo»⁸⁰¹.

Da questo punto di vista, sono un'incarnazione simbolica della sua mente, al cui interno vige e comanda il “libero gioco” della creazione teorica e della sua immaginazione formale. Tanto è vero questo che «solo i modi del pensiero matematico sono perfettamente adeguati [a definire] una teoria scientifica autentica»⁸⁰²;

- dopo aver così all'inizio trasformato lo scienziato in un demiurgo trascendente ed aver poi fatto delle creature di quest'ultimo una prole del matematico (e tutto mediante la sua sola persona) – dal profano al sacro e poi di nuovo da quest'ultimo al regno mondano degli uomini in carne e ossa, trasmutazioni vietate tra l'altro, oltre che dal buon senso, anche dalla “completa distinzione” tra i due livelli, incomunicanti tra loro per natura e senza alcun ponte tra le due sponde –, infine Lichnerowicz riesce persino a capovolgere il convenzionale rapporto tra assiomi e teoremi.

A suo avviso, infatti, «nello sviluppo delle matematiche la sorte finale dei più grandi teoremi» sarebbe stata quella, alla fine, «di diventare degli assiomi»⁸⁰³. Anche se ammette, bontà sua, che la cosa può sembrare «un po' paradossale»⁸⁰⁴, nondimeno l'accademico parigino ritiene che questo processo d'inversione sia reale. Diciamo tuttavia che si rivela essere conveniente *soprattutto* per la logica simbolica.

⁸⁰¹ I passi citati *ibidem*, p. 15.

⁸⁰² *Ibidem*.

⁸⁰³ *Ibidem*, p. 18.

⁸⁰⁴ *Ibidem*.

Se un teorema diventasse infatti un assioma, ciò vorrebbe dire che la natura *congetturale* di quest'ultimo, da cui si son prese le mosse, si troverebbe subitamente mutata in un enunciato *dimostrato* e questa metamorfosi farebbe così svanire potenzialmente nel nulla il significato arbitrario e gratuito della premessa iniziale. La trasformerebbe, anzi, in un postulato comprovato (la muterebbe, in altre parole, nel suo opposto: una cosa falsa, cioè, diverrebbe autentica) e come tale vero senza dubbio alcuno, mettendo così sottosopra e rendendo irriconoscibili i suoi tratti di partenza (sepolti ormai sotto presunti significati divenuti certi).

Con tale mutazione genetica siamo ormai ben lontani dall'iniziale tesi, comunque del tutto convenzionale e puramente di facciata, secondo cui «la corroborazione degli assiomi era sempre e soltanto *a posteriori*»⁸⁰⁵. Adesso, la verità di un enunciato matematico finisce con l'emergere direttamente dal seno stesso di un assioma (o congettura di partenza) trasformatosi strada facendo, per sua propria spontanea metamorfosi, in un teorema (in una certezza).

Nondimeno, giusto per completare l'opera e dare gli ultimi ritocchi al soprastante ritratto, Lichnerowicz colora la sua concezione con un'ultima pennellata, dandoci un ultimo esempio di disinvolto utilizzo della tipica *love* della comunità scientifica occidentale. Infatti, a suo parere:

(I) la logica simbolica, così come lui l'ha disegnata, in particolare nella sua personale variante del **PM**, è un modello vivente di pensiero rigoroso che prova «la non-contraddizione della stessa matematica»⁸⁰⁶,

⁸⁰⁵ Ibidem, p. 15.

⁸⁰⁶ Ibidem, p. 10.

(II) inoltre, a dispetto di ogni sua radicale differenza rispetto al mondo reale e persino *contro* tale sua distinzione, la logica simbolica è in grado anche di «creare un modello matematico di una certa classe di fenomeni concreti»⁸⁰⁷. E tutto ciò ovviamente *anche se non avrebbe potuto farlo* (in ragione della natura della sua natura, che non ha commercio alcuno con la materia fisica), anche se «in questo momento, beninteso, essa finisce col perdere la sua autonomia»⁸⁰⁸, dopo che quest'ultima, in precedenza, rappresentava la fondamentale pietra miliare della sua esistenza nell'«universo mistico» degli **MM**.

D'altronde, Lichnerowicz è talmente disinvolto e così a suo completo agio nei comodi e confortevoli panni della *love* accademica da definire solo come appena “paradossale” vedere «il gioco del matematico far presa sul reale e conferirgli una certa intelligibilità»⁸⁰⁹, nel mentre non avrebbe potuto dargliene alcuna. Ancora meno stupito è poi del fatto che adesso l'esperienza si troverebbe ad esercitare quel «controllo finale»⁸¹⁰ sugli enunciati matematici che dapprima la natura più intima di questi ultimi vietava tassativamente.

D'altronde, per far sparire dalla scena queste imbarazzanti contraddizioni poteva contare sul monopolio della conoscenza da parte dell'establishment accademico occidentale, che garantiva (e garantisce a tutt'oggi) la più totale copertura e dissimulazione dell'effettivo stato delle cose.

⁸⁰⁷ Ibidem, p. 32.

⁸⁰⁸ Ibidem.

⁸⁰⁹ Ibidem, p. 2.

⁸¹⁰ Ibidem, p. 15.

Althusser a quanto pare non ha avuto sentore alcuno del castello di aria fritta (comprensivo di imposture e asserti fuorvianti) costruito da Lichnerowicz praticamente dentro casa sua (la *Società francese di filosofia del tempo*) e proprio sotto il suo naso, oppure se lo ha compreso lo ha ignorato (scelga chi può tra le due alternative, benché nessuna delle due deponga a suo favore). Soprattutto però non ha colto la reale posta in gioco insita in tutta l'analisi del matematico parigino, infilandosi da solo d'altronde in due impasse terminali (una più cieca dell'altra).

► Per un verso ha prestato fede alla, e di conseguenza trattato solo come oro colato la, sua presentazione della matematica come sistema ricorsivo di conoscenza (fatto di assiomi che divenivano teoremi e di teoremi che all'occorrenza si mutavano in assiomi), come una logica simbolica "criterio di se stessa" e quindi chiusa nel suo regno apparentemente indipendente, sposando così uno dei più letali enunciati del cattedratico sorboniano.

► Per l'altro verso, ha finito con l'accusare quest'ultimo di caldeggiare «argomenti *idealistici*»⁸¹¹ come se si trattasse di un delitto di lesa maestà, un addebito che invece si è rivelato peggiore di ogni proscioglimento preventivo e/o immotivato (peggiore persino della mancanza di ogni imputazione di sorta). Per due ragioni concomitanti e complementari:

● **sia** perché falliva il proprio bersaglio: misconosceva, cioè, il **PM** di Lichnerowicz, ben più temibile di qualsiasi idealismo, e lo faceva perfino

⁸¹¹ L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., pp. 128-129.

sparire dalla scena, nella misura almeno in cui non lo prendeva in considerazione e lo taceva così all'ignaro lettore,

●**sia** perché finiva solo col ritorcersi *contro* lo stesso Althusser, giacché la sua lettura della logica matematica mutuata dallo stesso accademico del *Collège* risultava essere anch'essa campata in aria e un clone in definitiva del platonismo di quest'ultimo!

Il tutto per giunta all'insaputa del marxista parigino, la cui argomentazione finiva inoltre col mettere capo ad un approdo finale più deteriore persino di ogni forma di metafisica, approdo che per di più, dando così un ultimo tocco surreale a tutta la faccenda, veniva poi trasferito anche *all'interno* del suo marxismo e ne diveniva parte integrante permanente e sostanziale!

15. Althusser e Monod. I mondi surreali della «biologia moderna» e il marxismo althusseriano

Davvero oltremodo significativa l'interpretazione del biologo premio Nobel da parte di Althusser. Leggendo l'opera di Monod, il marxista francese ritiene che nel pensiero dello scienziato parigino vi siano sostanzialmente due tendenze che convivono l'una con l'altra (benché abbiano significati opposti e siano tra loro alternative o reciprocamente incompatibili, persino avverse l'una all'altra).

► La prima era rappresentata dal fatto che i sistemi viventi venivano adesso visti emergere «nel mondo materiale» e dal seno stesso della natura

attraverso la mediazione del loro «supporto *fisico*»: il DNA⁸¹², «la nuova pietra filosofale della biologia»⁸¹³ moderna.

Questa parte della concezione di Monod rivelava dunque, ad avviso di Althusser, la presenza di «una profonda tendenza materialistica e dialettica»⁸¹⁴ all'opera nella sua pratica scientifica, la quale a sua volta denotava l'esistenza di «realità *oggettive*, indipendenti dalla personalità soggettiva degli scienziati»⁸¹⁵.

Tutto ciò permetteva poi a Monod di contrapporsi ad ogni «tendenza antiscientifica» eventualmente interessata a sfruttare le nuove scoperte per altri scopi. In particolare, lo metteva in grado di confutare ogni «*filosofia vitalistica*» (prendesse questa la forma della teleologia, del finalismo o di qualsivoglia altra ideologia del passato), qualunque forma di «metafisica» o «filosofia religiosa» alla Teilhard de Chardin e più in generale qualsiasi scuola di pensiero che vedeva la vita affiorare dall'interno del «mondo materiale “per” realizzare un fine provvidenziale o naturale, “per” produrre lo “Spirito”»⁸¹⁶.

Tutta questa vecchia tradizione speculativa sarebbe stata spazzata via dalla impostazione materialistica di Monod, in cui si rifletteva in definitiva «un “nocciolo razionale” di origine integralmente *intrascientifica*»⁸¹⁷, sostanzialmente avverso a ogni ambiente estraneo e/o esterno alla scienza propriamente detta.

⁸¹² I passi citati in L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., p. 118.

⁸¹³ Ibidem, p. 115.

⁸¹⁴ Ibidem, p. 117.

⁸¹⁵ Ibidem, p. 113.

⁸¹⁶ Tutti i passi citati ibidem, pp. 118-119.

⁸¹⁷ Ibidem, p. 119.

Nondimeno, se tale concezione era piena «di risonanze dialettiche» che facevano pensare anche ad una «dialettica della natura» di ascendenze marxiste (essa si trovava infatti «in diretta corrispondenza con il materialismo dialettico»), in cui si poteva dunque parlare «di “salto qualitativo”, di “passaggio dialettico dalla quantità alla qualità”, ecc.», allo stesso tempo vi si rinveniva anche la presenza di «un elemento extra-scientifico, idealistico» che poi finiva con l’innescare «un’*inversione di tendenza*»⁸¹⁸ rispetto all’elemento realistico originario.

Infatti, se prima aveva eliminato «il meccanicismo e il vitalismo, affermando che non esiste “materia vivente”, ma solo sistemi viventi, e indicato nel DNA il “supporto fisico” di questi sistemi viventi», non appena «esce dal dominio della biologia» Monod finisce col non rispettare più «le norme che governavano il contenuto materialistico» della sua impostazione iniziale. Tale mutamento avviene nel momento in cui Monod improvvisamente fa ricorso a «due concetti di Teilhard de Chardin: la ‘noosfera’ e la ‘biosfera’» e li usa poi per proporre «una teoria della nascita dell’umanità».

Benché le due nozioni, coniate significativamente da un teologo gesuita, siano sin dall’inizio «più che sospette», Monod se ne serve con disinvoltura per sostenere tanto che «il regno delle idee e della conoscenza» incarnato dalla ‘noosfera’ sarebbe il mondo della nostra specie, quanto che «*lo stesso linguaggio [avrebbe] creato l’uomo*»⁸¹⁹.

⁸¹⁸ Tutti i passi citati *ibidem*.

⁸¹⁹ Tutti i passi citati *ibidem*, p. 120.

D'altronde, sostiene Althusser, Monod continua a ritenersi materialista⁸²⁰ perché secondo lui il linguaggio comunque non sarebbe «di origine spirituale», giacché avrebbe come proprio «supporto biofisiologico le risorse informazionali del *sistema nervoso centrale umano*». Stando così le cose, quindi, «l'esistenza e il contenuto della noosfera» potrebbero essere tranquillamente spiegati dagli effetti liberati da quel fondamento naturale nella vita comunitaria degli individui: «Il supporto fisico della biosfera è il DNA»⁸²¹.

Nondimeno, a dispetto di questa precisazione, il suo punto di vista – dice Althusser – «è *di fatto* (e non secondo le sue convinzioni dichiarate) idealista o, meglio, meccanicistico-spiritualista». Per una ragione molto semplice. Il biologo parigino crede infatti «di poter spiegare il contenuto dell'esistenza sociale degli uomini, ivi compresa la storia delle idee, con il semplice gioco dei meccanismi bioneurologici», come se la società fosse un risultato di questi ultimi. Si tratta però, sostiene Althusser, di una «estensione arbitraria» e per nulla lecita: «È propria del meccanicismo l'estensione – destituita di ogni legittimità scientifica – delle leggi biologiche all'esistenza sociale degli uomini»⁸²².

Per Althusser, questa è una pretesa irricevibile. A suo parere, non si può spiegare «l'esistenza sociale storica del genere umano» semplicemente con una «base biofisiologica» (per quanto questa abbia alle sue spalle il, e

⁸²⁰ Cfr. ibidem, p. 121: «[Monod] ritiene di essere materialista [quando offre] come base biofisiologica a quella che chiama 'noosfera', ossia all'esistenza sociale e storica del genere umano, *l'emergenza del supporto bioneurologico del linguaggio*».

⁸²¹ Ibidem.

⁸²² I passi citati ibidem, pp. 120-121.

sia corroborata dal, DNA: una «tesi inattaccabile» del resto, quest'ultima, «allo stato attuale della scienza biologica») ⁸²³, pretendendo per di più di «essere materialisti» facendolo. Perché la cosa non sia ammissibile è presto detto:

«Sul piano teorico, il *meccanicismo* di Monod risiede nella seguente tendenza: applicare meccanicamente i concetti e le leggi di quella che chiama 'biosfera' a quella che chiama 'noosfera'; applicare il contenuto del materialismo proprio delle specie biologiche ad un tutt'altro oggetto reale: le società umane. È un uso idealistico del contenuto materialistico di una scienza determinata (in questo caso, la biologia moderna) nella sua arbitraria estensione all'oggetto di un'altra scienza. Questo uso idealistico del contenuto materialistico di una scienza determinata consiste nell'*imporre* illegittimamente ad un'altra scienza, che possiede un oggetto reale diverso dalla prima, il contenuto materialistico di quest'ultima» ⁸²⁴.

D'altronde, Monod ad avviso di Althusser è anche «spiritualista», giacché la sua teoria del linguaggio che avrebbe «creato l'uomo», in cui si «misconosce lo specifico della materialità dell'oggetto che essa di fatto investe», lo apparenta a filosofie che niente hanno a che vedere con il carattere più autentico dei suoi argomenti scientifici in senso stretto. Così ci viene spiegato questo nuovo profilo del biologo parigino:

«Dire che il linguaggio ha creato l'uomo equivale ad affermare che non è la *materialità delle condizioni sociali di esistenza*, ma quella che lo stesso Monod chiama "l'*immaterialità*" della noosfera, "regno delle idee e della conoscenza", a

⁸²³ Ibidem, p. 121.

⁸²⁴ Ibidem, pp. 120-121.

costituire la base reale, ossia il principio di intelligibilità scientifica della storia umana.

Nessuna differenza fondamentale separa queste tesi, che Monod reputa scientifiche, e che invece sono ideologiche, dalle tesi più classiche dello spiritualismo convenzionale. Difatti, quando alla ‘noosfera’ si è assegnata come base materiale il supporto biofisiologico del sistema nervoso centrale, bisogna pur riempire il vuoto della ‘noosfera’ con l’ausilio dello Spirito, poiché ci si è già interdetto ogni altro mezzo di carattere scientifico»⁸²⁵.

D’altra parte, secondo Althusser in questa serie di multiple inversioni e capovolgimenti di fronte v’è persino uno specifico segnavia che ci addita «il punto cruciale» in cui è avvenuto «il rovesciamento» originario, a cui poi hanno fatto seguito tutti gli altri sviluppi indesiderati e sono nate le altre caratteristiche. Questo turning point «è il *meccanicismo*»:

⁸²⁵ Tutti i passi citati ibidem, p. 122. Si veda ancora questo passaggio dell’analisi di Althusser: «Lo si voglia o meno, e nonostante ciò che lo stesso Monod aveva egregiamente sostenuto circa il primato dell’emergenza sulla teleonomia contro Teilhard e i finalisti, poiché *la sostanza della storia è per Monod l’emergenza della noosfera, ossia l’emergenza dello Spirito*; poiché, scientificamente parlando, la noosfera è un concetto vuoto; poiché emergenza e noosfera vengono ripetutamente associate; ne risulta un effetto-filosofico oggettivo, non certo nella mente di Monod, ma dei suoi uditori e dei suoi lettori. Questa vuota insistenza produce, infatti, un effetto di rovesciamento di senso e di tendenza: *lo si voglia o meno, tutto avviene come se la noosfera fosse il prodotto più complesso, più fine, più straordinario dell’intera catena delle emergenze*, ovvero un prodotto ‘valorizzato’, se non in linea di diritto (Monod non lo dice), almeno in linea di fatto. La moltiplicazione repentina e miracolosa delle emergenze nell’ambito della noosfera è la manifestazione in un certo qual modo empirica di un privilegio di fatto, comunque un privilegio: la noosfera è la sfera privilegiata del funzionamento dell’emergenza. Ecco perché il rapporto si rovescia e tutto ha luogo come se la catena delle emergenze abbia come finalità occulta, come teleonomia, l’emergenza della noosfera» (ibidem, pp. 123-124).

«Un uso meccanicistico del materialismo biologico fuori della biologia, nel campo della storia, produce l'effetto di rovesciamento della tendenza materialistica in tendenza idealistica»⁸²⁶.

A questa serie incalzante di addebiti, la cui natura contraddittoria verrà presa in esame tra poco, anche se dovrebbe essere saltata subito agli occhi del lettore, Althusser ne aggiunge anche un altro, discendente del resto dai precedenti. Secondo il marxista parigino, infatti, Monod avrebbe messo capo anche ad una sorta di «*quasi pendant all'opera di Darwin*», sostenendo che era possibile scrivere «una 'storia naturale della selezione delle idee'» che tenesse conto dei dati biologici già accertati.

Se la concezione di Monod – queste le sue parole: «*La noosfera, per essere immateriale, popolata solo di strutture astratte, presenta strette analogie con la biosfera da cui è emersa*» – fosse stata vera, allora sarebbe divenuto immaginabile concepire «una sbalorditiva teoria biologica delle idee come entità dotate delle proprietà specifiche delle specie viventi, votate alle stesse funzioni ed esposte alle stesse leggi». Avremmo allora avuto a che fare con «idee che possiedono un potere d'invasione, altre destinate ad estinguersi come specie parassitarie, altre condannate dalla loro rigidità ad una morte ineluttabile»⁸²⁷.

Benché abbia subito bollato questa interpretazione come una «banalità» che contava «più di un secolo di esistenza e che [aveva] fornito a Malthus e al darwinismo sociale una bella fiammata di vigore ideologico

⁸²⁶ I passi citati ibidem, pp. 122-123.

⁸²⁷ Tutti i passi citati ibidem, p. 121.

per tutto il secolo XIX»⁸²⁸, benché considerasse «la teoria della selezione naturale delle idee», che «Monod [credeva] nuova», al contrario come «una vecchia impostura»⁸²⁹, Althusser in realtà aveva nuovamente torto completo, su tutta la linea. Per l'ennesima volta, non a motivo di ragioni esterne o estranee alla sua analisi, ma precisamente *a causa* della stessa natura più intima dei suoi argomenti. *Questi ultimi sono stati infatti confezionati con la stessa stoffa in definitiva di cui paradossalmente constava la sua critica.* D'altronde, se si tiene presente alla mente ciò che sappiamo della concezione di Althusser nel suo insieme, niente dovrebbe essere più facile che comprendere la cosa.

La pretesa del filosofo francese di poter considerare “la materialità delle condizioni sociali di esistenza” dell'uomo un dato di partenza contrapposto al presunto meccanicismo/idealismo di Monod è del tutto paradossale e senza alcuna corrispondenza nella realtà dei fatti. Anche la presunta “oggettività” di quelle “condizioni sociali” è infatti tanto *presupposta e data per scontata* (è un postulato gratuito dell'osservatore, incapsulato nella famosa “tesi d'obiettività” o “primato dell'essere sul pensiero”), quanto è persino insensata e rappresenta un qualcosa la cui esistenza è persino **impossibile**. Per i seguenti motivi:

- la prima strada è sbarrata dalla violazione del **prs**, in quanto ogni oggetto trattato come dato costituisce un oggetto *privo di causa* e quindi non può esistere al mondo;

⁸²⁸ Ibidem.

⁸²⁹ I passi citati ibidem, p. 123.

●la seconda è ancora peggio. Trattare infatti un contesto umano (storia e/o società) come una premessa oggettiva, come un sostrato per così dire originario (un clone secolare dell'essere), infila tale argomento solo nelle sabbie mobili dell'inverosimile:

►un qualsiasi fenomeno societario, tanto più se è un sistema d'insieme ovvero una comunità di soggetti (ceti, stati, classi ecc.), non può infatti trasformarsi, in virtù di non si sa quale miracolo laico, in un suolo indipendente dagli individui che gli hanno dato i natali (entrambi hanno infatti la stessa natura, constano della stessa stoffa e sono fatti degli stessi ingredienti);

►ancora meno quello scenario può aspirare a diventare ontologico, per una serie di vincoli: (I) **sia** perché è umano e quindi localizzato in un qualche spazio-tempo geopolitico ed economico-sociale determinati, (II) **sia** perché la sua presunta natura è una nostra congettura arbitraria e viola perciò subito i canoni non negoziabili del retto pensare, (III) **sia** perché infine se fosse stato veramente ontologico (a) **tanto** avrebbe comunque rappresentato una nostra assunzione (con tutto quel che ne segue...), (b) **quanto** non avrebbe potuto far parte del nostro mondo, (c) **quanto** ci sarebbe divenuto inconoscibile e financo ignoto per sua natura, così tanto ignoto che avremmo potuto farne tranquillamente economia. In questo caso, supporlo esistente avrebbe significato *ipso facto* considerarlo inesistente!

D'altro canto, Althusser non deve fronteggiare solo questo fitto labirinto di paradossi (e non può farlo, giacché è ciò di cui consta il suo stesso pensiero). Egli si trova infatti vis-a-vis anche di un'altra sorta di

colossale convitato di Pietra emergente in primo piano, di nuovo, dal suo sistema filosofico di conoscenza.

Come di sicuro si ricorderà, era stato infatti Engels a farci sapere che la società capitalistica poteva essere considerata un oggetto storicamente determinato soggetto alle *stesse leggi* della natura biofisica e quindi come un contesto societario governato dallo stesso inflessibile ordine della natura. Il patriarca tedesco aveva reso simmetrici i due domini e aveva fatto del mondo sociale un sistema dipendente e regolato dalle stesse leggi dell'universo fisico e della realtà materiale.

Questa convinzione originaria dei classici e poi del “marxismo storico” – condivisa, lo si è visto, anche da Althusser –, rende nulla la sua presunta confutazione di Monod e manda in fumo l'accusa di “meccanicismo” rivolta a quest'ultimo. Caso mai, stando le cose come stanno, è vero piuttosto il contrario. Monod in effetti ha fatto il passo contestato – estendere, cioè, le leggi della biosfera alle comunità umane – sulla stessa scia dei classici del marxismo e perciò il sedicente addebito di Althusser nei suoi confronti ricade sulle spalle di quest'ultimo.

Il filosofo parigino, in altre parole, diventa il primo bersaglio della sua stessa critica al biologo del *Pasteur* e si smentisce da solo, applicando in primo luogo a se stesso, senza saperlo, le eccezioni formalmente indirizzate ai propri immaginari rivali. Non solo.

L'intero affare raggiunge vette surreali impensate non appena ci si rende conto di un grappolo di altri fatti *avversi alla sua analisi delle cose*, ampiamente documentati del resto dallo stesso Althusser e da questi ritenuti dirimenti invece *contro* Monod e a confutazione di quest'ultimo.

Oltremodo paradossale, ma vero. I mondi alla rovescia non esistono evidentemente solo nella grande letteratura.

► In primo luogo, infatti, sulla base dello stesso principio di Engels, e quindi a seguire direttamente anche dallo stesso pensiero di Althusser, era perfettamente lecito da parte di Monod interpretare lo sviluppo della noosfera con la teoria della selezione naturale, come se il mondo delle idee e della conoscenza fosse soggetto alla stessa logica imperante nel dominio delle specie biologiche (all'interno quindi della biosfera).

Paradossalmente, Monod era tanto più legittimato a farlo, quanto più lo esigeva lo stessa identità postulata da Engels tra società e natura, nonché il fatto che le presunte “condizioni materiali” di cui discettava Althusser avevano al contrario natura onirica (dunque per niente oggettiva, nell'accezione marxista del filosofo parigino). Lungi dall'essere “una vecchia impostura”, l'idea di Monod discendeva in linea retta da queste due ultime circostanze e ne rappresentava, in definitiva, una variante prettamente scientifica, in perfetta corrispondenza tra l'altro con il presunto “marxismo scientifico” di cui fabulava lo stesso Althusser⁸³⁰.

Da questo punto di vista, contrariamente a quanto asserito dal filosofo francese, il MAST tanto non è mai stato, se non nell'immaginario

⁸³⁰In pratica, Althusser qui ha coniato una sua peculiare versione del vecchio adagio “qui lo dico, qui lo nego”, dando prova di un eclettismo allo stato puro. Aveva invece ragione Monod (e al colmo del paradosso le sue conclusioni discendono per di più dai classici, di sicuro da Engels): le idee evolvono proprio come le specie viventi (muoiono, decadono, si estinguono, ne nascono di nuove., ecc.), ma non sempre ovviamente in modo spontaneo o automatico (naturale ut sic). Le classi dominanti danno quasi sempre loro una bella spinta giù dalla rupe, quando possono, e con i grandi mezzi di cui dispongono possono quasi sempre! Come prova nella fattispecie il destino del marxismo, classico e no poco importa, nella storia di fine Novecento, in pratica sparito dalla scena sociale dell'epoca attuale.

althusseriano, una vera “scienza della storia” (una pretesa impossibile, tra l’altro, in ambito umano), quanto non ha mai del pari rappresentato “un’altra scienza” rispetto alla biologia, né ha mai avuto un “oggetto reale diverso” da quest’ultima. L’intero set delle presunte distinzioni di Althusser si dissolve dunque come neve al sole di fronte all’effettivo stato delle cose.

► In secondo luogo, le circostanze si inaspriscono d’altronde ancor più non appena siamo costretti a prendere atto del fatto che Althusser ci ha presentato Monod sotto *quattro* vesti contemporanee in *una* sola. Il biologo parigino sarebbe infatti stato, **tutto in uno**:

(I)	materialista,
(II)	meccanicista,
(III)	spiritualista,
(IV)	idealista.

D’altronde, invece di rendersi conto delle assurdità contenute in questa successione di stati, Althusser ne dà persino una sintesi finale in questo suo enunciato conclusivo: «Si può delineare la genealogia logica [del rovesciamento di tendenza di Monod]: all’inizio materialismo, poi meccanicismo, spiritualismo, infine idealismo»⁸³¹.

Lo scienziato francese avrebbe dovuto trovarsi simultaneamente, come una qualsiasi particella quantistica, in tutti questi diversi stati

⁸³¹ L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., p. 122.

d'essere: avrebbe cioè dovuto essere, al tempo stesso, una cosa e il suo contrario, un alfiere del materialismo e al contempo un idealista variopinto o dai molti volti (fatti di finalismo, di teleologia, ecc.), senza distinzione di sorta tra queste molteplici sue condizioni.

Avrebbe dovuto insomma incorporare nella sua persona e inscatolarle l'una dentro l'altra fino a fonderle insieme, quattro dissimili identità o differenti personalità – una più diversa dell'altra e ognuna avversa alla propria anima gemella – in una soltanto. Ma non è ancora finita. Althusser ci tiene infatti a farci sapere che oltre ad essere materialista, come scienziato «Monod è, nello stesso tempo, e necessariamente, spiritualista» (il che vuol dire, in sostanza, un esponente della metafisica: «Meccanicista oggi vuol dire *idealista*») ⁸³².

Ancora una volta viene da chiedersi se all'epoca veramente Althusser sapesse quello che diceva. Nel suo ultimo argomento inanella infatti un intero sciame di enunciati inverosimili. I seguenti, in particolare:

- Monod avrebbe dovuto trovarsi *subitamente* – “nello stesso tempo”, come ci è stato detto – nei suoi diversi panni, e questo è letteralmente impossibile, sia perché violerebbe il **pdnc**, sia perché nella sua stessa singola (e finitissima) persona finirebbe con l'annullare il tempo *e quindi* paradossalmente l'intero universo;

- per di più, il biologo parigino si sarebbe trovato in quei due suoi ruoli simultanei, come sopra asserito, inevitabilmente, id est «*necessariamente*»: cosa, quest'ultima, che **tanto** avrebbe reso quelle metamorfosi un evento fatale e predestinato, **quanto** avrebbe trasformato tutte le contraddizioni

⁸³² Tutti i passi citati *ibidem*.

insite in quei diversi passaggi di stato un'occorrenza ineluttabile, dando così loro uno status immutabile: si sarebbe elevato in tal modo il nonsense a ordine logico del mondo e si sarebbe fatto del surreale un ingrediente sostanziale della realtà!;

- questo stato delle cose avrebbe fatto inoltre di tutt'erba un fascio cancellando qualsiasi distinzione tra le diverse presunte anime di Monod, mandando in fumo di conseguenza tanto il suo presunto materialismo di partenza, quanto tutte le altre sue sedicenti tendenze, quanto infine – paradosso dei paradossi e surreale dei surreali – la stessa lettura di Althusser, comprese le sue critiche naturalmente allo scienziato francese;

- in ultimo, se non si è mai reso conto di tutti i letali effetti insiti in fenomeni cosiddetti **necessari**, Althusser per contro non ha fatto altro che seguire la scia dei classici e dei loro presunti “processi ineluttabili di sviluppo” innescati da “cieche leggi di natura” (Engels), i quali, oltre a non esistere nel mondo fisico della nostra esperienza, costituivano una comoda copertura per il pensiero scientifico dell'epoca (e odierno).

Servendosene, quest'ultimo poteva infatti, in quella presunta proprietà della materia riflessa dai suoi sistemi di conoscenza, per un verso fare l'apologia del suo supposto carattere oggettivo, specchio fedele e razionale dell'ordine delle cose; per l'altro verso, occultare in tale pretesa forma impersonale e avalutativa delle sue spiegazioni dell'universo il fondamentale carattere onirico dei suoi complessi set d'idee, in modo che la sua reale identità più intima non vedesse in alcun modo, se possibile, la luce del sole.

E il bello è che Engels e Marx (invero *un certo* Marx), con la loro unilaterale enfasi sull'esistenza di presunte tendenze *necessarie* insite nello sviluppo capitalistico, hanno precisamente – inutile nascondersi dietro un dito – assecondato e corroborato il disegno dell'Occidente e della stessa comunità scientifica a danno della loro analisi del mdpc e di ogni futura messa in discussione della sofisticata logica più intima di quest'ultimo.

Il fatto oltremodo paradossale e persino tragico per la sua persona, è che Althusser ha speso anni e anni ed energie intellettuali a non finire nella critica del presunto hegelismo e umanesimo di Marx, senza trovare il tempo di rendersi conto del frutto avvelenato che gli avevano consegnato in eredità i classici (i quali, a loro volta, avevano avvelenato i loro stessi pozzi)⁸³³. D'altronde, come avrebbe potuto farlo con gli stereotipi che gli erano stati consegnati dal “marxismo storico” – unanimemente considerati, all'inverso, come oro colato – e che la stessa scienza nel corso dell'intero Novecento gli forniva *à foison*⁸³⁴?

⁸³³ In merito si veda il mio *La logica versatile del capitale. Materialismo ontologico e realismo scientifico in Occidente e nel pensiero di Marx*, Faremondo, Bologna, 2013, pp. 11-123.

⁸³⁴ Se Althusser non ha avuto modo di rendersi conto dell'effettivo stato delle cose, avrebbero però potuto farlo i suoi epigoni se si fossero documentati in merito e avessero messo il naso fuori, per un momento, dai consueti luoghi comuni di cui si nutrono le loro analisi. Avrebbero potuto ad es. leggersi per tempo il volume di Aa. Vv., *Progress in new cosmologies. Beyond the Big Bang*, Plenum Press, New York, 1993. Se lo avessero fatto, avrebbero potuto scoprire sia quanto il pensiero scientifico dipenda da «many philosophical *a priori* assumptions», sia quanti suoi presupposti fondamentali a proposito del mondo materiale siano in effetti «di natura metafisica» (ibidem, pp. vii-viii) e risultino essere quindi paradossalmente tanto *non*-scientifici, quanto dichiaratamente **anti**-scientifici, circostanza che a sua volta finisce col mandare in fumo, *dall'interno stesso della fisica contemporanea si noti la cosa*, il mito della conoscenza oggettiva. Se non si mettono a fuoco questi fatti, non si potrà mai capire come stiano effettivamente le cose *dentro* la scienza *reale*. Inutile dire che le scuole althusseriane non l'hanno mai fatto, in questo in nulla diverse dalle altre scuole marxiste di tutto il Novecento e oltre.

Le cose del resto, come se tutto quello che precede non bastasse, raggiungono nuovamente un loro apice parossistico non appena Althusser, come si è prima visto, pretende di spiegare il supposto “rovesciamento di tendenza” di Monod, e quindi la sua apparente propensione per la metafisica nelle sue varie forme, con un altrettanto presunto “*uso* meccanicistico” del suo “materialismo biologico” di partenza.

Il punto è che Althusser nemmeno in questo caso si rende conto del fatto che *non può esserci alcuno diverso utilizzo* del presunto materialismo di partenza del biologo parigino:

- sia perché sarebbe contraddittorio e vietato dalla logica pretendere di potersi servire di detto materialismo in altre e avverse funzioni (funzioni che negano il significato originario della categoria e lo dissolvono nel nulla),

- sia perché in ogni caso il supposto materialismo di Monod – e qui davvero scaliamo le vette forse più alte del surreale mondo filosofico althusseriano – ospita al proprio interno, nel seno più intimo del suo significato originario, anche meccanicismo, spiritualismo e idealismo, ed è quindi *simultaneamente equivalente* a tutti quanti, *non si distingue* dalla loro natura: è anzi questi ultimi sotto altre e mentite spoglie!

Stando così le cose, è evidente che non è possibile alcun “uso” alternativo di alcunché, ancor meno avverso ai significati di partenza della nozione chiave cosiddetta “intra-scientifica” di Monod (il suo “materiale scientifico”), giacché tale presunto diverso utilizzo per altri fini (ostili nella fattispecie) viene vietato e reso impossibile dalla multiforme natura dell’oggetto in causa, *il quale è tutti gli stati sopra additati e si trova*

all'istante in ognuno di essi. Se si volesse servirsene per altri scopi, il “materialismo biologico” non lo ammetterebbe, e anzi alzerebbe un divieto tassativo contro tale possibilità, giacché è simultaneamente in tutti quegli stati *e quindi in nessuno di essi.* In alcun modo lo si potrebbe utilizzare altrimenti, e ciò a seguire direttamente dalle distinzioni fissate da Althusser, non in ragione di cause esterne e/o estranee ai suoi argomenti.

Stando le cose come stanno, nel contesto del ritratto disegnato da Althusser non può esservi dunque alcun impiego diverso del presunto “materialismo biologico” di Monod, diciamo pure di qualunque materialismo di sorta, visto che ogni eventuale sua variante andrebbe incontro al medesimo destino. Sparisce d’altro canto anche qualunque convinzione che sia possibile “usare” alcunché. Non vi è più alcun “uso” di niente e questa stessa nozione finisce con l’andare in fumo.

Inutile far notare del resto il fatto che in quella specie di “notte in cui le vacche sono tutte bige”, si dissolve nel nulla anche la stessa presunta natura oggettiva dell’impostazione materialistica dello scienziato parigino, visto che quest’ultima è stata fatta collimare con significati capovolti (persino avversi) rispetto al suo status originario. Dopo averla surrettiziamente equiparata a tendenze ad essa opposte (e aver visto emergere queste ultime perfino dal suo seno), si è finito col farla sparire financo dalla scena.

Se tramite i suoi stessi argomenti Althusser ha dunque finito col mandare a gambe all’aria, in sostanza, le sue critiche a Monod, per contro ora l’analisi di quest’ultimo acquista naturalmente nuovo slancio e anche per questa via finisce per surclassare, ironia perfida della eterogenesi dei

fini e delle intenzioni capovolte, la concezione del filosofo parigino. Il suo *échec*, in altre parole, non fa altro che corroborare la concezione del biologo parigino (il che ovviamente non vuol dire, di per sé, che Monod sia nel giusto: tutt'altro, come si vedrà).

● Adesso paradossalmente si trova ad aver ragione lo scienziato francese quando sostiene – per dirla con le parole dello stesso Althusser (il quale riteneva questo suo giudizio un addebito) – che «la base e il motore della storia sono le scienze» e «la storia si riduce, *in definitiva*, alla storia delle conoscenze, delle scienze e delle idee scientifiche»⁸³⁵.

● Adesso, contrariamente a ciò che pensava Althusser, che la riteneva una tesi inverosimile, «la storia dell'umanità può essere ridotta esclusivamente a ciò che avviene nell'ordine della conoscenza scientifica»⁸³⁶, tanto che «nel mondo *moderno*» la scienza sarebbe ormai divenuta «il fondamento della storia»⁸³⁷.

● Adesso, e proprio paradossalmente nota lo stesso Althusser «contro la concezione del mondo *marxista*», si trovava ad aver nuovamente ragione Monod quando «[sosteneva] che erano lo sviluppo della conoscenza e i valori propri di questa [vale a dire: «una determinata morale soggettiva aristocratico-intellettuale», quella tipica degli scienziati], che [costituivano] il motore della storia moderna»⁸³⁸.

Nondimeno, anche se mettiamo da parte per un momento questi approdi surreali, rovesciati (e radicalmente mutati) rispetto agli originari

⁸³⁵ L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., p. 134.

⁸³⁶ Ibidem, p. 136.

⁸³⁷ Ibidem, p. 137.

⁸³⁸ I passi citati ibidem, p. 138.

intenti di Althusser, non è che le circostanze diventino più rosee quando si prende in esame la sua analisi del caso (in società e nella scienza). Anche in questa nuova e finale fattispecie infatti gli argomenti del filosofo parigino sono un clone dei precedenti e ne seguono la sorte.

► Intanto, a suo avviso il caso è solo «collegato»⁸³⁹ all'emergere di nuovi sistemi viventi nel corso dell'evoluzione e anche se avesse reso possibile la nascita della biodiversità, Althusser non ne commenta ulteriormente il presunto status (se non con un: «Sia pure»)⁸⁴⁰, rivelandoci così quanto poco sapesse del ginepraio insito nella natura dell'aleatorio.

► In secondo luogo, pur senza sapere di quale stoffa effettiva constasse, Althusser ritiene che sin dai tempi di Epicuro il caso abbia sempre svolto «un ruolo materialistico positivo contro gli sfruttamenti finalistici della biologia»⁸⁴¹, nella misura almeno in cui sembrava additare una causa alternativa per la spiegazione del vivente.

► Nondimeno, in terzo luogo, il filosofo parigino riteneva che Monod conservasse «lo stesso concetto di *casualità* quando passava dalla biologia alla storia, alla noosfera», un'operazione ritenuta illegittima da Althusser, perché finiva col considerare «fondati sul *caso* fenomeni perfettamente spiegabili sulla base di una scienza della storia», la cui esistenza Monod invece non sospettava né menzionava⁸⁴².

► Tutto ciò, in quarto e ultimo luogo, finiva nuovamente col capovolgere l'originaria impostazione “materialistica” di Monod: «Il caso

⁸³⁹ Ibidem, p. 125.

⁸⁴⁰ Ibidem.

⁸⁴¹ Ibidem.

⁸⁴² I passi citati ibidem, p. 126.

funziona *in un senso rovesciato* rispetto a come funziona in biologia: non come indice delle condizioni di esistenza dell'emergenza [di nuove specie], bensì come *teoria biologistica della stessa storia*».

La storia della società diventerà ora, secondo Althusser, una storia del mondo delle idee rappresentato dalla noosfera. A seguito di questa inversione, «il caso cambia di senso e di tendenza»: «Passa da un funzionamento materialistico a uno idealistico. E siccome il caso è collegato all'emergenza [di nuovi sistemi viventi], lo stesso avviene per quest'ultima»⁸⁴³.

Come risulta anche da questo variegato set di enunciati, è evidente che Althusser non aveva alcuna idea di che cosa fosse veramente il caso e quale mole di problemi si portasse appresso o partorisce dal suo grembo come una tartaruga le sue uova. Ancora meno aveva presente il carattere altamente controverso del pensiero più sofisticato – vale a dire: più intimo e recondito – dello scienziato parigino, del quale in definitiva non ha mai saputo niente. Al contrario, caso mai.

Althusser ha infatti criticato come metafisico il paradigma di Monod (fatto a suo parere di spiritualismo, meccanicismo, idealismo ecc.) con dei concetti che finivano con l'approdare paradossalmente a esiti opposti rispetto alle intenzioni. Per le seguenti ragioni:

- **sia** perché non spiegavano in effetti nulla e si avvitavano al contrario nei loro nonsense,

- **sia** perché non coglievano il bersaglio effettivo a cui s'indirizzavano: non mettevano cioè a fuoco il nucleo più intimo e meglio

⁸⁴³ Tutti i passi citati *ibidem*.

riposto del suo sistema biologico di pensiero, gli ingredienti controversi e contraddittori di cui constava la sua analisi della scienza e la sua spiegazione della vita o biosfera,

● **sia** perché si dissolvevano infine nel nulla *a causa* precisamente dei loro significati più intimi, significati che del resto – al colmo di un crescendo sempre più surreale – sarebbero rimasti ignoti allo stesso Althusser e di cui questi non avrebbe mai avuto contezza, mostrando così anche per questa duplice via di aver compreso ben poco della vera posta in gioco nella controversia in cui si era imbarcato,

● **sia** perché, in ultimo, avevano presentato e celebrato come materialistica quella che era invece la *love* specifica di Monod, tramite cui questi occultava la vera natura della sua concezione e la nascondeva al pubblico colto dell'epoca.

In pratica, senza volerlo e persino a sua insaputa, con la sua analisi colabrodo Althusser finiva solo con il corroborare per l'ennesima volta i disegni dell'establishment occidentale a nostro solo danno, corroborazione che si spingeva fino a vietarci ogni più esatta comprensione dell'intrinseca *logica eclettica* della scienza (le cui funzioni erano e sono votate a cancellare dalla scena visibile del mondo di quale effettiva stoffa siano fatti i suoi grandi sistemi di pensiero).

Inutile dire che queste sono tutte circostanze una peggiore dell'altra, visto ciò che esse, singolarmente e nel loro insieme, implicavano per una piena comprensione del vero oggetto del contendere. Questo è rimasto in pratica del tutto invisibile nell'ambito della complessiva interpretazione althusseriana e perciò l'ignaro lettore (marxista o meno) non ha mai potuto

rendersi conto di quale effettiva stoffa constasse la sintesi di Monod. A questo punto, anche per poterla mettere a confronto – per contrasto – con la lettura di Althusser, è giunto il momento di entrare al suo interno.

Come si è già avuto modo di vedere, la premessa fondamentale da cui il biologo francese ha sempre preso le mosse era rappresentata in maniera esemplare dal suo famoso «postulato d'oggettività» (d'ora in poi: **PdO**), ritenuto incondizionatamente valido sia per la realtà fisica, sia per il mondo del vivente. Poiché tale principio consta di diversi attributi, conviene disegnare un breve compendio d'insieme delle sue proprietà.

Sintesi

➔ In primo luogo, infatti, il **PdO** ci addita e riflette un semplice fatto: «cioè che la Natura è *oggettiva*»⁸⁴⁴, è connotata dall'esistenza di un suo specifico ordine interno e da «entità immutabili [insite] nella struttura dell'universo»⁸⁴⁵.

➔ In secondo luogo, il **PdO** è anche «la pietra angolare del metodo scientifico»⁸⁴⁶ e rappresenta il fondamento di ogni «conoscenza oggettiva come *unica* fonte di verità autentica»⁸⁴⁷. Sintesi. «Poniamo il postulato d'oggettività come condizione necessaria di ogni verità della conoscenza»⁸⁴⁸.

⁸⁴⁴ J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, cit., p. 19, p. 208.

⁸⁴⁵ Ibidem, p. 134.

⁸⁴⁶ Ibidem, p. 37.

⁸⁴⁷ Ibidem, p. 213.

⁸⁴⁸ Ibidem, p. 218.

➡ D'altra parte, in terzo luogo, il **PdO** è anche «il solo *a priori*»⁸⁴⁹ di base della conoscenza che sia allo stesso tempo «un postulato puro, *per sempre indimostrabile*»⁸⁵⁰ da parte del pensiero scientifico.

➡ Infine, a dispetto di questo suo limite intrinseco e persino *contro* tale sua natura, il **PdO** «è consustanziale alla scienza e ne ha guidato tutto il suo prodigioso sviluppo nel corso degli ultimi tre secoli». Ergo: «È impossibile farne a meno, fosse anche solo provvisoriamente oppure in un dominio limitato, senza fuoriuscire dalla scienza stessa»⁸⁵¹.

Naturalmente, questo ritratto della categoria principe di Monod non è altro che una copia conforme del modello ontologico a 5 proprietà di Paul Davies, in cui la fisica e la cosmologia odierne ci hanno presentato la loro interpretazione standard del mondo fisico. Nondimeno, senza voler qui addentrarsi nuovamente negli illusori meandri di tale paradigma, del resto già visti, degno di nota è il fatto che sin dal suo primo incipit il biologo parigino ci ha messo di fronte ad un suo personale castello di Atlante.

La cosa dovrebbe essere evidente di per sé, ma conviene comunque toccare con mano le sue principali proprietà ipnotiche, i principi attivi tramite cui si finisce col mettere *à l'envers* il quadro che ci è stato presentato, rendendolo surreale al massimo grado.

⇒ **(I)** In prima battuta, infatti, dovremmo credere che una congettura arbitraria e gratuita dell'osservatore sia in grado di generare una presunta

⁸⁴⁹ Ibidem, p. 113.

⁸⁵⁰ Ibidem, p. 38; corsivo mio.

⁸⁵¹ Ibidem.

oggettività della Natura, come se una nostra supposizione potesse diventare per magia un mondo indipendente dalla mente (per di più di tipo ontologico).

Il fatto è che Monod pretende di essere creduto, nel merito, senza battere ciglio, come se fosse una cosa del tutto lecita nel mentre è solo un'epentesi surrettizia. Poiché pare impossibile che non lo sapesse, ne deduco che lo ha asserito a ragion veduta, sapendo quello che diceva e quindi – è proprio il caso di dire – scientemente (con quali propositi in mente è un altro discorso).

⇒ (II) D'altro canto, a partire da tali presupposti del tutto paradossali, Monod avrebbe voluto anche farci credere che, munita di tutte le succitate credenziali, la sua creatura fosse anche la preconditione che ci rendeva capaci di discernere, mediante la nostra ragione, una conoscenza impersonale – neutrale, avalutativa, super partes, ecc. – dell'intero universo biofisico. Non solo.

Un nostro umanissimo assioma, per dirla con l'eloquio delle matematiche, tanto avrebbe dovuto dar vita ad un'analisi obiettiva del mondo, facendo emergere dal suo originario seno *soggettivo* il contrario di se stessa: una spiegazione *oggettiva* del reale, quanto avrebbe dovuto (e potuto) farlo, come ci è stato detto, in maniera «necessaria» e quindi corrispondente a imperativi ineluttabili, ad un altro presunto stato delle cose (come se farlo, in fin dei conti, le venisse *naturale*).

⇒ Al culmine, solo temporaneo, di questo ulteriore porto paradossalmente scientifico delle nebbie, il **PdO** sarebbe stato inoltre in

grado di ottemperare a tutti quegli stringenti obblighi, davvero proibitivi, malgrado la sua conclamata natura *non dimostrabile* in alcun modo, né ora né mai, e dunque **contravvenendo** in linea di principio ad ogni logica scientifica, per la quale la dimostrazione è una *conditio sine qua non* di **qualsiasi** spiegazione razionale dei fenomeni naturali.

Si poteva escogitare un'investitura più surreale per un principio ritenuto sin dall'inizio una pietra miliare e «il postulato di base»⁸⁵² della conoscenza oggettiva (disinteressata) e della verità? Difficile davvero poterlo immaginare. Nondimeno, per quanto sconcertante sia, sin da subito, il debutto di Monod sulla scena del sapere scientifico tramite i succitati criteri, le cose nel loro insieme si complicano ulteriormente, fino a diventare oltremodo paradossali, non appena, poggiando i piedi su quei presupposti, egli sviluppa ancor più la sua argomentazione.

Ad avviso di Monod, infatti, la caratteristica fondamentale dei sistemi viventi è quella di essere delle «macchine chimiche»⁸⁵³ connotate da una precisa impronta biologica: «sono oggetti dotati di un progetto»⁸⁵⁴. Questa nozione, «essenziale per la stessa definizione degli esseri viventi», perché permette «di distinguere questi ultimi da tutte le altre strutture di tutti i sistemi presenti nell'universo», viene a sua volta compendiata da Monod in una categoria chiave del suo pensiero: «la *teleonomia*»⁸⁵⁵.

Benché dunque sia persino «necessaria alla definizione degli esseri viventi», la condizione in causa non è tuttavia ancora sufficiente per

⁸⁵² Ibidem, p. 19.

⁸⁵³ Ibidem, p. 68, p. 111.

⁸⁵⁴ Ibidem, p. 25.

⁸⁵⁵ Tutti i passi citati ibidem.

demarcarli in modo adeguato, in quanto «non propone dei criteri oggettivi» di distinzione rispetto ad esempio ad altri manufatti artificiali e rimane in definitiva antropocentrica. La nozione in questione, insomma, è per Monod «ancora troppo soggettiva»⁸⁵⁶ e non ci mette in grado di additare una demarcazione soddisfacente tra i due domini.

Tale limite assume tutta la sua rilevanza non appena ci si rende conto del fatto che nella scienza vige «il rifiuto *sistematico* di considerare vera conoscenza ogni interpretazione dei fenomeni data in termini di cause finali, cioè a dire di “progetto”»⁸⁵⁷. Nondimeno, prosegue Monod, è un dato accertato il fatto che i sistemi viventi sono governati da «un determinismo autonomo, preciso, rigoroso, che implica una “libertà” quasi totale rispetto agli agenti o a vincoli esterni»⁸⁵⁸.

Tutti gli organismi, intesi come macchine chimiche, sono governati da un «determinismo interno, autonomo» che «assicura la formazione delle strutture estremamente complesse degli esseri viventi». È precisamente tale “determinismo rigoroso” (d’ora in poi: **DERI**) che rende possibile la conservazione della loro organizzazione estremamente complessa da una generazione all’altra, una proprietà del vivente che Monod definisce col termine di «*riproduzione invariante* o semplicemente d’*invarianza*»⁸⁵⁹. Un «programma geneticamente determinato»⁸⁶⁰ guida e orienta (*preforma*)

⁸⁵⁶ Tutti i passi citati ibidem, pp. 25-26, p. 30.

⁸⁵⁷ Ibidem, p. 37.

⁸⁵⁸ Ibidem, p. 27.

⁸⁵⁹ Tutti i passi citati ibidem, p. 28.

⁸⁶⁰ Ibidem, p. 192.

dunque l'evoluzione biologica delle diverse specie e della biosfera nel suo complesso.

Alla luce di queste considerazioni, dice Monod, «la scelta arbitraria di definire il progetto teleonomico essenziale come consistente nella trasmissione, da una generazione all'altra, del contenuto d'invarianza caratteristico della specie»⁸⁶¹, ha un senso biologico perfettamente determinato, visto che «la realizzazione del progetto teleonomico fondamentale» è equivalente alla «riproduzione invariante»⁸⁶² e il suo successo consiste in ultima analisi nella riproduzione del «contenuto d'invarianza genetica»⁸⁶³ dei diversi organismi.

D'altronde, se così stanno le cose, nota Monod, allora bisogna prendere atto del fatto che si è venuta a creare una «flagrante contraddizione epistemologica profonda»⁸⁶⁴ – contraddizione che «è il problema fondamentale della biologia»⁸⁶⁵ – tra la teleonomia tipica degli esseri viventi, compreso il **DERI** che ne struttura l'organizzazione interna, e quella “oggettività della Natura” che vieta qualsiasi interpretazione dei fenomeni naturali in termini di “progetto”, di intenzioni e scelte tra alternative diverse.

Le cose del resto si inaspriscono soltanto non appena si fa mente locale al fatto che alla luce del DNA, inteso come elemento «determinante,

⁸⁶¹ Ibidem, p. 30.

⁸⁶² Ibidem, p. 31.

⁸⁶³ Ibidem, p. 32.

⁸⁶⁴ Ibidem, pp. 37-38.

⁸⁶⁵ Ibidem, p. 38.

invariante ed ereditario»⁸⁶⁶ di «insondabile profondità»⁸⁶⁷, il potere del **DERI** mette gli organismi in grado di amministrare una sorta di loro innata autopoiesi biologica *avant la lettre* che li rende indipendenti dal loro milieu.

Così ci spiega la cosa lo stesso Monod: «L'organismo è una macchina che si costruisce da se stessa. La sua struttura microscopica non gli è imposta dall'intervento di forze esterne. Essa si costituisce in modo autonomo, grazie a delle interazioni costruttive interne»⁸⁶⁸. In un altro passaggio della sua analisi, il biologo francese ci offre un ritratto forse ancora più stringente di tale caratteristica: «L'intero sistema [del DNA] è completamente, intensamente conservatore, chiuso su se stesso e assolutamente incapace di ricevere istruzioni di sorta dal mondo esterno»⁸⁶⁹.

L'autoreferenza è dunque «la fonte ultima dell'autonomia degli esseri viventi o, più esattamente, dell'autodeterminazione che caratterizza le loro prestazioni»⁸⁷⁰. Questa la sintesi di Monod: «Il codice non ha senso se non è tradotto. La macchina traduttrice della cellula moderna comporta circa 150 costituenti macromolecolari *che sono essi stessi codificati nel DNA: il codice non può essere tradotto che mediante dei prodotti di traduzione*. È l'espressione moderna di *omne vivum ex ovo*. Quando e come questo ciclo si è chiuso su se stesso è eccessivamente difficile

⁸⁶⁶ Ibidem, p. 58.

⁸⁶⁷ Ibidem, p. 199.

⁸⁶⁸ Ibidem, p. 68.

⁸⁶⁹ Ibidem, pp. 144-145.

⁸⁷⁰ Ibidem, p. 104.

immaginarlo, ma è un fatto che il codice sia oggi decifrato e conosciuto come universale»⁸⁷¹.

L'apparente natura autopoietica del vivente potrebbe far pensare, dice Monod, che «il sistema, attraverso la sua struttura, debba opporsi a ogni cambiamento, a ogni evoluzione»⁸⁷². E nondimeno le cose non stanno così per l'intervento di un altro fattore, che a suo avviso dovrebbe dare soluzione alla “flagrante contraddizione” tra i due corni del dilemma in cui, come si è visto, si troverebbe imprigionata la biologia moderna.

L'autopoiesi degli organismi convive infatti, quanto meno a parere di Monod, con l'esistenza di eventi casuali nello sviluppo della vita sul nostro pianeta. Come sia possibile che «l'autodeterminazione» (o autoreferenza) dei sistemi viventi possa accoppiarsi con la presenza dell'aleatorio nel seno dell'evoluzione ci viene spiegato direttamente dallo stesso biologo parigino in questa sua raffica di argomenti:

(I)

- «Diciamo che le alterazioni del testo genetico sono accidentali e hanno luogo a caso. E poiché esse costituiscono la *sola* fonte possibile delle modificazioni del testo genetico, a sua volta *unico* depositario delle strutture ereditarie dell'organismo, ne segue necessariamente che solo il caso è all'origine di ogni novità, di ogni creazione nella biosfera. Il puro

⁸⁷¹ Ibidem, p. 182.

⁸⁷² Ibidem, p. 145. Forse ancora più paradossale della stessa evoluzione, nota Monod, è il fatto della «prodigiosa stabilità di certe specie che si sono riprodotte senza trasformazioni apprezzabili da centinaia di milioni di anni» (ibidem, p. 146).

caso, il solo caso, *libertà assoluta ma cieca*, si trova alla base del prodigioso edificio dell'evoluzione»⁸⁷³;

(II)

● «La biologia moderna riconosce che tutte le proprietà degli esseri viventi riposano su un meccanismo fondamentale di *conservazione molecolare*. Per la teoria moderna l'evoluzione non è per niente una proprietà degli esseri viventi, poiché essa ha il suo fondamento nelle stesse imperfezioni del meccanismo conservatore che costituisce il loro unico privilegio. La stessa fonte delle perturbazioni è all'origine dell'evoluzione della biosfera e, grazie al ruolo conservatore del caso, rende conto della sua totale libertà creatrice»⁸⁷⁴;

(III)

● «Quando si tratta delle mutazioni come fonte dell'evoluzione», si deve intendere il caso «come un evento imprevedibile in ragione della sua stessa natura»: «Il caso qui deve evidentemente essere considerato come essenziale, inerente all'indipendenza totale di due serie di avvenimenti il cui incontro provoca l'accidente». Esso, in altre parole, è insito nel carattere delle «"coincidenze assolute", quelle che risultano dall'intersezione di due catene causali totalmente indipendenti l'una dall'altra»⁸⁷⁵;

⁸⁷³ Ibidem, pp. 147-148; corsivo mio. Si veda ancora questo passo: «L'emergenza evolutiva, grazie precisamente al fatto che nasce da un essenziale imprevedibile, è creatrice di novità *assolute*» (ibidem, p. 151).

⁸⁷⁴ Ibidem, pp. 151-152.

⁸⁷⁵ Tutti i passi citati ibidem, pp. 148-149. In queste stesse pagine, Monod ci dà un suo esempio pratico di che cosa si debba intendere con "intersezione di due catene causali totalmente indipendenti l'una dall'altra": «Supponiamo per esempio che il dottor Dupont sia chiamato

(IV)

● d'altronde, sostiene Monod, «su scala microscopica esiste una fonte d'incertezza ancora più radicale, insita nella struttura quantistica della stessa materia. Ora, una mutazione è in sé un avvenimento microscopico, quantistico, al quale di conseguenza si applica il principio d'incertezza. L'avvenimento è dunque *essenzialmente* imprevedibile in ragione della sua stessa natura»⁸⁷⁶;

(V)

● «Quando si pensa all'immenso cammino percorso dall'evoluzione da più di tre miliardi di anni, alla prodigiosa ricchezza delle strutture che ha creato, alla miracolosa efficacia delle prestazioni degli esseri viventi, dal Batterio all'Uomo, si potrebbe ricominciare a dubitare del fatto che tutto ciò possa essere il prodotto di una enorme lotteria che ha estratto a sorte dei numeri tra i quali una selezione cieca a poi designato dei rari vincenti.

Tuttavia, rivedendo nel dettaglio le prove accumulate fino ad oggi secondo cui questa è la sola concezione che sia compatibile coi fatti (in particolare con i meccanismi molecolari della replicazione, della mutazione e della traduzione), si riscopre la certezza»⁸⁷⁷;

d'urgenza per visitare un nuovo malato, mentre l'idraulico Dubois lavora ad una riparazione urgente del tetto di un immobile lì vicino. Nel momento in cui il dottor Dupont passa proprio sotto l'edificio, all'idraulico sfugge di mano, inavvertitamente, il suo martello, la cui traiettoria (deterministica) intercetta quella del medico, che ne rimane vittima col cranio fracassato. Di norma si dice che non ha avuto fortuna. Quale altro termine impiegare infatti per un tale accidente, imprevedibile per sua stessa natura?».

⁸⁷⁶ Ibidem, p. 150.

⁸⁷⁷ Ibidem, p. 177.

(VI)

● «La struttura del codice genetico è chimicamente arbitraria; il codice, così come lo conosciamo, risulta da una serie di scelte a caso che a poco a poco l'hanno arricchito»⁸⁷⁸: «Il funzionamento esatto di questa roulette genetica specializzata e ultra-rapida non è stata ancora chiarito. Tuttavia è verosimile che intervengano tanto delle ricombinazioni quanto delle mutazioni, ed entrambe si riproducono a caso nell'ignoranza totale della struttura dell'antigene»⁸⁷⁹;

(VII)

● «L'evoluzione per selezione, fondata sulla scelta dei rari e preziosi accidenti che contengono anche, tra un'infinità di altri, l'immenso bacino del caso microscopico, costituisce una sorta di macchina del tempo [...] La moderna teoria "darwiniana-molecolare" [ci mostra] l'inesauribile ricchezza della fonte del caso a cui attinge la selezione»⁸⁸⁰;

(VIII)

● «Gli eventi elementari iniziali che aprono la via dell'evoluzione a quei sistemi intensamente conservatori che sono gli esseri viventi, sono microscopici, fortuiti, e senza alcuna relazione con gli effetti che possono innescare nel funzionamento teleonomico. Ma una volta iscritto nella struttura del DNA, il singolo accidente, e come tale essenzialmente imprevedibile, sarà meccanicamente e fedelmente replicato e tradotto, vale a dire ad un tempo moltiplicato e trasposto in milioni o miliardi di

⁸⁷⁸ Ibidem, p. 182.

⁸⁷⁹ Ibidem, p. 162.

⁸⁸⁰ Ibidem, pp. 160-161.

esemplari. Emerso dal regno del puro caso, fa ora il suo ingresso in quello della necessità, delle certezze più implacabili»⁸⁸¹;



Scolio

«Ancora oggi, molti insigni intelletti sembrano non poter accettare, né comprendere, il fatto che da una fonte di rumore la selezione abbia potuto, da sola, far emergere tutta la musica della biosfera. In effetti, la selezione opera *sopra* i prodotti del caso e non può fare altrimenti, ma essa è all'opera in un dominio di prescrizioni rigorose da cui il caso è bandito. È da tali prescrizioni, e non dal caso, che l'evoluzione ha attinto le sue tendenze generalmente ascendenti, le sue conseguenze successive, il suo sviluppo ordinato di cui essa sembra il ritratto»⁸⁸².

Duplici conclusioni di Monod

(IX)

● «L'uomo sa che è solo nell'immensità indifferente dell'Universo, dal quale egli stesso è emerso per caso»⁸⁸³: «Il nostro numero è uscito nel gioco dei dadi, nella roulette di Montecarlo»⁸⁸⁴;

(X)

● Inteso in tutto il multiforme significato del fitto grappolo di distinzioni soprastanti, «tra tutte le nozioni di tutte le scienze, [il caso] è anche la più distruttiva di ogni antropocentrismo, intuitivamente la più

⁸⁸¹ Ibidem, p. 155.

⁸⁸² Ibidem, p. 155.

⁸⁸³ Ibidem, pp. 224-225.

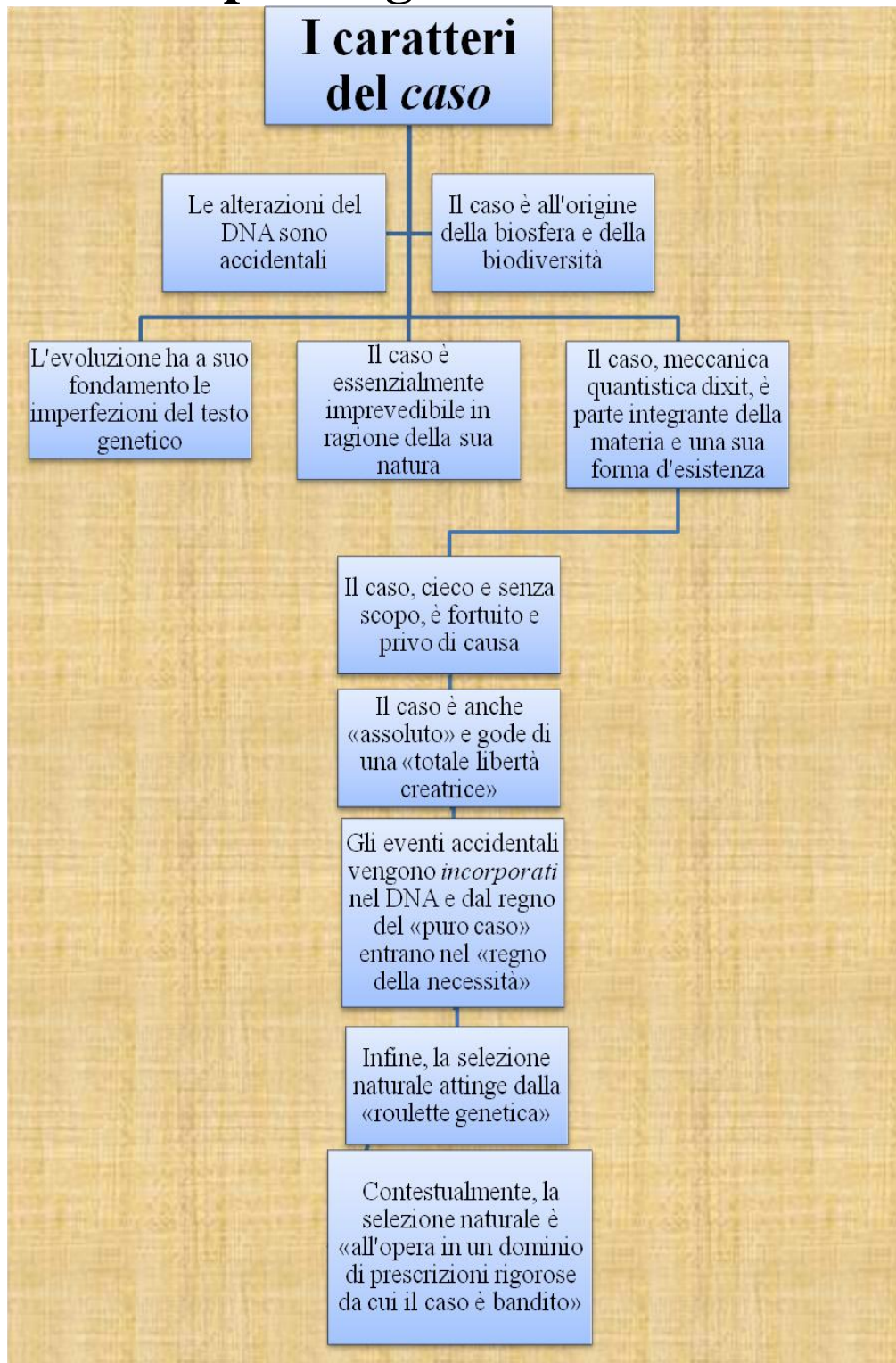
⁸⁸⁴ Ibidem, p. 148, p. 185.

inaccettabile per gli esseri intensamente teleonomici che siamo. È dunque la nozione o piuttosto lo spettro che le ideologie vitaliste e animiste devono esorcizzare a ogni costo»⁸⁸⁵.

Conviene compendiare il complesso ritratto della biologia moderna disegnato da Monod, nonché delle categorie chiave di quest'ultima, in un cartogramma di sintesi, in modo da averlo sempre sotto gli occhi e poterlo utilizzare come comodo segnavia. Come si è visto, siamo stati infatti catapultati in un vero e proprio labirinto:

⁸⁸⁵ Ibidem, p. 148.

Il paradigma di Monod



L'ignaro lettore che avesse avuto tra le mani questa selva di enunciati, avrebbe potuto a giusta ragione chiedersi in quale dedalo di

strade senza via d'uscita alcuna fosse mai entrato. La stessa domanda avrebbe potuto farsi del resto, a suo tempo, Althusser se avesse scrutinato più da vicino e con maggiore attenzione gli argomenti del biologo parigino. Pare infatti impossibile che non ne abbia visto la natura completamente inverosimile. D'altra parte, oggi possiamo senz'altro farne un'analisi più disincantata e capire meglio i suoi limiti, mettendone in discussione la logica interna (la quale, d'altronde, si mette in questione da sola, a seguito degli ingredienti di cui consta).

La principale porta d'ingresso nel labirinto di Monod è senz'altro il plurimo significato surreale insito tanto nella stessa natura della necessità e del caso, quanto nel loro rapporto, così almeno come ci è stato presentato dallo scienziato francese. Conviene davvero vederli uno per uno, in modo se possibile da sbrogliare la matassa tirandone i singoli fili.

➡ In primo luogo, infatti, ogni forma di determinismo, compreso quello insito nel patrimonio genetico degli organismi, **vieta** l'esistenza di ogni caso. Per le seguenti ragioni:

- se infatti le leggi di natura, incluse quelle della biologia, sono deterministiche, esse *non possono ammettere eccezioni di sorta* e quindi alzano un **divieto** invalicabile contro l'emergere di fenomeni aleatori dal grembo della realtà fisica;

- d'altronde, se davvero le mutazioni genetiche fossero state casuali e frutto del "puro caso", ciò avrebbe voluto dire presumere di poter veder nascere organismi ordinati dall'assenza di qualsivoglia ordine preventivo iniziale (nonostante tra l'altro li si ritenesse predeterminati *à l'avance* dal

loro DNA): il codice avrebbe dovuto far emergere dal suo seno il contrario di se stesso;

- inoltre, se fosse veramente emerso dal **DERI** della natura, il caso sarebbe divenuto *equivalente* alla sua fonte e così sarebbe scomparsa *una prima volta* ogni distinzione tra i due, con quali conseguenze su entrambi è facile immaginare: sarebbe svanita nel nulla ogni loro demarcazione e di conseguenza ogni loro potenziale conoscenza (se conoscere è distinguere, e ammesso anche ovviamente che sia possibile comprendere l'ordine sovrano del mondo);

- d'altra parte, se il caso fosse stato **assoluto**, come ci è stato detto, allora *per la seconda volta* sarebbe divenuto **identico** al determinismo e non ci sarebbe più stato modo di differenziarlo da quest'ultimo. Il fortuito, in altre parole, non sarebbe più stato caso. Del pari, il determinismo non sarebbe più stato se stesso e quindi avrebbe finito col non esistere più. Ambedue sarebbero spariti nel nulla (non a motivo di chissà quali ragioni esterne e/o estranee al loro status, ma a causa precisamente di quest'ultimo!);

- a seguire in linea retta dall'insieme questi primi approdi surreali, a dispetto delle convinzioni di Monod, che ne aveva fatto invece la pietra miliare della sua concezione biologica, sarebbe andata in fumo anche ogni teleonomia.

Infatti, degli organismi emersi dalla Natura e parte integrante di quest'ultima, fatti della stessa materia e soggetti alle sue leggi inderogabili, non avrebbero mai potuto essere improntati da una mente proiettiva. Come mai avrebbe potuto un ordine deterministico inflessibile, il **DERI** insito

nel DNA, generare delle specie dotate di libero arbitrio (gli esseri umani in particolare) e di totale autonomia, in grado di autodeterminarsi e seguire dati loro disegni e propositi fatti di decisioni gratuite e scelte arbitrarie? Semplicemente impossibile;

- d'altro canto, sempre all'opposto di quanto credeva Monod nemmeno ovviamente il caso può in alcun modo essere “essenzialmente imprevedibile *in ragione della sua natura*”, giacché ciò vorrebbe dire considerare il fortuito un evento *privo di causa*, facendo tra l'altro di questa sua presunta proprietà negativa un connotato della sua esistenza.

Benché Monod a quanto pare non ne avesse cognizione, la cosa è tuttavia letteralmente impossibile – nuovamente, non a motivo di fonti esterne e/o estranee al suo status, bensì in ragione di quest'ultimo –, perché se fosse stata vera avrebbe finito col determinare la scomparsa di ogni aleatorio: *niente può esistere al mondo senza una causa* (Paulos). La stessa natura del caso, paradossalmente, ne avrebbe vietato tassativamente la forma accidentale!;

- d'altronde, nella misura in cui ha dedotto la sedicente caratteristica del caso menzionata sopra anche dalla meccanica quantistica (MQ), Monod, di nuovo senza saperlo (almeno in apparenza), ha solo finito con l'inasprire le cose. L'assenza di causa (ASCA), con tutti i divieti che si porta appresso, sarebbe stata infatti conficcata nell'esistenza stessa della Materia, scatenando a cascata una serie di effetti indesiderati per la scienza nel suo complesso (e comunque fatali per quest'ultima).

➡ Intanto, se l'ASCA si fosse trovata incorporata nel più intimo seno dell'Essere, quest'ultimo si sarebbe trovato **a constare** di tale attributo, a

fare **tutt'uno** con quel principio, dissolvendosi così da solo nel nulla in tale letale abbraccio. In questa circostanza, il caso sarebbe divenuto *equivalente* al nichilismo più totale. Naturalmente, tutto ciò avrebbe finito con il riversare anche questi esiti, insieme del resto a tutti gli approdi surreali prima repertati, *dentro* la realtà e avrebbe finito col fare di quest'ultima *un regno dell'assurdo*;

➡ In secondo luogo, se fosse venuta alla luce da un'originaria ASCA, la realtà materiale si sarebbe configurata come un universo nato dal nulla, come nella più classica delle **CREN** di forma teologica oppure, in alternativa, come una Natura fisica esistente da sempre ed eterna come nella più classica delle mitologie del passato, delle narrazioni arcaiche dell'umanità (con tutto il loro carico di nonsense per la mente odierna, spiegabile o avente un senso forse in quelle lontane epoche⁸⁸⁶, ma non certo oggi).

D'altra parte, discendenti in linea retta da queste concezioni del nostro passato più remoto, avremmo avuto a che fare con una serie di effetti oltremodo surreali anch'essi:

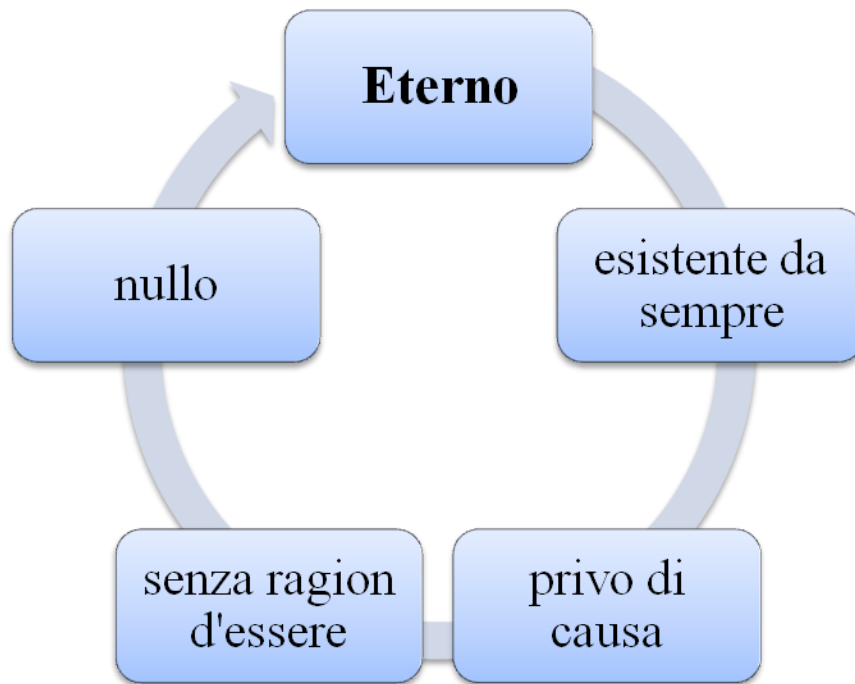
- nel caso di una Natura eterna, infatti, per l'etica nel suo insieme, in specie nella sua veste teologale, sarebbe stata una catastrofe di prima grandezza che avrebbe fatto venir meno ogni sua ragion d'essere e l'avrebbe letteralmente cancellata dalla faccia della terra, giacché insieme all'imperituro *anche il male sarebbe divenuto eterno* e si sarebbe trovato incardinato in pianta stabile nell'esistenza umana, senza lasciare scampo

⁸⁸⁶ Si veda in merito N. MacGregor, *Vivere con gli dei*, Adelphi, Milano, 2019.

alcuno agli uomini, condannati a subirne per sempre gli effetti in una sorta di perenne ergastolo dell'anima;

- non sarebbe del resto andata meglio né a Marx né a Engels, giacché la Natura eterna avrebbe messo capo anche a una **realtà immutabile e senza tempo**, senza sviluppo né evoluzione di sorta, circostanza che, oltre a cancellare ante litteram Darwin e ogni moderna sintesi post-darwiniana, a sua volta avrebbe liquidato per sempre **qualunque storia**, tanto naturale, quanto economico-sociale, rendendo *impossibile* qualsiasi divenire (comunque concepito: come processo, progresso, ecc.) e vietando persino di poterlo pensare;

- infine, se l'eterno è l'altro volto dell'infinito, una Natura eterna – da qualunque fonte avesse ricevuto vita (e non avrebbe potuto averne alcuna!), fosse stata essa creata o increata – avrebbe persino mandato in fumo e vietato, in anticipo e da sempre, la nascita di alcunché, financo di quello stesso presunto universo immortale da cui tutto era stata fatto cominciare. La Natura eterna, al culmine più estremo di questo crescendo surreale, avrebbe dissolto nel nulla se stessa e invece di un Mondo imperituro ci saremmo ritrovati tra le mani un Reale inesistente! In una breve sintesi, questo è per così dire il moderno Uroboro allegorico della logica in questione:



➔ In terzo luogo, la MQ, di nuovo senza che a prima vista se ne avesse contezza, ha finito col portare in dote a Monod un completo fascio di controsensi e di argomenti surreali, l'intero set additato e messo in discussione insomma da René Thom a suo tempo⁸⁸⁷: in primis naturalmente la **subitanea** correlazione di tutto con tutto, di ogni singola particella della materia con la totalità dell'universo: vale a dire – in sostanza – la cancellazione di qualunque intervallo cronologico, per quanto infinitesimale, tra gli eventi del mondo e quindi *dell'intero tempo* dalla scena della fisica e della scienza. Di qui una serie di ulteriori conseguenze:

- quel fatto, inutile persino farlo notare, avrebbe a sua volta mandato in fumo e liquidato *qualsiasi* spazio-tempo e quindi qualunque Realtà tangibile, circostanza che avrebbe tolto alla MQ la sua stessa materia di studio, quello stesso oggetto di cui invece predicava le proprietà additate!

⁸⁸⁷ In merito rinvio il lettore a *I castelli in aria della scienza*, cit., pp. 716 e sgg.

In altri termini, la stessa caratteristica che secondo la MQ avrebbe dovuto rispecchiare la natura più profonda e autentica della Materia, si sarebbe resa responsabile della scomparsa di quest'ultima, dissoltasi nel nulla, more solito, non a motivo di ragioni estranee e/o esterne alla sua natura, bensì – a contrario – precisamente **a causa** di quest'ultima. Si poteva immaginare un approdo finale più paradossale e insensato di questo?;

- inoltre, qui conviene prescindere dal fatto che anche la MQ **postula** l'esistenza di tutti gli stessi *presupposti gratuiti* della fisica classica: dalle leggi ontologiche, all'ordine sovrano del cosmo, dalla stessa realtà incausata della materia, al sedicente realismo fisico, dalla logica eclettica dei suoi argomenti, alla sua onnipresente *love* professionale, per non menzionare oggi la tendenza apertamente *antiscientifica* di una fisica coperta dal segreto e al servizio della macchina bellica dei militari, nonché capace di discernere persino il crimine dal proprio seno.

Inutile dire che già questo insieme di circostanze rendeva altamente dubbia e in ultima analisi del tutto inverosimile l'idea che l'imprevedibile, sotto forma di aleatorio, potesse mai essere veramente una proprietà più intima della materia, che il caso potesse effettivamente costituire una caratteristica intrinseca della Natura e una stoffa di cui quest'ultima in definitiva veramente constava. Già solo il fatto che tutte le premesse sopra menzionate fossero solo *assunzioni* degli osservatori, finiva col destituire di ogni fondamento quella pretesa e la privava di ogni attendibilità.

➔ In quarto luogo tuttavia, le cose precipitano ulteriormente nel surreale non appena Monod ci presenta la nascita della biosfera «come il prodotto di un evento *unico*»⁸⁸⁸ e irripetibile nella storia dell'universo (il che presuppone tra l'altro che quest'ultimo ne abbia avuto davvero una a seguito di una sua qualche nascita da una qualche fonte).

Il biologo parigino è convinto di poter corroborare questa sua convinzione con una serie di ragioni. Le seguenti in specie:

- benché sia tipica degli umani la propensione «a credere che ogni cosa reale nell'universo attuale sia da sempre necessaria», bisogna guardarsi, dice Monod, dal pensare all'esistenza di «un destino possente» in grado di prescrivere tutto in anticipo. Per un motivo molto semplice: «La scienza moderna ignora ogni immanenza. Il destino si scrive a misura che esso si realizza, non prima»⁸⁸⁹;

- anche se «la probabilità *a priori* che un evento singolare, tra tutti gli avvenimenti possibili nell'universo, si realizzi è prossima allo zero», è un fatto che «l'universo esiste». Dunque, «bisogna bene che degli eventi singolari, la cui probabilità prima dell'avvenimento erano infime, vi si siano prodotti»;

- stando così le cose, è evidente, continua Monod, che anche la nostra sorte non era affatto già decisa «prima che la specie umana emergesse, la sola nella biosfera a utilizzare un sistema logico di comunicazione simbolica, un altro *evento unico*, quest'ultimo, che dovrebbe da solo metterci in guardia nei confronti di ogni antropocentrismo»;

⁸⁸⁸ J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, cit., pp. 184-185; corsivo mio.

⁸⁸⁹ Tutti i passi citati *ibidem*, p. 184.

●in sintesi: se la comparsa della nostra specie sulla terra «è stata un *fatto unico*, come forse lo è stata l'apparizione della vita stessa, è perché prima di comparire le sue possibilità erano quasi nulle. L'Universo non era gravido della vita, né la biosfera dell'uomo»⁸⁹⁰.

Gli argomenti di Monod erano ovviamente interessati a confutare ogni destino preordinato e ogni impropria enfasi su un immaginario primato della nostra specie (alla Bergson)⁸⁹¹. Nondimeno, la sua analisi, centrata sulla casualità degli avvenimenti, non è in grado nemmeno questa volta di reggere il peso (schiacciante) della propria natura controversa.

Intanto, ci è noto ormai che eventi aleatori, nella misura in cui violano il **prs** e si presentano privi di causa sulla scena del mondo, non possono esistere e quindi è vano tentare di legittimarli per le vie seguite da Monod. Le cose tuttavia si inaspriscono ancor più se si pensa al fatto che quest'ultimo ha completamente omissso la questione delle origini in biologia e tutti i significati dirimenti che esse implicano.

Se infatti la biosfera fosse davvero stata un “evento *unico*”, come più volte ci è stato spiegato, questo avrebbe voluto dire che laddove nel mondo della vita e dei sistemi biologici all'inizio non c'erano né “determinismo genetico” né caso, ad un certo punto – per miracolo, magari **OfN** ovvero la variante laica della **CREN** biblica – sarebbero nati entrambi dalle mani di un qualche loro demiurgo (confessionale o pagano poco importa, e non avrebbero potuto farlo *motu proprio*, giacché anche in questo caso avrebbero violato il vincolo di Paulos).

⁸⁹⁰ Tutti i passi citati *ibidem*, pp. 184-185; corsivo mio.

⁸⁹¹ Cfr. *ibidem*, p. 44.

È davvero significativa la simmetria di questa spiegazione con il **BB** della scienza odierna (ne è in pratica un rispecchiamento o un calco nell'ambito della vita). Come quest'ultimo vede emergere l'ordine dei fenomeni (il determinismo delle leggi fisiche e il realismo del mondo) da un dominio in cui non esistevano, facendoli nascere dal nulla, definendo per di più oggettivo questo loro status, così anche Monod di fatto fa emergere la biosfera e i sistemi viventi da un consimile grembo teologico (o teurgico, nella sua variante secolare).

E il bello dell'affaire, se così si può dire, è che l'apologia del caso proveniva da un biologo che fino ad allora aveva presupposto l'esistenza tanto di un ferreo "determinismo genetico", quanto di un'altrettanto certa "rigorosa necessità" all'interno della biosfera, un dominio in cui le leggi del vivente, come nell'universo della fisica, non avrebbero dovuto ammettere eccezioni di sorta⁸⁹².

Questo paradosso viene del resto portato al parossismo non appena Monod, come si è visto, sostiene che il "singolo accidente" emerso fortuitamente dal "puro caso" dominante nella biosfera viene nonostante tutto inscritto nella struttura del DNA e viene così incorporato in pianta stabile nel "regno della necessità" e delle "certezze più implacabili". Non vi è chi non veda la raffica di nonsense insita in tali enunciati.

Mentre dapprima il **DERI** ne vietava financo l'esistenza, adesso il caso entra a far parte della sua natura e si accomoda al suo interno come

⁸⁹² Come spiega del resto lo stesso Monod, l'invarianza del codice genetico «precede necessariamente» (ibidem, p. 41) ogni teleonomia e quindi il DNA viene prima, di necessità, insieme al suo **DERI**, rispetto a qualunque altra cosa. Silenzio totale, naturalmente, sull'origine del DNA.

un fagiolo nel suo baccello! Questo approdo surreale era, sì, già insito nel fortuito conficcato nel cuore della materia tramite la MQ, ma nella variante di Monod raggiunge vette surreali prima impensabili.

Adesso infatti, dovremmo supporre tanto che un ordine inflessibile delle cose possa generare il suo contrario (l'imprevedibile, l'evento non soggetto al potere delle tassative leggi immutabili della fisica), quanto che quest'ultimo possa essere incorporato nel regno del primo e venire assimilato dalla sua natura, in "un dominio di prescrizioni rigorose" da cui come sappiamo in linea di principio invece «il caso [era] bandito».

Inutile dire che questo set di argomenti, oltre a secernere tesi contraddittorie ed evenienze persino *impossibili*, se preso alla lettera non farebbe altro che rendere potenzialmente *identico* il caso al necessario e quest'ultimo al primo, andando a parare nuovamente in un labirinto surreale senza via di fuga alcuna, nel porto delle nebbie additato in precedenza.

D'altronde, questa serie di constatazioni, dati i divieti che statuisce, oltre a smentire l'idea che una reale alterazione accidentale del testo genetico sia possibile, rende praticamente *impossibile* poter credere tanto che il fortuito sia veramente "all'origine di ogni creazione nella biosfera", quanto che la selezione naturale davvero "operi *sopra* i prodotti del caso", nel lussureggiante dominio dei fenotipi tipici della biodiversità, e "da sola faccia emergere tutta la musica della biosfera". A questo duplice esito, fondamentale invero per l'intero paradigma di Monod e della biologia, in specie nella sua "sintesi moderna", fanno divieto del resto gli stessi significati più intimi affioranti dall'argomentazione in oggetto.

Quell'approdo paradossale, in altre parole, per l'ennesima volta non scaturisce da ragioni esterne e/o estranee (avverse o meno) all'analisi sotto esame, ma finisce con l'emergere direttamente dal foro più intimo di quest'ultima. Stando così le cose, differentemente da quanto avrebbe voluto farci credere Monod, è evidente che non può esservi alcuna trasmissione ereditaria delle presunte mutazioni casuali del DNA alle generazioni future⁸⁹³. Questa essenziale convinzione della biologia attuale, per quanto sia un diffuso cliché di comodo, dal punto di vista logico semplicemente non sta in piedi. A causa della sua natura del resto, *non d'altro*.

Come se queste constatazioni non fossero più che sufficienti a mettere in discussione l'intera concezione di Monod e a invalidarla, v'è da dire che anche un altro capitale suo presupposto è andato perduto ed è scomparso nel nulla via via che lo scienziato francese sviluppava la sua analisi e si avvitava nelle sue contraddizioni.

A raffronto delle funzioni di primo piano svolte dal preponderante (per quanto solo immaginario) ruolo del caso, del **DERI** della biosfera e

⁸⁹³ Così presentava la cosa lo scienziato francese: «L'idea darwiniana che l'apparizione, l'evoluzione, il perfezionamento progressivo delle strutture sempre più intensamente teleonomiche siano dovuti a delle perturbazioni sopraggiunte in una struttura che già possedeva la proprietà d'invarianza ed era capace, di conseguenza, di "conservare il caso" e di sottometerne gli effetti al gioco della selezione naturale [è] la sola ipotesi considerata come accettabile dalla scienza moderna» (ibidem, p. 41). Il concetto è ribadito più volte da Monod: «Finora, la teoria della selezione è la sola che sia stata proposta che, facendo della teleonomia una proprietà secondaria, derivata dall'invarianza considerata come l'unica originaria, sia compatibile con il postulato d'oggettività. D'altronde, è anche l'unica ad essere non soltanto compatibile con la fisica moderna, ma fondata su quest'ultima, senza restrizioni né aggiunte. È la teoria dell'evoluzione per selezione che assicura in definitiva la coerenza epistemologica della biologia e le assegna il suo posto nelle scienze della "Natura oggettiva"» (ibidem, p. 42). A proposito di tali questioni si veda ancora ibidem, p. 158.

dell'autopoiesi degli organismi (detta anche, lo si è visto, loro «autodeterminazione», indifferente nei confronti di ogni «mondo esterno» e di eventuali «forze esterne»), il presunto status oggettivo della realtà fisica (la cosiddetta “oggettività della Natura”, comprese la sue famose leggi immutabili e il suo indipendente ordine sovrano) non ha svolto più alcun ruolo nella riproduzione dei sistemi viventi e in pratica è stato messo da parte e accantonato.

Quello status di partenza è rimasto solo sullo sfondo di quelle tre rubriche del biologo parigino, a fare semplicemente da wallpaper all'autonomia del vivente, la quale in ultimo ha finito con l'occupare tutto il davanti della scena e a oscurare nel contempo tutto il resto. Anche se rappresentava la premessa fondamentale dell'intera sintesi di Monod, questi tuttavia non ha poi fatto svolgere alcuna funzione di rilievo a tale «pietra angolare» del metodo scientifico e della biologia⁸⁹⁴.

Ciò è in fin dei conti logico e comprensibile, quanto meno dal suo punto di vista. Infatti, neanche se avesse voluto avrebbe potuto farlo. Per due ragioni essenzialmente:

- per un verso, perché se lo avesse fatto non gli sarebbe più stato possibile parlare di teleonomia, di “puro caso”, e via dicendo. Si sarebbe insomma tarpato le ali da solo e da solo si sarebbe vietato in anticipo qualunque sviluppo futuro della sua analisi;

- per l'altro verso, motivo forse ancora più vincolante del primo, perché quel suo principio epistemologico *da un lato* costituiva una congettura iniziale dell'osservatore, un ente di ragione della mente

⁸⁹⁴ Cfr. di nuovo ibidem, pp. 37-38.

soggettiva; *dall'altro lato*, rappresentava un «postulato puro», come ci ha fatto sapere lo stesso Monod, «per sempre indimostrabile [à jamais indémontrable]».

Stando così le cose, che senso avrebbe mai potuto avere per lo scienziato francese chiamarlo nuovamente in causa e assegnarli una qualche funzione dirimente una volta enunciato? Avrebbe potuto rivelarsi solo un'arma a doppio taglio, controproducente per i disegni di Monod. In fin dei conti, era la pietra miliare e la chiave di volta della “conoscenza oggettiva” e da esso dipendeva quindi il presunto status avalutativo dell'intero pensiero scientifico. Conveniva metterlo “in sonno” e consegnarlo ad un opportuno silenzio. Guai a svegliare infatti un Convitato di pietra che dorme.

A che pro convocarlo dunque nuovamente alla tavola epistemologica della biologia? Molto meglio era seppellirlo sotto i plurimi argomenti della sua “filosofia naturale” e lasciare che là giacesse, a mo' di semplice (e ininfluente) sostrato dell'imponente edificio che ormai lo sovrastava (e l'occultava) dall'alto della sua mole.

Nondimeno, versatile ed eclettico com'è, l'intelletto biologico di Monod riesce anche a sostenere l'*esatto contrario* di quanto asserito a proposito dell'indipendenza degli organismi da ogni vincolo esterno (una caratteristica fondamentale, lo si ricorderà, del vivente, quella che dava origine alla sua autopoiesi).

Dandoci un altro preclaro esempio della sua personale *love* professionale, Monod afferma anche che «negli esseri viventi tutto viene dall'esperienza, compreso l'innatismo genetico e gli schemi innati della

conoscenza umana». Anche se non la riferisce all'esperienza del singolo individuo, ma «a quella accumulata dall'intera discendenza della specie nel corso dell'evoluzione»⁸⁹⁵, nondimeno in biologia il criterio in causa occupa un posto centrale.

Monod condensa questo fatto persino in un suo epigramma di sintesi: «La teoria lo prevede, l'esperienza lo prova»⁸⁹⁶. Il vaglio delle idee scientifiche da parte del reale non è una procedura che possa essere facilmente saltata o ignorata. Financo la presentazione del caso come «nozione centrale della biologia moderna» rappresenta «*l'unica* ipotesi concepibile e la sola compatibile con i fatti di osservazione e d'esperienza»⁸⁹⁷.

Paradossalmente quindi, l'autodeterminazione degli organismi, per quanto li renda formalmente indipendenti dal “mondo esterno” e da tutte le “forze esterne”, per poter essere considerata vera o scientifica deve dunque essere corroborata dalla *pierre de touche* della realtà fisica. Quello stesso milieu che non doveva esercitare alcun vincolo sul vivente né condizionarne in alcun modo l'esistenza, è allo stesso tempo la pietra di paragone che dimostra (e può solo dimostrarla) la sua autonomia! Esca chi può da tale paradossale correlazione circolare.

D'altronde, anche se si fosse considerata l'autopoiesi dei sistemi viventi una proprietà emersa dalla stessa natura e con le sue stesse stimmate, sarebbe cambiato ben poco, giacché anche in questo caso

⁸⁹⁵ I passi citati ibidem, p. 194.

⁸⁹⁶ Ibidem, p. 160.

⁸⁹⁷ Ibidem, p. 148.

l'ordine legisimile di quest'ultima era stato comunque presupposto e dato per scontato, mai dimostrato mediante test sperimentali e fatti d'esperienza (quest'ultima era e rimane del resto un'impresa letteralmente impossibile).

Da tutte le numerose impasse della sua analisi e degli stessi suoi argomenti surreali – dall'intero sistema d'idee visto finora, in pratica –, Monod riesce comunque a distillare anche una finale apologia della sua più intima logica eclettica, sulla scia del resto della più classica *love* dell'odierna comunità scientifica occidentale. Benché questo approdo sia in coerente continuità con tutti i precedenti, esso presenta alcune sue proprietà peculiari che conviene vedere da vicino per poter completare il ritratto soprastante e rendersi conto dell'effettivo stato delle cose.

Come di sicuro si rammenterà, e comunque Monod a scanso di equivoci ce lo ricorda, «il solo *a priori* per la scienza era il postulato d'oggettività»⁸⁹⁸. Se a partire da tale premessa era poi stato possibile a Monod dedurre l'intero set delle sue categorie, la congettura in questione risultava essergli indispensabile anche per disegnare un'ultima linea di confine tra «verità oggettiva» e «valori»⁸⁹⁹.

Benché «l'etica e la conoscenza siano inevitabilmente legate nell'azione e tramite questa»⁹⁰⁰, tra le due sfere corre nondimeno anche una differenza sostanziale. La seguente secondo Monod: «Dal momento in cui si pone il postulato d'oggettività come condizione necessaria di ogni verità della conoscenza, si statuisce una distinzione radicale,

⁸⁹⁸ Ibidem, p. 133.

⁸⁹⁹ Ibidem, p. 217.

⁹⁰⁰ Ibidem.

indispensabile alla stessa ricerca della verità, tra il dominio dell'etica e quello della conoscenza». In sintesi: «La conoscenza in se stessa esclude ogni giudizio di valore, mentre l'etica, per essenza *non oggettiva*, è per sempre bandita dal dominio della conoscenza. È in definitiva questa distinzione radicale, posta come un assioma, che ha creato la scienza»⁹⁰¹.

Ignoriamo per un momento, magari senza dimenticarli, i letali paradossi insiti in questi enunciati, in cui un postulato *indimostrabile* e quindi **non** scientifico – nell'ennesima incarnazione dei molti mondi alla rovescia di Monod – diventa “condizione **necessaria** di ogni verità”. Prescindiamo pure dunque da tale incipit (che è e rimane comunque tutto un programma).

Il fatto è che lo stesso sviluppo dell'argomentazione del biologo parigino ci precipita ugualmente in un altro labirinto borgesiano (uno di quelli concepiti perché gli uomini possano perdersi e rimanervi prigionieri in *saecula saeculorum*). E lo fa precisamente mediante una raffica di ulteriori tesi che sementiscono e mandano in fumo la summenzionata “distinzione radicale” tra i due mondi.

Ad avviso di Monod, infatti, anche se ignora i valori – una indifferenza condensata anche nel seguente lapidario epigramma (tanto assertivo, quanto effimero): «In un sistema oggettivo, ogni confusione tra conoscenza e valori è *interdetta*»⁹⁰² –, la «conoscenza oggettiva» o

⁹⁰¹ Tutti i passi citati *ibidem*, p. 218. «Il postulato d'oggettività, mettendo all'indice “l'antica alleanza”, non fa altro che interdire allo stesso tempo ogni confusione tra giudizi di valore ed enunciati di conoscenza» (*ibidem*, p. 219).

⁹⁰² *Ibidem*, p. 220. Tale sua caratteristica avrebbe dovuto distinguerlo da ogni forma di ideologia primitiva. Si veda ad es. questo passo del pensiero di Monod: «Come abbiamo detto, l'animismo

«conoscenza vera» è comunque fondata su «un *assioma* di valore». In questo preciso e duplice senso:

●«Porre il postulato d'oggettività come condizione della conoscenza vera, *costituisce una scelta etica e non un giudizio di conoscenza: non si può avere alcuna conoscenza "vera" anteriore a questa opzione arbitraria*»;

●ergo: «Per stabilire la *norma* della conoscenza, il postulato d'oggettività definisce un *valore* che è la stessa conoscenza obiettiva. Accettare il postulato d'oggettività, vuol dunque dire enunciare la proposizione base di un'etica: *l'etica della conoscenza*. Nell'etica della conoscenza, è la *scelta etica di un valore originario quella che fonda la conoscenza*»⁹⁰³.

Sarebbe inutile chiedere a Monod quale fine abbia mai fatto, per la seconda volta tra l'altro, in questa incalzante successione di metamorfosi, la natura ontologica del mondo reale, dove sia andato a finire il determinismo delle leggi biologiche e della fisica. Mistero. D'altronde, per quanto siano di sicuro d'estremo rilievo, detti interrogativi diventano persino marginali a fronte dei rompicapo che emergono dal seno stesso dell'argomentazione appena vista. Monod, insomma, doveva preoccuparsi di ben altro, e molto probabilmente lo sapeva.

non vuole, né d'altronde può, stabilire una demarcazione assoluta tra conoscenza e giudizi di valore, giacché se un'intenzione, per quanto accuratamente dissimulata essa sia, è presupposta esistere nell'Universo, quale senso potrebbe mai avere tale distinzione?» (ibidem, pp. 219-220).

⁹⁰³ Tutti i passi citati ibidem, p. 220.

La conclusione della sua analisi, infatti, mette capo ad una nuova serie di capovolgimenti da vertigine che lasciano esterrefatti. Per una folla di motivi (e tutti dirimenti):

- in primo luogo, la “conoscenza oggettiva” viene ora fatta constare di una “scelta etica” e quindi di valori (un puro nonsense, dal suo punto di vista);

- in secondo luogo, si ha pure l’inversione di uno dei suoi primi principi: da un’etica “per essenza *non oggettiva*”, si approda al suo diretto opposto, senza il quale tra l’altro adesso “*non si può avere alcuna conoscenza vera*”;

- in terzo luogo, mentre prima era “bandita per sempre” dal dominio della scienza, adesso l’etica si trova di nuovo incorporata, e con un ruolo a dir poco determinante, nella conoscenza;

- a seguire in linea retta da tutto ciò, in quarto luogo, si ha un effetto ancora più letale, giacché ora è svanita nel nulla anche quella “distinzione radicale” tra regno dell’etica e della conoscenza che prima costituiva un caposaldo della concezione di Monod e che aveva dato il via a tutte le sue considerazioni finali;

- di conseguenza, in quinto luogo, sparisce anche qualsiasi demarcazione della scienza dai saperi arcaici (animismo, vitalismo, organicismo, ecc.), dalla conoscenza allegorica del passato e dalle grandi narrazioni mitologiche delle società classiche (e implicitamente anche dai loro sistemi religiosi e dall’attuale teologia cristiana);

- in sesto luogo, nella misura in cui viene cancellata ogni differenza tra quei due domini – esito davvero oltremodo supremo di tutti i paradossi

precedenti –, va in fumo anche la stessa “conoscenza oggettiva”, giacché era precisamente quella distinzione ad aver “creato la scienza” (demarcazione che tra l’altro era stata “posta come un assioma”, in aperta violazione quindi, in quanto assunzione gratuita dell’osservatore, del **prs**, circostanza che la mutava in una premessa assurdamente *non scientifica*).

D’altronde, con questo ennesimo approdo surreale, svanisce nel nulla anche quella “condizione di ogni verità” che dapprima ci era stata presentata come “necessaria” e quindi virtualmente immutabile, data una volta per tutte e perennemente valida;

- infine, in questo progressivo dissolvimento di tutto quanto in pura nebbia – esito indotto, si noti la cosa, dagli stessi significati più intimi degli argomenti di Monod –, svanisce anche ogni e qualunque “etica della conoscenza” (l’idea che avrebbe dovuto fare di “un valore originario” il nuovo “fondamento della conoscenza”): vale a dire, precisamente l’intento ultimo per corroborare il quale – in una sorta di ennesima apologia dell’eterogenesi dei fini – Monod aveva messo in moto tutta la dimostrazione vista finora!

Scolio

In Monod, insomma, un’etica *identica* alla conoscenza e una conoscenza *della stessa natura* dell’etica danno vita ad una virtuosa relazione circolare tra le due istanze della mente soggettiva, in cui una *dà forma* all’altra e quest’ultima finisce col *constare* della sua stoffa, mentre la seconda *imprime la sua impronta* sulla prima ovvero *la preforma* e vi incorpora le sue presunte proprietà obiettive! Così abbiamo un’etica

scientifica e una scienza *etica* allo stesso tempo. Cosa si poteva chiedere di più alla logica eclettica?

D'altro canto, Monod è ancora più creativo di quanto possa sembrare a prima vista, giacché nella sua spiegazione delle cose è insita anche un'altra metamorfosi. La conoscenza uguale all'etica è infatti anche arbitraria e non vera (l'etica «è per sua essenza *non oggettiva*») ed è dunque l'opposto della scienza: è **una non scienza in definitiva**, e quindi cumula nella propria natura, allo stesso tempo, entrambe le caratteristiche, noncurante della loro divergente natura. La scienza, in un'apoteosi dell'assurdo, è simultaneamente conoscenza oggettiva e il contrario di se stessa, un sistema soggettivo di pensiero fatto di stoffa gratuita.

Inutile dire naturalmente che dal fitto tessuto surreale della argomentazione di Monod ciò che balza in primo piano davanti ai nostri occhi non è altro che la negazione della conoscenza oggettiva da parte della stessa scienza! In pratica, ci è stato appena detto che la scienza non è per niente scientifica. Si immagini la comprensibile reazione dell'ignaro lettore davanti a questo labirinto di enunciati assurdi (ma estremamente funzionali alla *love* dell'Occidente).

In buona sostanza, l'intera analisi dello scienziato francese può forse essere compendiata in una specie di parabola circolare (per quanto oltremodo surreale) di sviluppo, come nel diagramma seguente in particolare:

(1) dapprima un postulato indimostrabile diventa la fonte della conoscenza

oggettiva,



(2) poi quest'ultima bandisce ogni etica dal proprio dominio e statuisce una distinzione radicale tra i due regni,



(3) indi la conoscenza oggettiva diventa essa stessa etica e viene fatta constare di valori,



(4) a seguire, il postulato di partenza, di natura logica all'inizio, diventa una scelta soggettiva,



(5) adesso, la conoscenza vera diventa identica ad un dato set di valori e si trasforma in una presunta "etica della conoscenza",



(6) poi quest'ultima, da "non oggettiva" che era all'inizio, diviene a sua volta il contrario di se stessa,



(7) infine, la congettura originaria da cui tutto ha preso le mosse si è ormai trasformata in "un *valore*" (un'opzione soggettiva) che è ora divenuto identico "alla stessa conoscenza obiettiva",



(8) d'altronde, poiché il postulato iniziale era in pratica un calco dell'"oggettività della Natura", adesso anche quest'ultima viene fatta uguale in pratica ad un presupposto etico;



(9) in ultimo, il postulato *arbitrario* degli inizi si è metamorfosato in un sistema *gratuito* di valori ed è dunque nuovamente diventato se stesso (si è

reincarnato, in altre parole, in una nuova versione della sua natura di partenza), tornando, alla fine del viaggio, alle proprie prime origini (senza essersi mai mosso, in pratica, dalla propria dimora, né aver mai cambiato davvero pelle).

Benché sia un vero e proprio dedalo di enunciati surreali (in cui ognuno – uno più ricorsivo dell'altro – si avvita, a spirale, intorno al proprio gemello omozigote e tutti crescono insieme), l'interpretazione di Monod era tuttavia intenzionata a perseguire uno scopo ben preciso. A dispetto dei mezzi paradossali messi all'opera per realizzarlo, il biologo parigino un suo intento più recondito lo aveva eccome.

Sebbene la presunta “etica della conoscenza” con cui si è prima conclusa la spiegazione di Monod, ogni altra considerazione a parte per il momento, sia di per sé, per tutte le ragioni sopra additate, una congettura dell'osservatore, essa già all'epoca non avrebbe potuto comunque essere in alcun modo un argomento scientifico, se è vero che «la verità della conoscenza non può avere altra fonte che il confronto sistematico con la logica e l'esperienza», perché in fin dei conti solo «la natura è oggettiva» e costituisce quindi l'indispensabile (id est, necessario) *terminus a quo* delle nostre spiegazioni del mondo⁹⁰⁴.

⁹⁰⁴ Ibidem, p. 208. Il biologo parigino riteneva che la stessa cosa valesse anche per la MQ, una spiegazione dell'universo fisico, quest'ultima, che a suo avviso aveva a propria corroborazione «le certezze dell'esperienza e della logica» (ibidem, pp. 177-178). Monod, evidentemente, non ha mai letto Thom, che pure aveva sotto gli occhi e in pratica dentro casa, non solo in Francia, ma nella stessa comunità scientifica occidentale di allora a cui era intraneo, per dirla con l'eloquio del diritto, e di cui entrambi facevano parte integrante.

In pratica, stando le cose come sappiamo che stanno, nessuna delle categorie di Monod avrebbe mai potuto andare soggetta al controllo di quelle due *pierre de touche*. Ergo, nessuna di esse avrebbe mai potuto vantare per i suoi significati titoli di merito scientifici, ancor meno il rango di verità indiscutibili. D'altronde, si faccia mente locale anche ad un altro fatto oltremodo paradossale, discendente del resto in linea retta anch'esso da tutto quanto precede.

Se veramente fosse stata assoggettabile al vaglio del reale, l'"etica della conoscenza" avrebbe violato e mandato in fumo lo stesso "postulato d'oggettività" da cui era stata dedotta, giacché quest'ultimo, come sappiamo dallo stesso Monod, *non era in alcun modo dimostrabile da parte di alcuna esperienza!* D'altronde, in un avvitemento da vertigine dei propri significati intorno alla sua natura onirica, quello stesso postulato che avrebbe dovuto essere eventualmente confermato dalla realtà empirica, era esso stesso un'assunzione gratuita del soggetto per il quale ogni accertamento da parte dell'esperienza era letteralmente *impossibile*, sin dall'inizio! Per due motivi sostanzialmente:

- da un lato, perché innanzitutto violava il **prs**, come tutti i postulati arbitrari per i quali non è additabile una qualche ragion d'essere;
- dall'altro lato, perché non era dedotto dall'osservazione dei fenomeni e quindi non aveva radice alcuna nella realtà fisica, nei fatti e nei dati di Natura (con i quali, quindi, non aveva alcun rapporto di parentela).

Nondimeno, se facciamo astrazione anche da questi ulteriori approdi surreali, senza tuttavia dimenticarli, esiste come detto un fine più occulto che motivava Monod e gli rendeva indispensabile attraversare quella sorta

di palude dell'intelletto prima vista, in cui ogni passo in avanti lo sprofondava nelle sabbie mobili dei propri argomenti. D'altro canto, poteva contare sulla potente *love* della comunità a cui apparteneva di diritto per dissimulare l'effettivo stato delle cose e fargli assumere sembianze verosimili.

D'altronde, non è che il biologo parigino avesse a propria disposizione un gran ventaglio di alternative. Poiché il suo **PdO**, sedicente riflesso dell'oggettività della Natura e quindi indispensabile a Monod per il buon esito della sua impresa, tanto era una congettura della mente, quanto era indimostrabile, non restava altro da fare che provare a trasformarlo in una scelta etica di tipo cognitivo, a cui poi veniva affidato il compito di fondare la conoscenza oggettiva, per quanto surreale poi fosse questa presunta metamorfosi.

Il fatto è che quest'ultima gli era divenuta necessaria, alla fine, per poter enunciare la tesi che – sulla scia di altre potenti scuole di pensiero interne alla scienza – lo avrebbe messo in grado di salvare il suo paradigma biologico, mettendolo al riparo da ogni insidia. L'idea era di metterlo in sicurezza con i seguenti enunciati conclusivi:

► «L'etica della conoscenza [resa identica] alla conoscenza vera definisce un valore **trascendente**»⁹⁰⁵.

► «Le fonti della stessa scienza [si trovano] nell'etica che fonda la conoscenza facendone, per libera scelta, il valore supremo, misura di tutti gli altri valori e loro garante»⁹⁰⁶.

⁹⁰⁵ Ibidem, p. 222; grassetto mio.

► È così che nasce «il **Regno trascendente delle idee**»⁹⁰⁷ (reso equivalente tra l'altro all'autopoiesi dei sistemi viventi)⁹⁰⁸.

Sulle orme del **PM** classico, in cui «gli enti matematici creati dall'uomo, pur rappresentando fedelmente la Natura, non debbono niente al mondo dell'esperienza»⁹⁰⁹, Monod pensava (o piuttosto si illudeva) di aver in qualche modo esorcizzato l'identità scopertamente ricorsiva (onirica ut sic) di tutte le sue categorie, nonché i significati surreali, i vicoli ciechi, le contraddizioni, gli argomenti paradossali, i numerosi *impossibilia*, i rompicapo e i nonsense ripetutamente emergenti dal loro foro più intimo in ragione precisamente di quel loro carattere.

In effetti, accomodando nel mondo del divino e del sovrumano il suo immaginario “Regno *trascendente* delle idee” (d'ora in poi: **RETI**), a Monod diventava possibile ottenere alcuni effetti concomitanti, indispensabili alla buona riuscita della sua impresa.

● In primo luogo, infatti, sparivano potenzialmente tanto l'umile discendenza umana dei concetti utilizzati dalla biologia (la loro nascita dalla nostra mente), quanto la stessa dirimente questione delle origini dell'universo materiale (fisico e no), da cui anche la vita era a suo tempo emersa.

⁹⁰⁶ Ibidem, p. 224.

⁹⁰⁷ Ibidem, p. 224; grassetto mio.

⁹⁰⁸ Cfr. ibidem, pp.106-107: «Sulla base del sistema cibernetico della cellula più semplice [...] diventa possibile capire in che senso, molto reale, l'organismo trascenda in effetti, pur obbedendo loro, le leggi fisiche, per non essere più che il proseguimento e la realizzazione del suo stesso progetto».

⁹⁰⁹ Ibidem, p. 198.

●In secondo luogo, veniva cancellata (sublimata in altri e altisonanti domini) la stessa forma – tanto ricorsiva, quanto controversa – delle idee usate e queste ultime venivano a loro volta trasformate in creature ineffabili di sublime rango celeste.

●In terzo luogo, il **RETI** diventava in pratica **(I)** sia inesplicabile (nella misura in cui rendeva virtualmente invisibili la sua impronta umana e la sua forma ricorsiva), **(II)** sia potenzialmente non più discutibile, in quanto protetto dal sacro e dal liturgico, che lo catapultavano nel regno dei cieli e delle potenze oltremondane, rendendolo così tendenzialmente inconfondibile e imperscrutabile, protetto da un sedicente mistero insondabile, precisamente come Dio, status lustrale in cui venivano sprofondati e sepolti a profondità abissali tutti gli insolubili problemi prima visti.

Inoltre, **(III)** con i suoi presunti attributi trascendenti, da secolare che era, sia per nascita sia per contenuto, il **RETI** finiva anche col capovolgere (e stravolgere) la sua natura – divenendo per la via l'opposto di se stesso, come nel più classico dei miracoli teologici, la cui esistenza era tra l'altro *impossibile* a causa della stessa natura del Creatore – e diventava persino eterno, con tutto quello che consegue da questa sua presunta proprietà (ultraparadossale) senza tempo.

Oltretutto, al culmine di questo paesaggio surreale, per quanto di sicuro funzionale ai disegni più reconditi dell'interessato, lo scienziato francese non aveva remora alcuna a definire la sua una concezione «che

s'imponeva mediante la sola forza della sua coerenza logica»⁹¹⁰. Come si vede, i mondi *à l'envers* di Monod erano molti di più di uno soltanto, nel più classico stile della *love* professionale anche dei biologi dell'epoca.

Alla luce di tale stato effettivo delle cose, si dovrebbe penso comprendere meglio in quale colossale travisamento sia incorso Althusser (frantendimento del resto lasciato poi in eredità, puntualmente, ai suoi epigoni) quando, come si è visto, ha definito la sintesi di Monod «un documento eccezionale» perché «di una qualità scientifica e di un'onestà intellettuale senza pari», un'analisi che veniva accettata «senza riserve» e considerata addirittura «imprescindibile»⁹¹¹.

In altri termini, sia per «le tante realtà *oggettive*» che rivelava, sia «per la sua ricchezza scientifica», sia per «la sua onestà e nobiltà», quello di Monod doveva dunque essere ritenuto «un testo eccezionale»⁹¹². Lo era, ad avviso di Althusser, sia perché vi dominava «una morale atea»⁹¹³, sia perché vi prendeva forma «il nucleo materiale-oggettivo della pratica scientifica e della stessa scienza»⁹¹⁴, sia perché dal suo seno emergevano «tendenze schiettamente materialistiche»⁹¹⁵ avverse ad ogni confessione (sotto qualunque veste presentate), sia perché infine gli scienziati potevano

⁹¹⁰ Ibidem, p. 224.

⁹¹¹ Tutti i passi citati in L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., p. 113. Althusser si riferiva ai documenti pubblicati dal quotidiano "Le Monde" del 30 novembre 1967, che contenevano degli estratti della *Lezione inaugurale* di Monod al *Collège de France* tenuta il 3 novembre 1967. Dovrebbe essere salvo assumere tuttavia che le tesi del biologo parigino siano fondamentalmente identiche nei due testi, nel saggio del 1970 e nella lezione del 1967.

⁹¹² I passi citati ibidem, pp. 113-114.

⁹¹³ Ibidem, p. 138.

⁹¹⁴ Ibidem, p. 141.

⁹¹⁵ Ibidem, p. 118.

essere considerati «gli intellettuali più disinteressati»⁹¹⁶ di tutto l'Occidente.

Invece di mettere a fuoco la potente dissimulazione che prendeva forma tramite gli argomenti eclettici del biologo parigino, Althusser all'inverso ne ha fatto l'apologia, tra l'altro addossandogli degli addebiti che sia non scalfivano minimamente la concezione di Monod, sia portavano ulteriormente solo fuori strada l'ignaro lettore, fatti di nulla e insensati com'erano.

Le cose in questo contesto raggiungono un loro apice oltremodo surreale, non appena si fa mente locale alle accuse rivolte da Monod al marxismo in generale e a Marx ed Engels in particolare. Il primo sarebbe stato una «ideologia scienziata del XIX secolo»⁹¹⁷, mentre i classici avrebbero «fondato sulle leggi di natura le loro dottrine sociali»⁹¹⁸, incorporando in queste ultime, attraverso il loro «materialismo dialettico» (ottenuto mediante una «inversione» dell'idealismo di Hegel)⁹¹⁹, una sorta

⁹¹⁶ Ibidem, p. 139.

⁹¹⁷ Ibidem, p. 51.

⁹¹⁸ Ibidem, p. 52. Monod pare ignorare il fatto che in tutta la cultura borghese tra 700 e 800 la convinzione che in società vigessero leggi di natura era di fatto moneta corrente, specialmente nel pensiero economico dell'epoca, la famosa "economia politica classica". In merito si veda ad es. C. M. A. Clark, *Economic theory and Natural Philosophy. The search for the Natural Laws of the economy*, Edward Elgar, Aldershot, 1992. Marx ed Engels, in altri termini, non facevano altro che seguire le orme di un trend tipico dell'Occidente del tempo. Che poi gli ideologi di quest'ultimo lo facessero con un determinato fine in mente, è un'altra questione che esula dai problemi qui in discussione. Si può tuttavia avere un'idea di quello che bolliva allora nella pentola del pensiero dominante se si pensa al fatto che Dio e la teologia cristiana stavano alle spalle e a monte di tutta la cultura borghese dell'epoca. Si veda a tal proposito R. Hooykaas, *Natural law and divine miracle. A historical-critical study of the principle of uniformity in geology, biology and theology*, Brill, Leiden, 1959.

⁹¹⁹ Ibidem, p. 52.

di «proiezione animista»⁹²⁰, fatto che avrebbe a sua volta inoculato nel loro sistema di pensiero «un'interpretazione soggettiva della natura»⁹²¹ avversa ad ogni **PdO**⁹²² e sostanzialmente interessata al suo abbandono.

L'ideologia marxista, in altre parole, avrebbe visto all'opera nei processi di sviluppo afferenti all'intero mondo materiale una tendenza «ascendente e costruttiva», la cui più alta espressione sarebbe stato lo stesso pensiero umano, considerato un «prodotto necessario dell'essenza evolutiva delle grandi strutture dell'universo»⁹²³.

Munito di tali convinzioni, «il materialismo dialettico», spiega Monod, «supera radicalmente il materialismo del XVIII secolo, giacché questo, fondato com'era sulla logica classica, poteva riconoscere solo delle interazioni meccaniche tra oggetti reputati invarianti e non era quindi in grado di pensare l'evoluzione»⁹²⁴. Non per questo tuttavia i suoi limiti sono meno evidenti.

Il fatto è che nella concezione in causa il pensiero, emerso dal più intimo divenire della Natura e parte integrante di quest'ultima, doveva rifletterne fedelmente le proprietà e divenirne in pratica una sorta di specchio cognitivo. Se la totalità della materia era dialettica e secerneva costantemente dal suo seno continue novità e inedite realtà mai viste prima, così avrebbe dovuto fare la mente umana che ne rappresentava in definitiva un'incarnazione di specie.

⁹²⁰ Ibidem.

⁹²¹ Ibidem, p. 57.

⁹²² Cfr. ibidem, pp. 51-52, p. 59.

⁹²³ Ibidem, p. 53.

⁹²⁴ Ibidem.

Nondimeno, la tesi definita dello «specchio perfetto» in cui avrebbe dovuto riflettersi il “mondo esterno” nella «totale integrità» delle sue proprietà naturali (un ricalco puro della realtà fisica «senza neanche l’inversione dell’immagine»), oltre ad essere «indispensabile alla coerenza logica del materialismo dialettico»⁹²⁵, serviva secondo Monod solo a completare l’interpretazione marxista con un ingrediente essenziale.

Se infatti «il materialismo dialettico è un’aggiunta relativamente tardiva all’edificio socio-economico già costruito da Marx», essa era comunque «chiaramente destinata a fare del materialismo storico una “scienza” fondata sulle leggi della natura stessa»⁹²⁶, una spiegazione del reale quindi potenzialmente inconfutabile, in quanto intimamente corrispondente all’ordine delle cose. Sintesi di Monod:

«Per Marx come per Hegel la storia si sviluppa seguendo un piano immanente, necessario e positivo. L’immenso potere dell’ideologia marxista sull’animo umano, non è dovuto soltanto alla sua promessa di una liberazione dell’uomo, ma anche, e senza dubbio soprattutto, alla sua struttura ontogenetica, alla spiegazione che essa fornisce, intera e dettagliata, della storia passata, presente e futura.

Tuttavia, limitato alla storia umana, benché abbigliato delle certezze della “scienza”, il materialismo storico rimaneva incompleto. Bisognava aggiungervi il materialismo dialettico, in grado di apportarvi quella interpretazione totale che esigeva lo spirito umano: la storia umana e quella del cosmo vi erano ora associati in obbedienza alle stesse leggi eterne»⁹²⁷.

⁹²⁵ Tutti i passi citati *ibidem*, pp. 54-56.

⁹²⁶ I passi citati *ibidem*, p. 55.

⁹²⁷ *Ibidem*, p. 212.

A seguito di queste sue caratteristiche, dunque, ad avviso del biologo parigino, indifferente nei confronti dei nonsense e persino degli *impossibilia* insiti nel concetto di “*storia eterna*” (una indifferenza, sia chiaro, *interessata*), la concezione dei classici del marxismo doveva essere ritenuta di stirpe atavica (nata nel solco di «un animismo primitivo»)⁹²⁸, una moderna ideologia *animista* connotata da un’interpretazione che «vedeva nell’evoluzione il maestoso sviluppo di un programma inscritto nella trama stessa dell’universo»⁹²⁹.

Per quale ragione Marx ed Engels dovessero entrare a far parte, a giusto titolo, dell’albo d’oro del pensiero arcaico ce lo spiega lo stesso Monod in questo suo compendio della questione:

«Il punto di partenza essenziale dell’animismo, così come qui intendo definirlo, consiste in una proiezione all’interno della natura inanimata della coscienza che l’uomo ha del funzionamento intensamente teleonomico del suo sistema nervoso centrale. Il altri termini, si tratta dell’ipotesi secondo cui i fenomeni naturali possono e devono essere spiegati, in definitiva, nello stesso modo dell’attività umana soggettiva, cosciente e proiettiva, attraverso le sue stesse “leggi”»⁹³⁰.

Nella misura in cui come si è visto rappresentava un calco marxista di queste concezioni del nostro passato remoto, il “materialismo dialettico” finiva quindi, secondo Monod, col dare vita ad «un’interpretazione *soggettiva* della natura che permetteva di scoprirvi un progetto ascendente, costruttivo, creativo, rendendola infine decifrabile e moralmente

⁹²⁸ Ibidem, p. 49.

⁹²⁹ Ibidem, p. 151.

⁹³⁰ Ibidem, p. 49.

significativa, esattamente come la “proiezione animista”, sempre riconoscibile sotto i suoi travestimenti»⁹³¹.

L’enfasi di tali sistemi di pensiero sul ruolo troppo personale dell’osservatore nella spiegazione della macchina del mondo – rivolto che è poi il nocciolo filosofico dell’animismo, il nucleo che permette a tali concezioni di concepire natura e funzionamento della “materia inanimata” come se quest’ultima fosse un essere umano – doveva essere avversata per forza di cose da Monod, perché a monte, in una maniera o nell’altra, presupponeva come propria ragion d’essere «l’abbandono del postulato d’oggettività»⁹³².

Se l’universo non vivente fosse divenuto, su scala cosmica, un nostro clone biofisico e avesse semplicemente rispecchiato la nostra natura, sarebbe divenuto impossibile enunciare qualsiasi **PdO** e di conseguenza sarebbe andata in fumo prima ancora di nascere qualunque conoscenza oggettiva del mondo. La scienza sarebbe stata privata in anticipo del gioiello più prezioso della sua corona e l’Occidente capitalistico avrebbe perso per strada uno dei suoi avatar più importanti e a vero dire dirimenti per la riproduzione societaria del mdpc.

Oltretutto, se **PdO** e “conoscenza vera” sono in fondo due facce della stessa medaglia, il primo era comunque per Monod una precondizione indispensabile della sua elaborazione della “sintesi moderna” nel dominio della biologia molecolare del tempo. Anche per questo, oltre che per tutto

⁹³¹ Ibidem, pp. 57-58.

⁹³² Ibidem, p. 59.

il resto, non avrebbe mai potuto farne a meno. Senza di esso, come ci ha fatto prima sapere, si sarebbe infatti “fuoriusciti dalla scienza”.

La sua avversione per il marxismo e i classici si spingeva fino ad addebitare allo stesso Althusser l’incomprensione del fatto che la genetica dell’epoca era «totalmente incompatibile con i principi dialettici»⁹³³. I «dialettici materialistici» non avevano capito che la scienza dava una descrizione «*puramente meccanicistica*» della «riproduzione invariante» degli organismi, nell’ambito di una concezione di “materialismo volgare” e di conseguenza “obiettivamente idealista” (per usare qui, dice implicitamente Monod, lo stesso eloquio di Althusser «nel suo severo commento alla mia *Lezione inaugurale* al Collegio di Francia») ⁹³⁴.

Se la logica di ogni sistema vivente, spiega ancora Monod, a confutazione del “materialismo dialettico”, consta di una “negazione della negazione”, quest’ultima «*non è affatto dialettica*: essa non approda ad una nuova proposizione, ma alla semplice reiterazione della proposizione originale, inscritta nella struttura del DNA, conformemente al codice genetico»⁹³⁵. Così conclude la sua replica ad Althusser lo scienziato parigino:

«Come si vede, questo sistema [l’autopoiesi del vivente], per le sue proprietà, per il suo funzionamento in guisa di orologio microscopico che stabilisce tra DNA e proteine, così come tra l’organismo e il suo milieu, delle relazioni a senso unico, sfida

⁹³³ Ibidem, p. 58.

⁹³⁴ Tutti i passi citati ibidem, pp. 58-59. Monod qui dunque usa ironicamente le formule usate da Althusser per criticare la sua impostazione, ritorcendogliele contro.

⁹³⁵ Ibidem, pp. 101-102; corsivo mio.

ogni descrizione “dialettica”. Esso è fundamentalmente cartesiano e non hegeliano: la cellula è davvero una *macchina*»⁹³⁶.

Avendo ormai statuito che così stavano le cose, Monod poteva ora permettersi di equiparare il marxismo e il pensiero dei classici a moderni rappresentanti delle arcaiche narrazioni del «pensiero mitico»⁹³⁷. Entrambi, in altri termini, erano delle «ontogenesi» societarie⁹³⁸ che potevano essere considerate ormai superate, semplici retaggi di tramontate epoche remote⁹³⁹.

Queste concezioni non facevano altro che professare una sorta di «religione materialista e dialettica della storia»⁹⁴⁰ che non aveva più alcun senso nelle società contemporanee e poteva essere consegnata al passato. In fin dei conti, conclude Monod, «tutti questi sistemi con le loro radici nell’animismo sono fuori della conoscenza obiettiva, fuori dalla verità, estranei e in definitiva *ostili* alla scienza che vogliono utilizzare, ma non rispettare e servire».

Sintesi finale di tutte le sue considerazioni precedenti: «La scienza manda in rovina tutte le ontogenesi mitiche o filosofiche sulle quali la

⁹³⁶ Ibidem, p. 145.

⁹³⁷ Cfr. ibidem, pp. 210-212.

⁹³⁸ Cfr. ibidem, p. 212: «Da Platone a Hegel e Marx, i grandi sistemi filosofici propongono tutti delle ontogenie ad un tempo esplicative e normative».

⁹³⁹ Le ontogenie, secondo Monod, avevano comunque un loro scopo e sostanziali fini terapeutici per le società in cui erano nate e per l’umanità del tempo: «L’invenzione dei miti e delle religioni, la costruzione di vasti sistemi filosofici, sono il prezzo che l’uomo ha dovuto pagare per sopravvivere in quanto animale sociale, senza doversi piegare a puri automatismi» (ibidem, p. 211).

⁹⁴⁰ Ibidem, p. 215.

tradizione animista – dagli aborigeni australiani ai dialettici materialisti – faceva poggiare i valori, la morale, i doveri, i diritti e gli interdetti»⁹⁴¹.

Pare davvero superfluo far notare la caustica natura di questi argomenti, scagliati come ordigni intellettuali, contro tutta la migliore tradizione marxista (che si voleva evidentemente demolire, se possibile). In pratica, Monod è passato sul marxismo, sui classici e anche sul pensiero althusseriano come uno schiacciasassi, livellandoli tutti quanti (almeno nelle intenzioni).

Sotto le sue frecciate, il marxismo è ormai divenuto «una ideologia animista» ispirata ad un «profetismo storicista», mentre il «materialismo dialettico» ha messo capo ad «una confusione totale delle categorie di valore e di conoscenza», tutte circostanze da cui è disceso poi «un discorso profondamente inautentico», in cui in modo surrettizio «si stabilivano “scientificamente” le leggi della storia a cui l’uomo non poteva far altro che obbedire».

Si trattava in sostanza di «un’illusione puerile» e di «un’ideologia essenzialmente falsa» che aveva finito con l’approdare solo a «una derisione della scienza» su cui avrebbe invece preteso di potersi fondare, per cui non c’era altra scelta che «abbandonarla totalmente» al suo infausto destino⁹⁴².

Paradossalmente, l’apologia di Monod da parte di Althusser si è trasformata strada facendo in una feroce critica di quest’ultimo da parte del

⁹⁴¹ Tutti i passi citati ibidem, pp. 215-216.

⁹⁴² Tutti i passi citati ibidem, pp. 223-224.

primo, in un surreale capovolgimento dei ruoli che ha finito col produrre il virtuale annientamento dell'intera impresa althusseriana!

Partito dal marxismo come “scienza della storia”, Althusser si è visto infine confutare dalla stessa **scienza reale** la sua interpretazione delle cose, tanto del materialismo storico quanto del materialismo dialettico, come del tutto **non scientifica** e persino **avversa** all'unica, vera ragione scientifica ufficiale: quella incarnata dal premio Nobel parigino! Mai fidarsi degli scienziati (soprattutto se assumono vesti apparentemente disinteressate, come aveva creduto il filosofo francese).

L'aspetto nondimeno più tragico dell'affare è dato dal fatto che neanche se avesse voluto Althusser avrebbe potuto far fronte agli strali di Monod e portare alla luce la natura più intima della logica scientifica sottostante al paradigma autopoietico della biologia di allora. Precisamente perché:

- **sia** non l'aveva capita e ne aveva anzi frainteso le tendenze, come senza mezzi termini gli ha fatto notare Monod, mettendo letteralmente sottosopra i suoi assunti: basti pensare al fatto che laddove Althusser fabulava di “materialismo” della pratica scientifica, Monod gli opponeva l'aperto *idealismo* della biologia, laddove invece favellava di “dialettica” gli si rinfacciava *il meccanicismo* della genetica, laddove si credeva che Monod avesse sbaragliato ogni forma di teologia, si portava sugli altari, al contrario, l'“etica della conoscenza”, e via di questo passo, in cui ogni stazione di questa via crucis laica rappresentava *l'esatto opposto* di quanto pensava Althusser (in pratica, Monod ha rimesso sui piedi da solo il suo

stesso pensiero, soltanto che l'ha fatto a totale discapito del filosofo marxista)⁹⁴³,

- **sia** ne aveva paradossalmente sposato con rito cattolico romano l'immagine stereotipa tipica dei tempi, cliché che **vietava** qualsiasi messa in discussione del suo effettivo status (rimasto ignoto ad Althusser, così come del resto a tutti i marxisti/marxismi dell'epoca e odierni).

Nondimeno, l'intellettuale parigino non è andato incontro solo a questi échec paradossali, causati cioè dalla sua stessa apocrifa analisi del pensiero di Monod. Contestualmente, Althusser si è precluso da solo anche qualsivoglia comprensione della stoffa surreale di cui era in sostanza fatta la critica di quest'ultimo al cosiddetto pensiero animista e vitalista del passato, una tradizione che poi come si è visto ha disinvoltamente usato contro i classici e l'intero marxismo del Novecento. Se l'avesse fatto, ma non poteva farlo, gli avrebbe spuntato preventivamente le armi e fatto emergere gli intenti più riposti del suo disegno (che era ed è poi quello di tutto l'establishment occidentale): dissimulare la più intima natura della scienza nella presunta autoreferenza del pensare come fondamento di una "conoscenza vera".

Vediamo prima di tutto come lo scienziato francese caratterizza i paradigmi che chiama vitalista e animista. Quando prende in considerazione le due tradizioni di pensiero or ora menzionate, prendano

⁹⁴³ Di fatto, Althusser ha presentato all'ignaro lettore del tempo un'immagine *capovolta* delle cose (una impostura insomma, per quanto involontaria, e forse proprio per questo ancora più insidiosa), nel mentre a sua volta Monod *invertiva* la sua analisi, mostrando al colto e all'inclita come stavano veramente le cose. Solo che così facendo ha completamente demolito l'interpretazione althusseriana, mettendo l'originale al posto del suo apocrifo ritratto.

esse la forma di «ideologie religiose» o di «grandi sistemi filosofici»⁹⁴⁴, Monod prima di tutto ci tiene a mettere in risalto alcuni distinguo.

Benché all'interno delle differenti teorie vitaliste sia possibile discernere alcune tendenze molto diverse tra loro, come quella tra «vitalismo metafisico» e «vitalismo scienziato» ad esempio, tutte comunque presumono che esista «una distinzione radicale tra gli esseri viventi e l'universo inanimato». Di questa convinzione, sostiene Monod, l'incarnazione di sicuro più nota è stata la filosofia di Henry Bergson, mentre suoi rappresentanti "scientifici" sono stati a suo tempo il biologo Driesch e i fisici Elsässer e Polanyi.

Nondimeno, molto più interessante di tutte queste scuole è stata senz'altro la concezione animista. A differenza della precedente, con il suo antropocentrismo (in cui si riteneva che l'uomo fosse «lo stadio supremo dell'evoluzione») e la sua parallela avversione «per la conoscenza analitica e razionale» (utilizzabile al massimo «per padroneggiare la materia inerte»)⁹⁴⁵, le correnti animiste hanno sempre presupposto l'esistenza di «una profonda alleanza»⁹⁴⁶ tra uomo e Natura.

Ad avviso di queste narrazioni, antiche e moderne, non è mai esistita alcuna «materia "inerte" e quindi nessuna distinzione essenziale tra materia e vita». L'«antica alleanza» di queste ultime, anzi, aveva precisamente lo scopo di esorcizzare l'angoscia della morte, di render

⁹⁴⁴ Ibidem, p. 42.

⁹⁴⁵ Tutti i passi citati ibidem, pp. 43-47.

⁹⁴⁶ Ibidem, p. 49.

conto in qualche modo della a prima vista incomprensibile «particolarità dell'universo» e dare così in ultima analisi «un senso alla natura».

Nell'ambito di una sorta di «teoria universale» del creato, in cui l'intera «evoluzione della biosfera fino all'uomo sarebbe avvenuta nella continuità senza rotture dell'evoluzione cosmica», secondo Monod «l'interpretazione soggettiva della natura» era più che giustificata. In questi grandi modelli del passato, si realizzava infatti una specie di sintesi che a modo suo finiva col rendere conto di molte cose: «La storia umana prolungava l'evoluzione biologica, la quale a sua volta faceva parte dell'evoluzione cosmica». Tutto, adesso, era andato a posto e aveva trovato un suo ordine in questo ritratto del mondo.

Era dunque logico che ogni variante di queste antiche concezioni «popolasse la natura di miti» d'ogni tipo, benevolenti o ostili, e vedesse all'opera in tutto l'universo degli esseri animati e inanimati la presenza di un'intenzione o di un disegno con cui poter spiegare la loro esistenza, la loro vita e la loro sopravvivenza: «Il progetto spiega l'essere e l'essere non ha senso che mediante il suo progetto».

In questo contesto, qualunque forma abbia preso in epoche più recenti questa antica tradizione di pensiero – la forma della “forza che differenzia” di Spencer, in azione «nell'intero universo per crearvi varietà coerenza, specializzazione e ordine», oppure “l'energia ascendente” di Teilhard de Chardin –, non ci si è mai comunque discostati dall'originario animismo. Anche queste versioni novecentesche ne hanno infatti ricalcato il leit motiv: «Per dare un senso alla natura, perché l'uomo non ne sia

separato da un'insormontabile abisso, per renderla infine decifrabile e intelligibile, *bisognava attribuirle un progetto*»⁹⁴⁷.

Se così stavano dunque le cose, il fondamentale addebito che Monod addossa a tutte queste antiche concezioni è quello di portare, con la loro spiegazione soggettiva dei fenomeni naturali, in ogni modo «all'abbandono del postulato di oggettività»⁹⁴⁸, fatto che ovviamente avrebbe portato anche alla scomparsa di ogni “conoscenza vera”, mandando a gambe all'aria, per la via, l'intera scienza.

Ora, l'aspetto oltremodo surreale di questa avversione del biologo parigino (comprensibile dal suo punto di vista, data la posta in gioco) nei confronti delle concezioni in causa – estesa del resto tanto al marxismo tutto, quanto ai classici, nonché al MAST e al Diamat, giusto per non farsi mancare nulla – sta tutta nel fatto che l'intera tradizione vitalista/animista, in un significativo arco che va da Bergson a de Chardin, «è interamente fondata su un **postulato** evolucionistico iniziale»⁹⁴⁹ che dà poi il la a tutto quanto.

Il punto, come tiene a farci sapere lo stesso Monod, è che «tutte le proposizioni più fondamentali della scienza sono dei **postulati** universali di conservazione»⁹⁵⁰ – a cominciare naturalmente dalla invarianza del codice genetico e dal **DERI** che ne caratterizza la natura – e quindi nella sostanza *differiscono ben poco* dai presupposti mitici del pensiero arcaico (anche nelle sue propaggini novecentesche).

⁹⁴⁷ Tutti i passi citati *ibidem*, pp. 48-51.

⁹⁴⁸ *Ibidem*, p. 42.

⁹⁴⁹ *Ibidem*, p. 50; grassetto mio.

⁹⁵⁰ *Ibidem*, p. 134; grassetto mio.

Se tutte le concezioni del nostro passato remoto presumono l'esistenza di un piano e di un progetto immanenti alla natura, *esattamente così* fanno anche lo stesso Monod e la "sintesi moderna" quando sviluppano le loro spiegazioni del vivente. Non c'è infatti concetto della scienza odierna che non sia una congettura dell'osservatore e un'assunzione (gratuita) della sua mente, precisamente come nella biologia evoluzionista di Monod, che per questa via si trovano dunque imparentati con le concezioni arcaiche⁹⁵¹.

Poiché la stoffa di cui è fatto il **PdO** (e la sua prole legittima: l'oggettività della natura) è *identica* alla stoffa di cui sono fatte le varie forme di vitalismo (metafisico e scientifico) e di animismo (primitivo e no), nonché i grandi sistemi filosofici del passato, è surreale al massimo che Monod accusi tutte queste scuole di pensiero, col loro soggettivismo, di essere ostili al **PdO**, giacché quest'ultimo *non si distingue in nulla, per natura, dalle grandi narrazioni mitiche e no del nostro passato più remoto*. In pratica, addossando i suoi addebiti a quelle variopinte concezioni, Monod non fa altro che scagliare i suoi strali contro se stesso! Oltremodo paradossale, ma vero.

Del resto, persino "l'etica della conoscenza" – la vetta massima del sistema di Monod, quella in cui prendeva forma la *trascendenza* del "Regno delle idee" – ha la forma come si è visto di un "*axiome de valeur*"

⁹⁵¹ D'altronde, ammette Monod, non è che quei sistemi originari siano da considerarsi residuati, né sopravvivenze o rottami del passato. Tutt'altro: «Risalenti all'infanzia dell'umanità, anteriori forse persino alla comparsa di Homo-Sapiens, le concezioni animiste hanno ancora delle radici profonde e vivaci nell'animo dell'uomo moderno» (ibidem, p. 48).

e di un «choix axiomatique»⁹⁵², assunti arbitrari dell'osservatore trasformati alla fine anche in presupposti di un suo presunto «umanesimo socialista realmente *scientifico*»⁹⁵³, a riprova della loro più intima foggia versatile, buona come diceva Thom *à tout faire*.

In ultima analisi, l'intero paradigma del biologo parigino, in sostanza, tanto *non si differenzia* dal pensiero mitico, quanto *incorpora* precisamente quest'ultimo nel proprio set di concetti, nella stessa natura delle sue chiavi di lettura del vivente e nel suo sistema di conoscenza, fino a far constare quest'ultimo degli stessi ingredienti di cui quello era fatto in origine.

In pratica, infatti, non esiste nozione della sofisticata spiegazione di Monod che non sia, per sua stessa ammissione tra l'altro, un assunto dell'osservatore e un principio di ragione del tutto arbitrario. Qui di seguito un compendio dei più importanti:

- *postulato* d'oggettività,
- *postulato* detto "oggettività della natura",
- *postulato* detto teleonomia,
- *postulato* detto "autodeterminazione" del vivente,
- *postulato* detto "etica della conoscenza",

⁹⁵² Ibidem, p. 224.

⁹⁵³ Ibidem.

- *postulato* detto “assioma di valore”,
- *postulato* detto “Regno trascendente delle idee”.

In pratica, non c'è categoria fondamentale del pensiero di Monod che non sia una congettura del soggetto (scientifico, in questo caso). Del resto, l'intero grappolo di principi soprastante discende dal suo originario **PdO** e tutti hanno la stessa natura **onirica** di quest'ultimo (per forza tra l'altro, dato che sono sua prole legittima).

Inutile dire che si tratta di una natura *identica* in buona sostanza a tutti i variopinti miti del pensiero arcaico (vitalisti, animisti, organicisti, ecc.), fondamentale ricalco che in definitiva rende la concezione di Monod *una variante scientifica moderna* di quelle antiche culture, e fatta della stessa stoffa di cui erano fatte le loro spiegazioni dell'universo.

In una sorta di nemesi storica di tipo concettuale, quelle «ontogenie» di cui Monod si era servito per liquidare i classici del marxismo come “teologi della storia” e moderni rappresentanti di narrazioni arcaiche ormai tramontate, si ritrovano pari pari, in forma mutata e perciò non sempre immediatamente visibile, anche all'interno del suo paradigma e ne fanno perciò parte integrante, come farina del suo sacco.

Se con tali approdi Marx ed Engels si vedono rendere giustizia dallo stesso giudice che avrebbe voluto consegnarli all'oblio pronunciando contro di loro una sentenza inappellabile (il che naturalmente, per contro, valorizza in un certo senso il pensiero dei due grandi tedeschi, soprattutto di Marx a vero dire, la cui natura più sofisticata e originale è rimasta

ignota al premio Nobel), essi non sono i soli effetti che scaturiscono da quelle constatazioni. Va in fumo infatti anche la pretesa di Monod di poter considerare “fuori della conoscenza oggettiva”, addirittura “fuori della verità” e “ostili” alla ragione scientifica tanto Marx ed Engels, quanto ogni sistema di pensiero che avesse le proprie radici in una qualche forma di animismo (più in generale di spiegazione allegorica, in buona sostanza, del mondo).

In realtà, precisamente al contrario di quello che avrebbe voluto far credere all’ignaro lettore, i “decreti di espulsione” di Monod non possono avere applicazione alcuna nell’ambito dello scientifico, giacché se l’avessero avuta avrebbero dovuto essere fatti valere innanzitutto *contro* la scienza nel suo insieme e persino, nella fattispecie, nei confronti della stessa concezione del biologo parigino! Se avessero avuto attuazione, le ingiunzioni in causa avrebbero colpito in primis l’intero Occidente e la sua comunità scientifica. Surreale ma vero.

D’altro canto, quella raffica di intimazioni, pronunciate col piglio dell’autorità inquirente, servivano a Monod, lo sapesse o meno, per occultare e far sparire nella nebbia della sua presunta “conoscenza vera” il fatto che le «ontogenie» del passato facevano **tutt’uno** col suo sistema di pensiero e si trovavano quindi sin dall’inizio all’interno della logica scientifica, nel cuore più intimo della scienza occidentale, protette dalla potente *love* di quest’ultima (col suo monopolio pressoché indiscusso del sapere, garantito dal sistema degli atenei e dall’autorità dell’Accademia).

Stando così le cose, altrettanto falsa è naturalmente la presunzione di Monod che la scienza avesse realmente mandato «in rovina»⁹⁵⁴ tutte le grandi narrazioni mitiche, religiose e filosofiche del pensiero arcaico (incarnate e o meno nella tradizione animista), giacché come ora sappiamo queste ultime albergano precisamente nel seno più recondito della prima e vi si sono accomodate da tempo in pianta stabile, nelle forme originali – è vero – della logica onirica (il che spiega, in parte perlomeno, per quale ragione sia così difficile renderle visibili).

D'altronde, per comprendere fino in fondo lo scaltro disegno di Monod, perseguito scientemente o meno, basti pensare al fatto che quando discetta della “Ding an sich”, il biologo parigino la definisce «la cosa o il fenomeno in sé»⁹⁵⁵, attribuendo per di più al “materialismo dialettico” dei classici questa sua personale (e interessata, probabilmente) lettura della categoria kantiana.

L'equiparazione tra “cosa in sé” e fenomeno, resi identici in pratica nella “sintesi” di Monod, è oltremodo emblematica e significativa perché ci dimostra il fatto che il biologo francese a prima vista non aveva alcuna idea della distinzione esistente tra ordine sovrano del mondo fisico e mondo di superficie additabile dell'esperienza comune (e comunque l'ha ignorata completamente, di proposito o meno).

D'altronde, tale omissione gli veniva estremamente comoda, giacché lo metteva in grado di occultare ulteriormente la riduzione della natura ai soli dati osservabili nel dominio della realtà fisica ordinaria, fatto che a sua

⁹⁵⁴ Ibidem, p. 216.

⁹⁵⁵ Ibidem, p. 54.

volta poi gli serviva per dissimulare la *forma onirica* dei suoi enunciati di base, sulla scia del resto dello stesso *Wiener Kreis* e in ultima analisi dell'intera logica eclettica dell'Occidente (emersa del resto con la nascita di quest'ultimo e dunque consustanziale alla sua esistenza)!

Se avesse tenuto conto di quella essenziale distinzione, infatti, Monod avrebbe dovuto ammettere l'esistenza di una preliminare ragion d'essere del mondo (pensabile, ma non conoscibile, nemmeno con i grandiosi mezzi della scienza) che avrebbe fatto poi da premessa *a priori* a tutto l'edificio costruito sulle sue fondamenta (e se queste erano di natura congetturale, anche i diversi piani dell'immobile dedotti da questa fonte sarebbero divenuti tali: Monod deve aver tremato di paura al solo pensiero!).

A cospetto di cotanto sottile e complesso disegno, come si è visto Althusser ha capito ben poco delle reali intenzioni di Monod, sia dei suoi fini (impliciti e dichiarati: si pensi alla sua caustica polemica contro Marx e Engels), sia dei limiti che ne minavano sin dall'inizio gli argomenti e li rendevano un colabrodo.

Il filosofo francese, anzi, ha fuorviato diverse volte l'ignaro lettore del tempo: ●sia quando non ha compreso che cosa veramente bolliva nella pentola biologica di Monod a danno del marxismo, ●sia quando ha portato sugli altari, *kostenlos* tra l'altro, la sua "sintesi moderna", presentandola come un'opera disinteressata di alto valore oggettivo, ●sia quando ha ignorato le sue imposture a discapito del pubblico, soprattutto in merito all'effettiva natura della scienza, ●sia infine quando gli ha rivolto le "critiche" che conosciamo (risoltesi in un depistaggio nel depistaggio).

Se si è avuto modo di vedere come sia andata subito in fumo la presunta “tendenza materialistica e dialettica” di Monod, sconfessata dallo stesso interessato a secca smentita di Althusser, stessa identica sorte ha del pari seguito la sedicente confutazione di qualunque metafisica o “filosofia religiosa” da parte del biologo parigino. Al contrario, sepolta negli strati più profondi (ma ancora visibili, per il momento) del pensiero scientifico, un’occulta ma indispensabile confessione laica faceva (e fa ancora oggi) parte integrante di quest’ultimo e rappresenta la pietra miliare dei suoi sofisticati sistemi di conoscenza.

Se la teologia, in una sua peculiare veste secolare, è un ospite fisso della tavola scientifica, particolarmente grave è stato da parte di Althusser far credere all’ignaro suo lettore e ai marxisti dell’epoca che Monod avesse davvero eliminato dalla scena intellettuale dell’Occidente ogni forma di vitalismo/animismo.

La circostanza in causa è oltremodo grave e foriera di ulteriori inasprimenti perché, oltre a fraintendere l’effettivo stato della questione, così facendo Althusser ha fatto sparire dal novero delle cose visibili il fatto che le «ontogenie» di cui discettava Monod con l’intenzione di ridurle in polvere, si trovavano pari pari all’interno del suo pensiero e vi svolgevano una funzione dirimente.

Althusser, in altre parole, ha finito con l’assecondare l’intento più riposto di Monod: occultare la tradizione mitica che si trovava alla base del suo paradigma complessivo. Inutile dire che così facendo il filosofo parigino tanto si è messo al servizio dell’Occidente (oltretutto senza saperlo, il che ha solo inasprito il suo caso), quanto si è trasformato in un

agente dell'ideologia borghese *dentro* lo stesso marxismo del tempo. Non solo.

Stando le cose come sappiamo che stanno, tutti i vincoli che Althusser si è imposto da solo, a suo danno tra l'altro, gli hanno in pratica reso *impossibile* difendere i classici, soprattutto Marx, dagli insidiosi addebiti di Monod, apparentemente corrosivi, ma nella sostanza evanescenti perché concepiti con intenti di dissimulazione. Non mi risulta che Althusser l'abbia mai fatto, ma anche se avesse voluto, non avrebbe potuto (non dopo aver fatto l'apologia della distruzione di ogni presunta "ontogenia" da parte del premio Nobel: anche in questo caso, come negli altri del resto, il filosofo parigino si è dato la classica zappa sui piedi).

Invece di mettere in discussione e demolire i pretestuosi strali di Monod contro il marxismo e i classici, mostrandone la vera natura, Althusser ha finito incredibilmente con l'avallarli, nella misura in cui almeno ha contribuito a far credere a tutti quanti che la critica dello scienziato francese all'animismo del passato fosse fondata e corroborata dagli sviluppi più recenti della biologia molecolare di allora.

Così, per un verso, Althusser ha nuovamente occultato le "ontogenie" che quest'ultima ospitava nel proprio seno; per l'altro verso si è vietato da solo ogni possibilità di poter additare al pubblico dell'epoca quanto le accuse di Monod a Marx ed Engels fossero paradossali e in definitiva irricevibili, in quanto fatte della stessa stoffa di cui constava il pensiero più intimo del biologo del *Pasteur*.

Nondimeno, fatto forse ancora più letale, Althusser ha anche totalmente ignorato natura e significato più sottile di quel "Regno

trascendente delle Idee” o **RETI** in cui come si è visto è culminata l’intera analisi di Monod, circostanza che tanto ha nuovamente reso un pessimo servizio al pensiero marxista (del tempo e futuro), quanto ne ha reso uno prezioso, per contro, all’ideologia del capitale.

Se il **RETI**, nelle intenzioni almeno, consentiva alla scienza di librare i suoi sistemi di pensiero nei cieli ultraterreni del divino, separando per sempre la loro origine e la loro natura dal mondo secolare del capitale (cancellando per la via ogni rapporto tra i due domini e fondando addirittura, giusto per dire delle sue performance, una nuova forma di “umanesimo socialista”), non appena esso si accoppia al **PM** degli **MM** si aprono intere *route royale* di prima grandezza per l’apologia del mdpc e della “conoscenza vera”.

Il fatto è che, invece di diradare la nebbia che circondava il doppio disegno in causa e far emergere alla luce del sole gli intenti dell’Occidente e delle sue classi dominanti, Althusser ha finito paradossalmente col capovolgere anche qui la realtà e a prendere come proprio referente – id est, a modello sia della conoscenza tout court (anche marxista, incarnata in modo esemplare dal mito della teoria “criterio di se stessa”), sia della sua interpretazione della logica scientifica – precisamente *l’autoreferenza del pensiero simbolico* nella forma mistificata del **PM** alla Lichnerowicz: esattamente di quel tipo circolare di ragione, cioè, che rendeva e rende ancora oggi **impossibile** capire come stanno esattamente le cose nel mondo del capitale! Non solo.

Non contento di aver così sposato gli interessi dell’establishment occidentale a solo discapito delle classi subalterne (facendo tabula rasa,

per la via, di ogni lotta di classe come “motore della storia”), tra l’altro di nuovo senza sapere di farlo ma facendolo, Althusser ha finito col portare sugli altari anche *il mito dell’oggettività della scienza*, sigillando con sette sigilli la sua involontaria (ma attiva) connivenza con la logica per eccellenza della società capitalista contemporanea.

Inutile dire che avendo fatto di tutti questi miti fuorvianti la stoffa del suo pensiero, Althusser non ha mai saputo cosa fosse realmente la scienza e ne ha gravemente frainteso la natura, presentandola all’ignaro lettore in forma incomprensibile, mediante cliché e stereotipi che rendevano impossibile qualunque comprensione del suo status effettivo e funzionavano solo a supporto delle imposture dell’Occidente.

Come si è visto, ha infatti sempre presentato a tutti quanti la scienza come *conoscenza impersonale* (neutrale, super partes, ecc., sfruttata solo dall’esterno da ideologie estranee), vietandosi così da solo (e vietandolo nel contempo ai suoi epigoni) di metterne in discussione il presunto status valutativo e di portarne alla luce la vera natura (cosa di cui il mdpc gli è stato senz’altro grato).

Insomma, tutto quello che Althusser credeva di sapere era falso e capovolto rispetto all’effettivo stato delle cose. Per questa fondamentale ragione, oltre che per tutto quello che si è documentato nelle pagine precedenti, la sua impresa deve essere messa da parte e consegnata alla storia del Novecento come esempio da *non* imitare. Non gli si fa certo onore rispolverandola e abbigliandola di nuove vesti (tra l’altro di foggia pressoché esclusivamente accademica, la peggiore che si potesse immaginare per un militante comunista passato per i campi di

concentramento della seconda Guerra Mondiale e impegnato in prima persona nelle lotte politico-ideologiche del suo tempo).

16. Epilogo

Dopo aver discettato in lungo e in largo, per tutta la vita, di una “scienza marxista”, di “scienza della storia”, di marxismo scientifico⁹⁵⁶, e così via, siamo stati costretti a scoprire il fatto che Althusser (e con lui oggi i suoi epigoni):

- sia non ha mai saputo nulla della scienza effettiva e conosceva di quest’ultima solo stereotipi e cliché, quelli precisamente distillati dalla comunità scientifica *ufficiale*,

- sia ha in pratica vietato e reso virtualmente impossibile capire, tanto all’ignaro lettore quanto ai marxisti che ne hanno seguito le orme, cosa veramente fosse la scienza *reale*,

- sia ha finito con l’assecondare e corroborare i disegni più sottili di quest’ultima a suo e nostro detrimento, giungendo a fare persino l’apologia della sua presunta natura ricorsiva, la quale a sua volta alzava un divieto formidabile contro ogni sua futura, virtuale o reale, messa in discussione, aggiungendo così danno a danno

(cosa del resto inasprita dal fatto che l’ha fatto senza sapere che lo stava facendo),

⁹⁵⁶ Si vedano nuovamente ad es. *Lenin e la filosofia*, cit., pp. 22-29; *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., pp. 154-159, p. 161, pp. 165-166.

● sia di conseguenza ha finito col mettere capo solo a depistaggi e analisi fuorvianti tanto dei sistemi scientifici di conoscenza in sé, quanto dello stesso pensiero di Marx, la cui natura più sofisticata, sottostante ai consueti luoghi comuni della tradizione, gli è rimasta anch'essa ignota.

Oltretutto, per poter discutere con cognizione di causa di “scienza della storia” e di “marxismo scientifico”, il filosofo parigino avrebbe dovuto sin dall'inizio ottemperare ad alcuni obblighi preliminari e presupporre alcune condizioni iniziali.

► In primo luogo, avrebbe dovuto prima aver condotto un'analisi del pensiero scientifico effettivo ed averne acquisito, *dal suo interno*, una conoscenza diretta e di prima mano (cosa che per quanto ne sa chi scrive non ha mai fatto).

► In secondo luogo, avrebbe dovuto supporre che lo stesso Marx nell'Ottocento sapesse che cosa era veramente la scienza dei suoi tempi (ma sfortunatamente non lo sapeva, non certo perché non la studiasse e non ne seguisse scrupolosamente gli sviluppi: tutt'altro)⁹⁵⁷. Al contrario, Althusser non ha esibito alcuna documentazione in merito, né a quanto pare era al corrente dello stato delle conoscenze scientifiche di Marx all'epoca, come gran parte dei marxisti del Novecento suoi contemporanei d'altra parte.

► In terzo luogo, avrebbe dovuto anche presumere che esistesse al tempo di Marx una sintesi effettiva del sapere scientifico riconoscibile dagli osservatori e identificabile come tale, anche dai classici quindi (e tuttavia essa non esisteva).

⁹⁵⁷ Cfr. ad es. il mio *Marx e la scienza*, già citato.

► In quarto luogo, Althusser avrebbe dovuto anche ritenere che i cliché allora circolanti in società in merito alla natura del sapere scientifico fossero uno specchio fedele dello stato delle cose e non un ritratto fuorviante della scienza reale, mentre quest'ultima si occultava invece, al contrario, dietro quegli stereotipi mediante la sua formidabile *love* per non farsi identificare e rendere virtualmente impossibile ai soggetti capire come stavano veramente le cose.

Ora, poiché Althusser non ha mai tenuto conto alcuno di questi prerequisiti vincolanti, aver egli supposto che sia veramente esistita una “scienza marxista” e una “conoscenza scientifica” della società da parte di Marx, ha finito con l'incorporare in pianta stabile tutto il labirinto insensato di tesi e argomenti che si è visto nella stessa natura del suo marxismo e in particolare nello stesso suo presunto materialismo (storico e/o filosofico), rendendo il corpo ospite una colonia della specie che li ha parassitati e trasformati in suoi fenotipi, senza tra l'altro che questi ultimi se ne siano resi conto al tempo.

Se le constatazioni soprastanti disegnano un ritratto veramente sconcertante, oltre che paradossale all'estremo, del tentativo di Althusser d'innovare un marxismo estremamente datato già ai suoi tempi, per contro esse in un certo senso ci additano anche ciò che *non si deve fare* quando si intraprende l'analisi del pensiero scientifico **reale** e della società del capitale. Il filosofo parigino, è vero, ce lo addita in modo negativo, ma comunque ce lo addita.

D'altra parte, le scuole marxiste odierne sopravvissute al tramonto della loro epoca che ancora oggi ne seguono la scia, non fanno altro

naturalmente che perpetuarne i limiti, continuando a portare fuori strada l'ignaro viandante che per ventura si trovi a seguirne i passi.

Da cotanti “antagonisti” le classi dominanti non hanno niente naturalmente da temere, sia perché sono ormai completamente integrati nell'accademia e nel sistema degli atenei dell'Occidente (in cui si sono accomodati del resto da decenni), sia perché in ogni modo neanche se volessero sarebbero minimamente in grado di produrre una qualche spiegazione sensata del mondo. Tutt'altro. Come si è infatti avuto occasione di toccare con mano, sono anzi i loro migliori alleati nell'occultare l'effettivo stato delle cose.

D'altronde, di contro a tutte queste variopinte tendenze e a tutto il marxismo storico in definitiva, bisogna prendere atto del fatto che la scienza *reale* – non quella ufficiale, né quella dipinta dagli stereotipi, né quella incarnata dalla *love* – è veramente oggi la potente ragion d'essere d'ogni conoscenza, soprattutto della società in cui viviamo. Lo è in un duplice senso tra l'altro.

- Per un verso, perché la sua natura più intima, ma invisibile a occhio nudo e alla superficie delle cose, ci mette in grado di capire quale sia la stoffa reale di cui consta la nostra comprensione del mondo e di quali ingredienti questo sia fatto (ed entrambi non collimano con quello che ci si vorrebbe far credere da parte dei grandi tenori dell'Occidente).

- Per l'altro verso, perché allo stesso tempo la scienza esistente – quella dominante nei cliché disseminati in lungo e in largo dall'attuale comunità scientifica occidentale tramite i suoi grandi mezzi istituzionali e mediatici, la sola in pratica ad apparire di fronte al grande pubblico –

mediante la sua logica eclettica occulta e dissimula il suo status effettivo, rendendo pressoché impossibile ai comuni mortali capire come stanno veramente le cose al suo interno.

Visto il problema da questa duplice prospettiva, aveva perfettamente ragione Monod, tra l'altro concordando senza saperlo con lo stesso Marx, quando spiegava al pubblico del suo tempo che «la scienza è il fondamento della storia» nell'epoca del capitale e che «la base del mondo *moderno* è la conoscenza scientifica»⁹⁵⁸, e per contro Althusser aveva di nuovo torto su tutta la linea quando contestava tali tesi e riteneva di poterle confutare ricorrendo ai suoi tipici argomenti contraddittori (il che equivaleva naturalmente a non confutarli affatto)⁹⁵⁹.

La sofisticata natura più intima della scienza, ambigua com'è e velata dalla scaltra *love* degli addetti ai lavori⁹⁶⁰, è il vero aspetto dirimente di ogni nuova interpretazione della realtà contemporanea, completamente distinta dal passato. L'esatta comprensione della natura della scienza è divenuta anzi un prerequisito preliminare **necessario** per ogni analisi rinnovata della società del capitale sulla falsariga e nel solco del pensiero

⁹⁵⁸ L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., pp. 136-137. Questa convinzione era già di Marx ed è stata confermata più volte, dopo Monod, dalla stessa fisica odierna: cfr. *I castelli in aria della scienza*, cit, pp. 11-12. Il che prova quanto l'affermazione di Monod non fosse all'epoca, e non sia oggi, per niente isolata e certifichi precisamente, al contrario, come stanno realmente le cose. È necessario comunque tener ben presente alla mente il fatto che come si è visto il biologo parigino ha avvolto i suoi enunciati in una ragnatela di mistificazioni. Per decifrarne i *reali* contenuti, sottostanti al loro significato apparente e di superficie, è quindi indispensabile leggerli in modo critico, distinguendo accuratamente i diversi tessuti di cui constano le loro vesti. Non si può prenderli, insomma, *au pied de la lettre*.

⁹⁵⁹ Cfr. nuovamente *ibidem*, p. 122, pp. 136-137.

⁹⁶⁰ Tale duplice connotato della scienza rinvia precisamente al *doppio senso* insito nel suo carattere *sofisticato*: vale a dire, tanto *artefatto*, quanto allo stesso tempo *estremamente sottile*.

più originale di Marx, ignorato come si è visto da Althusser, ma **indispensabile** invece per capire come funziona davvero il mdpc e di conseguenza anche di quale effettiva stoffa consti invero la conoscenza scientifica.

Glossario

AdS= Apparati di Stato

AIS= Apparati ideologici di Stato

ARII= Arcana imperii

ArS= Apparati repressivi di Stato

ASCA= Assenza di causa

CASA= Casi accidentali

CF= Capitale finanziario

CIA= Central Intelligence Agency

CME= Capitalismo monopolistico di Stato

COG= Condizioni oggettive

COPE= Condizioni particolari d'esistenza

Core= Condizionamento reciproco

CREN= Creatio ex nihilo

DECO= Determinismo economico

DEI= Deformazione immaginaria

DERI= Determinismo rigoroso

Diamat= Materialismo dialettico

DUIS= Determinazione in ultima istanza

FF= Forme fenomeniche

FP= Forze produttive

IdG= Ideologia in generale

LA= Libero arbitrio

LdC= Lotta di classe
Love= Logica versatile
MAST= Materialismo storico
Mdpc= Modo di produzione capitalistico
MeMe= Megamedia
MESCO= Metodo scientificamente corretto
MM= Matematici militanti
MOVOS= Molte volontà singole
MQ= Meccanica quantistica
OfN= Out of nothing
PdC= Primato della contraddizione
PdF= Parallelogramma delle forze
Pdnc= Principio di non contraddizione
PdO= Postulato d'oggettività
PdS= Potere di Stato
PM= Platonismo matematico
POSSE= Processo senza soggetto
Prico= Principio di coerenza
PRIMA= Principio di materialità
Prs= Principio di ragion sufficiente
RdP= Rapporti di produzione
RELI= Reciproco legame intimo
RETI= Regno *trascendente* delle idee
Sadot= Struttura a dominante del tutto

SAL= Società Althusser

Sur= Surdeterminazione

Indice dei nomi

Data la frequenza con cui ricorre nel testo, il nominativo di Althusser è stato omissso dall'indice dei nomi.

Aldrovandi, Aurelio Macedonio; 17; 38; 55; 60; 171; 409; 420; 421

Aron, Raymond; 30

Bachelard, Gaston; 237

Barbacetto, Gianni; 417

Bastiat, Frédéric; 214

Bergson, Henri; 20; 552; 582; 584

Berle, Adolf Augustus; 30

Bernstein, Eduard; 315

Bloch, Joseph; 263

Bogdanov, Aleksandr; 22

Bohr, Niels; 450

Boncinelli, Edoardo; 99

Broad, William; 232

Brzezinski, Zbigniew; 8

Bucharin, Nikolai; 54; 127; 327; 403

Bush, George Walker; 339; 418

Carey, Henry; 214

Chossudovsky, Michel; 39

Clark, Charles Michael; 572

Connes, Alain; 479

D'Adamo, Carlo; 425

Darwin, Charles; 223; 514; 548

Davies, Paul; 187; 531

Descartes, René; 439

Déville, Gabriel; 34

Douglass, James William; 13

Dühring, Karl Eugen; 279

Engdahl, William; 6; 340; 420

Engels, Friedrich; 2; 12; 34; 54; 105; 120; 125; 128; 139; 160; 167; 185; 194; 223; 263; 264; 266; 269; 270; 271; 273; 274; 275; 278; 279; 280; 281; 282; 283; 284; 285; 286; 287; 288; 289; 290; 291; 292; 293; 294; 295; 296; 297; 298; 303; 307; 309; 312; 315; 316; 317; 318; 320; 321; 322; 323; 324; 325; 326; 327; 329; 330; 331; 333; 334; 335; 336; 337; 339; 340; 341; 342; 343; 347; 369; 403; 414; 415; 416; 421; 440; 446; 459; 462; 517; 518; 521; 522; 548; 572; 575; 587; 590; 592

Feuerbach, Ludwig; 372; 373

Gerratana, Valentino; 315

Geymonat, Ludovico; 194

Gravesande, Jacob; 97

Harnecker, Marta; 149; 151

Hegel, Georg Friedrich; 5; 83; 90; 91; 108; 109; 110; 111; 114; 115; 116; 117; 118; 138; 142; 152; 226; 234; 238; 243; 244; 250; 252; 253; 389; 494; 573; 574; 578

Helvétius, Claude-Adrien; 293

Herschel, John; 97

Hobbes, Thomas; 138; 293

d'Holbach, Paul Henri; 293

Hooykaas, Robert; 572

Jones, Gareth Stedman; 337

Kant, Immanuel; 112

Kaplan, Emily Ann; 59; 60

Kautsky, Karl; 34; 54; 60; 126; 128; 197; 327

Kennedy, John Fitzgerald; 12; 13; 425

Keynes, Maynard; 30

Lenin; 2; 5; 10; 21; 22; 26; 31; 32; 34; 41; 54; 60; 66; 71; 73; 75; 80; 90; 93; 94; 103; 108; 109; 110; 112; 126; 128; 133; 164; 185; 193; 194; 195; 197; 283; 297; 315; 327; 343; 344; 347; 348; 352; 353; 403; 414; 422; 427; 429; 430; 431; 435; 439; 441; 445; 447; 448; 449; 450; 451; 452; 454; 456; 457; 458; 459; 460; 461; 462; 595

Leopardi, Giacomo; 272

Lewis, John; 33; 85

Lichnerowicz, André; 478; 479

Locke, John; 293

Lysenko, Trofim Denisovič; 26

MacGregor, Neil; 547

Malthus, Thomas Robert; 515

Mandel, Ernst; 30

Mao; 5; 39; 142; 146; 178

Marx; 4; 5; 9; 10; 11; 12; 14; 18; 21; 22; 24; 26; 27; 28; 29; 30; 31; 32; 39; 41; 47; 49; 54; 55; 56; 58; 59; 60; 68; 70; 77; 81; 91; 94; 102; 107; 108; 110; 112; 113; 114; 116; 117; 120; 121; 122; 125; 126; 127; 128; 131; 132; 133; 134; 135; 138; 142; 143; 144; 150; 151; 152; 155; 159; 160; 161; 163; 167; 188; 189; 191; 192; 194; 195; 198; 199; 200; 201; 202; 203; 204; 205; 209; 211; 212; 214; 215; 216; 217; 218; 219; 220; 221; 222; 223; 224; 225; 226; 227; 229; 230; 231; 232; 233; 234; 235; 237; 238; 239; 242; 243; 244; 245; 246; 247; 249; 250; 252; 253; 254; 255; 256; 259; 261; 262; 263; 264; 268; 274; 275; 279; 284; 286; 292; 295; 296; 309; 315; 319; 323; 325; 329; 334; 337; 341; 343; 344; 352; 363; 366; 369; 373; 374; 403; 411; 415; 422; 423; 424; 429; 439; 440; 470; 472; 477; 482; 483; 487; 488; 490; 496; 522; 548; 572; 574; 575; 578; 587; 590; 592; 596; 597; 599; 600

Marchais, Georges; 36

McLellan, David; 337

Monod, Jacques; 10; 447; 454; 465

Montagna, Emanuele; 7; 420; 421; 425

Musil, Robert; 278

Panzieri, Raniero; 55

Paulos, John Allen; 65; 79; 104; 483; 546; 553

Perroux, François; 30

Platone; 83; 439; 578

Proudhon, Pierre-Joseph; 214; 259

Ricardo, David; 212; 248

Rousseau, Jean-Jacques; 138; 212; 213; 293

Rove, Karl; 339; 418

Schützenberger, Marc Paul; 479

Simenon, Georges; 267

Smith, Adam; 212; 217; 248

Soldani, Franco; 7; 14; 19; 39; 60; 94; 128; 171; 420; 421; 425

Stalin; 5; 27; 30; 59

Strada, Vittorio; 126

Suskind, Ron; 339

Tegmark, Mark; 242

Teilhard de Chardin, Pierre; 509; 510; 583

Thom, René; 171; 549

Togliatti, Palmiro; 60; 150

Wade, Nicholas; 232

Weber, Max; 393

Williams, Paul Lewis; 125

