

La fabbrica dell'intelligibilità e il passaggio per l'immaginario

Una *notation* merleau-pontyana in *Leggere il Capitale*

Luca Pinzolo

Abstract: The reading of some passages of *Reading the Capital* by Louis Althusser suggests that Althusser would have recognized in Merleau-Ponty the possibility of *structural causality*, however folded into a – certainly conscious and intentional – ontology of the imaginary: it is in this imaginary that we mystify but, at the same time, an *adequate* way to think about the relationship between structure-infrastructure-superstructure can be seen. This confrontation with Merleau-Ponty's ontology is perhaps linked to Althusser's late admission that he had built an *imaginary Marxism*. This phrase, rather than a weakness of the Althusserian argument, would define a political and methodological option: a progressive and perhaps never completed approach to Marx, in a reading that intentionally remains in the state of *prolegomena* and, at the same time, is carried out in an uninterrupted detour aimed at tracing the problematic in his philosophical *surroundings* (as will happen in the case of Spinoza, Machiavelli, Lucretius and Epicurus). The construction of the *object of Capital* would require a passage into the imagination, as if it were necessary to pass from there and almost pause a bit in order to build, starting from it, the nucleus of a philosophy for Marxism. In the latter case, the detour in the imagination and, of course, its demystification is presented as a renewed version of the critique of the ideology and as a repetition or relaunch, by Althusser, of the same Marxian gesture.

Keywords: Althusser; Marx; Merleau-Ponty; Ideology; Structure.

1. Piccola premessa *aleatoria*

Lo spunto per questo intervento è stato determinato dalla lettura, del tutto casuale, di una lunga nota della *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty (1945), in cui ho trovato *qualcosa* di quello che in Althusser sarà il tutto strutturato a dominante; *qualcosa* di quello che in Althusser sarà la surdeterminazione e la determinazione in ultima istanza dell'economico: persino, in un contesto analogo, l'esempio della rivoluzione russa del 1917; ancora: *qualcosa di ciò che*, nella tarda riflessione di Althusser, sarà la

* Università degli studi di Milano-Bicocca (luca.pinzolo@unimib.it)

teoria dell'incontro e che si annuncia, in *Leggere Il Capitale*, in espressioni che fanno riferimento alla "necessità della contingenza"¹.

Se si leggono alcuni scritti degli anni '40 di Merleau-Ponty dedicati al marxismo², è, in effetti, possibile verificare che affermazioni del genere – che andranno citate con maggior precisione – sono frequenti e non accidentali. Merleau-Ponty leggeva il marxismo impiegando termini e concetti che, per chi studia Althusser, suonano familiari ma anche, freudianamente, *spaesanti*, termini in cui sembra apparire *qualcosa di quello che...*, ma non esattamente *quello*: cioè, né il *tutto strutturato a dominante*, né tutto il resto, ma solo *qualcosa* – qualcosa che *assomiglia*, ma non è!

Specularmente, nei paragrafi 3-7 di *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, Althusser impiega espressioni che ricordano passi del *Visibile e l'invisibile* di Merleau-Ponty, pubblicato postumo nel 1964, e quindi quasi coevo ai seminari sul *Capitale* tenuti da Althusser e dai suoi allievi: anche qui, l'impressione è che, con parole simili, si stia dicendo qualcosa di diverso – come se Althusser stesse proponendo una *parodia* del linguaggio merleau-pontyano, ma per andare da un'altra parte. Cercherò di dimostrare la presenza di questa *traccia* o *notazione* merleau-pontyana nella scrittura di Althusser, per poi suggerire, a titolo di ipotesi di lavoro, alcuni caratteri della lettura althusseriana di Marx³.

¹ Althusser (1965a, 43).

² In particolare, Merleau-Ponty (1948).

³ Non intendo proporre l'ennesima teoria mitologica del *precursore* già oggetto di critica da parte di G. Canguilhem, né ho inteso fare una ricerca storiografica circa le *fonti occulte* alla base del pensiero di Althusser, né intendo sostenere che il tema fenomenologico, husserliano e merleau-pontiano del mondo della vita sia come una sorta di *impensato* di Althusser – il quale, anzi, lo ha *pensato* e ridimensionato in modo assai preciso. Basterebbe, in effetti, vedere quanto si legge in Althusser (1992, 228): "Avevo trovato nella conoscenza del 'primo genere' non una conoscenza, a maggior ragione non una teoria della conoscenza – teoria della 'garanzia' assoluta di ogni sapere, teoria 'idealista' –, ma una teoria del mondo immediatamente vissuto (per me, la teoria del primo genere era semplicemente il mondo, vale a dire l'immediatezza dell'ideologia spontanea del senso comune)". Nello scritto *L'unica tradizione materialista*, il *mondo vissuto*, concepito nei termini del primo genere di conoscenza, viene avvicinato alla teoria della *Lebenswelt* di Husserl: "Il primo genere di conoscenza non è affatto una conoscenza (l'immaginazione non è una conoscenza) ma il mondo immediato come noi lo percepiamo, cioè lo viviamo (essendo la percezione stessa un elemento astratto della vita) sotto la dominazione dell'immaginazione, cioè in verità non *sotto* l'immaginazione, ma a tal punto penetrato da essa che ne è propriamente indissociabile" (Althusser 1985, 81). Ma si veda anche Althusser (1965a, 57-58).

2. La fenomenologia della percezione

Cominciamo, anzitutto, con la *Fenomenologia della percezione*, in particolare con il capitolo V della parte I dedicata al tema del *corpo*. Il V capitolo verte sul *Corpo come essere sessuato* e si conclude con una *Nota sull'interpretazione esistenziale del materialismo dialettico*⁴.

Il capitolo è una riflessione sul tema della sessualità che include una discussione con motivi della teoria freudiana e della psichiatria esistenziale di Binswanger. Merleau-Ponty prende in esame una concezione in certa misura riduzionistica della vita psico-fisica tentando, piuttosto, di ripensare il sintomo e la sessualità nel quadro della vita complessiva di una *Presenza*, intesa heideggerianamente come *essere-nel-mondo*. Di qui la domanda: “tutta l'esistenza ha un significato sessuale oppure [...] ogni fenomeno sessuale ha un significato esistenziale?”⁵.

La *Nota* sul materialismo dialettico è significativa già solo per il fatto che questo venga accostato alla teoria psicoanalitica – come farà, in seguito, lo stesso Althusser⁶.

Il termine medio che consente l'accostamento è la considerazione della storicità integrale dell'uomo – “l'uomo è un'idea storica e non una specie naturale”⁷, con la chiarificazione che, in tale storicità, tutto è contingente, ma, al tempo stesso, tutto è necessario, non essendovi alcun “possesso incondizionato” né alcun “attributo fortuito”⁸.

In altri scritti di poco coevi, il marxismo viene definito come una teoria della storia che

rinuncia allo Spirito assoluto come motore della storia, che fa camminare la storia sui piedi e che non riconosce nelle cose altra ragione che non sia quella rivelantesi nel loro incontro e nella loro azione reciproca, questa filosofia non può affermare *a priori* la possibilità dell'uomo integrale, postulando una sintesi finale, in cui tutte le contraddizioni siano eliminate, né la loro inevitabile attuazione. L'avvenimento rivoluzionario rimane per essa contingente⁹.

Si tratta di una filosofia della storia che afferma il carattere contingente di eventi che restano, però, dotati di una loro *logica e intelligibilità*: tratto qualificante del marxismo sarebbe stato il tener fermo sull'intelligibi-

⁴ Merleau-Ponty (1945, 240-242).

⁵ Merleau-Ponty (1945, 225).

⁶ Si veda Althusser (1993).

⁷ Merleau-Ponty (1945, 239).

⁸ *Ibidem*.

⁹ Merleau-Ponty (1948, 105).

lità della storia proprio a partire dall'abbandono di ogni teleologia; così, "l'unione dei contadini e degli operai, in occasione degli avvenimenti del 1917"¹⁰, ancorché "incontro fortuito"¹¹, si lega

alla situazione complessiva della Russia in quel momento: al radicalismo d'un proletariato recente, formato dal prelevamento di mano d'opera nelle campagne, e al regime semi-coloniale della Russia sottoposta dal capitalismo straniero ad una rapida industrializzazione. È dunque proprio del marxismo ammettere tanto una logica della storia quanto una contingenza della storia, che niente è assolutamente fortuito ma anche che niente è assolutamente necessario¹².

È, insomma, questa gettatezza o questa storicità a fare da *trait d'union* tra psicoanalisi e marxismo e che apre la questione, da un lato, su come concepire l'umano come esistente gettato e proiettato in un mondo storico, dall'altro lato, come concepire ciò che di questa esistenza è il contrassegno materiale, ossia, la sfera dei bisogni: l'economia e la sfera della sessualità.

Ora, marxismo e psicoanalisi hanno pensato questo elemento materiale in termini non più riconducibili al paradigma della causalità lineare transitiva. E quindi:

Come non si può liquidare la psicoanalisi condannando le concezioni 'riduzionistiche' e il pensiero causale in nome di un metodo descrittivo e fenomenologico, così non lo si può fare nei confronti del marxismo: infatti, al pari della psicoanalisi, esso non è legato alle formulazioni 'causali' che ne sono state date, e potrebbe essere esposto in un altro linguaggio. Il marxismo consiste tanto nel rendere storica l'economia, quanto nel rendere economica la storia [...]. Più che ridurre l'economia alla storia, il 'materialismo storico' reintegra l'economia alla storia¹³.

Esempio singolare, che ritroviamo in questa *Nota*, la Rivoluzione russa del 1917. Gli aspetti economici in senso stretto – per esempio "l'indice dei prezzi al dettaglio" – non spiegano "l'impulso rivoluzionario". Questo impulso si spiega collocando tali fattori nelle loro condizioni storiche e sociali, vale a dire: nella dinamica delle classi e nei rapporti interumani o *di coscienza* "fra il nuovo potere proletario e il vecchio potere conservatore", colti, tali rapporti, nella loro variazione "da febbraio a ottobre".

¹⁰ Merleau-Ponty (1948, 115).

¹¹ *Ibidem*; cfr. anche Merleau-Ponty (1948, 143-144 e 162 n. 26).

¹² Merleau-Ponty (1948, 144).

¹³ Merleau-Ponty (1945, 240).

Ergo: il marxismo “non riconduce la storia delle idee alla storia economica, ma le ricolloca nella storia unica che entrambe esprimono e che è quella dell'esistenza sociale”¹⁴.

Ne segue che non si dà mai “causalità economica pura”; l'economia non è un *sistema chiuso*, ma è parte della “esistenza totale e concreta della società”, e tuttavia le situazioni economiche mantengono un forte “potere di *motivazione*”¹⁵: “Non esiste un significato unico della storia, ciò che noi facciamo ha sempre più di un senso [...]. Ma ogni fenomeno culturale ha, tra gli altri, un significato economico”¹⁶.

Diritto, morale, religione, struttura economica “si intersignificano”, ma in questa implicazione, almeno in alcuni momenti, il piano economico acquisisce una posizione dominante. Esempio: il proletario, così come il “conservatore”, non conferiscono alla loro azione un significato strettamente economico – magari fanno riferimento a valori – ma ciò che muove la loro azione non può essere staccato dalla loro situazione economica¹⁷; l'economia è un fattore interno alla totalità dell'esistenza storica, come molti altri, tale, però da poter assolvere una funzione *motivante* o, il che sembra lo stesso, *dominante*; reintegrare l'economia con la storia equivale a rifiutare l'idea di una causalità transitiva unilineare, pur nel riconoscere a un elemento – almeno in talune circostanze, ma non sono pochissime – un carattere dominante.

Come pensare questa *dominanza*? Come una sorta di *effusione*: non c'è nessun soggetto che non viva storicamente, ma ogni atto esistenziale singolare è l'assunzione soggettiva di un dato storico oggettivo; in questo “passaggio dall'oggettivo al soggettivo, è impossibile dire dove terminano le forze della storia e dove cominciano le nostre”¹⁸. Così,

Come tutta la nostra vita respira un'atmosfera sessuale, senza che si possa stabilire un solo contenuto di coscienza che sia ‘puramente sessuale’ o che non lo sia affatto, così il dramma economico e sociale fornisce a ogni coscienza un certo sfondo o anche una certa *imago* che essa decifrerà a modo suo, e, in questo senso, è coestensiva alla storia¹⁹.

Ecco la *dominanza*: non è possibile – né utile – isolare una “causalità economica pura” e porla alla base dei fatti storici, perché l'*economico* va col-

¹⁴ Merleau-Ponty (1945, 240-241).

¹⁵ Merleau-Ponty (1945, 241).

¹⁶ Merleau-Ponty (1945, 242).

¹⁷ Merleau-Ponty (1945, 241).

¹⁸ Merleau-Ponty (1945, 242).

¹⁹ Merleau-Ponty (1945, 241-242).

locato nella totalità di una situazione storica, ma, allo stesso modo, nessun fatto dell'esistenza storica può essere del tutto alieno da una determinazione economica. È vero che Merleau-Ponty afferma che in ogni caso singolare qualunque ordine di significato può essere considerato *motivante*, ma è altrettanto vero che, se l'economico non è isolabile e visibile in se stesso, tuttavia non se ne può prescindere – interna a una situazione storica data, l'economia diffonde le proprie immagini irraggiandosi dappertutto.

Un ulteriore esempio: la poesia di Valéry non può essere spiegata “come un semplice episodio dell'alienazione economica”²⁰, ma, allo stesso tempo, non ne prescinde, mentre non sembra valere l'inverso – non spiegheremo l'alienazione economica a partire da un mutamento della poetica: e, d'altra parte, senza alienazione economica, niente poesia di Valéry.

L'economico si dà solo entro più ampie, ancorché singolari e specifiche, condizioni di esistenza, e *solo così* agisce come fattore *motivante*, e lo fa quasi *indirettamente*: pur non spiegando tutto, è “come lo schema e il simbolo materiale” della storia:

La discussione del marxismo è stata condotta a lungo come se si trattasse d'assegnare *la causa* della storia, e come se ogni vicenda dovesse essere in rapporto di causalità lineare con un'altra vicenda, di cui si trattasse allora di sapere se sia 'economica' o 'ideologica', e si credesse di trionfare del marxismo mostrando che ci sono esempi di causalità 'ideologica'. Ma è ovvio che l'ideologia non può a sua volta essere scissa dal suo contesto economico [...] il marxismo, in quel che ha d'essenziale, è appunto l'idea che niente può essere isolato nel contesto totale della storia, con in più l'idea che i fenomeni economici, in ragione della loro maggiore generalità, contribuiscono di più al discorso storico²¹.

Se c'è, quindi, una posizione dominante-motivante dell'economia, tuttavia tale posizione non va interpretata nei termini di una causalità lineare unilaterale, che, anzi, viene espressamente rigettata. Avremmo a che fare, piuttosto, con una sorta di *impurità* dell'economia e della sua azione, destinata sempre a tradursi in un dominio altro: quello dell'ideologia, della poesia, della *motivazione* weberiana etc. Se nessun fatto sociale o storico può essere considerato indipendentemente dall'economia, tuttavia l'economia non è una sfera separata dal contesto che possa fungere da base ad altro: il fattore dominante gioca il suo ruolo solo entro delle condizioni storicamente determinate di esistenza.

²⁰ Merleau-Ponty (1945, 241).

²¹ Merleau-Ponty (1948, 135).

3. Leggere *Il Capitale* o il *punctum caecum* dell'ideologia

La questione che occupa gran parte di *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, primo dei due contributi di Althusser a *Leggere il Capitale*, è la demarcazione dell'oggetto del *Capitale* da quello dell'economia classica e moderna e dagli stessi oggetti dei primi studi economici di Marx.

Ancor di più, si tratta di capire se e in che cosa il discorso del *Capitale* si differenzi dal discorso dell'economia e dal discorso filosofico e ideologico del giovane Marx²²: e tuttavia si tratta di leggere *Il Capitale* "da filosofi", ossia di "mettere in questione l'oggetto specifico di un discorso specifico, e il rapporto specifico di questo discorso con il suo oggetto"²³.

È in questo contesto che sorge la questione circa il significato del leggere e una prima constatazione che, in generale, si legga sempre attraverso delle metafore. La più antica è quella del "Libro", in cui la scrittura è la "trasparenza immediata del vero"²⁴. Anzi la scienza fisica moderna, nel suo sorgere con Galilei, "rumina ancora sordamente i fantasmi religiosi dell'epifania e della parusia e il mito affascinante delle Scritture, in cui, vestita delle sue parole, la verità aveva come corpo il Libro: la Bibbia"²⁵. La scienza moderna ancora *rumina*, ossia rimescola e trattiene in bocca delle rappresentazioni fantasmatiche, delle immagini che la filosofia moderna al suo culmine – Hegel – ha indubbiamente portato al concetto: la *parusia* del corpo di Cristo nell'ostia è *immagine* della *presenza reale* dell'essenza nella realtà, e quindi dell'identità di reale e di razionale – e già in Galilei, inauguratore del continente-fisica, la *presenza reale* e *immediata* nella natura delle forme geometrico-matematiche che dovrebbero esprimerne le leggi, ne fa un inconsapevole proto-hegeliano.

In che cosa consiste, allora, la *rottura epistemologica* di Marx nel *Capitale*? Non tanto nella distinzione tra *immaginario* e *vero*, quanto nell'identificazione dell'immaginario con l'immediato e con il mito della trasparenza – in particolare della trasparenza della coscienza a se stessa, ma anche di un'epoca storica a se stessa. Soprattutto, però, tale rottura si esercita nell'insierimento, all'interno del reale stesso, di un gioco congiunto di vero e immaginario – gioco che produce uno *scivolamento* o uno *scarto* nel reale stesso.

La *scienza* del *Capitale*, pertanto, più che esibizione del vero, è *misurazione* di uno *scarto* iscritto nella struttura del reale ed esibizione dell'*illeg-*

²² Althusser (1965a, 18).

²³ *Ibidem*.

²⁴ Althusser (1965a, 20).

²⁵ Althusser (1965a, 19).

gibilità degli *effetti* di questo scarto. In altri termini, la *scienza* del *Capitale* è teoria della illeggibilità degli effetti di un complesso di spostamenti e delocalizzazioni insiti nella struttura del reale. Più che semplice demistificazione dell'immaginario – e corrispondente esibizione di una verità ricoperta dall'illusione o posta alle spalle di questa – è teoria dell'intreccio dell'immaginario e del vero, e solo in questo senso si può presentare come una teoria dell'invisibilità *del* o meglio *nel* reale.

Non c'è, quindi, lettura del “Libro della Natura” o della Storia che non sia ruminazione di fantasmi – e l'unica risposta possibile alla domanda “che cosa significa leggere?” è, appunto, questa, ossia “ruminare fantasmi”.

4. Le *parodie* althusseriane

Tentiamo, adesso, una lettura sinottica di alcuni passi di *Leggere il Capitale* e del *Visibile e l'invisibile*, allo scopo di registrarne echi e dissonanze.

Althusser:

Ciò che l'economia classica non vede, non è ciò che essa non vede, *è ciò che essa vede* [...]. La svista è allora non vedere ciò che si vede, la svista riguarda non più l'oggetto, ma la *visione* stessa [...]: il non vedere è allora interno al vedere, è una forma del vedere, dunque in un rapporto necessario con il vedere²⁶.

Merleau-Ponty:

L'invisibile non è il contrario del visibile: il visibile ha esso stesso una membratura d'invisibile, e l'invisibile è la contropartita segreta del visibile, non appare che in esso, [...] è *nella linea* del visibile, ne è il fuoco virtuale, si iscrive in esso (in *filigrana*)²⁷.

Quando dico che ogni visibile è invisibile, che la percezione è impercezione, che la coscienza ha un 'punctum caecum' che vedere è sempre vedere più di quanto si veda [...] si deve comprendere che è la visibilità stessa a comportare una non-visibilità [...]. L'invisibile del visibile²⁸.

Althusser:

Ciò che l'economia politica non vede non è un oggetto preesistente, che avrebbe potuto vedere e non ha visto, ma un oggetto che essa stessa produce nella sua operazione di conoscenza, e che non le preesisteva: precisamente questa stessa produzione,

²⁶ Althusser (1965a, 23).

²⁷ Merleau-Ponty (1964, 230).

²⁸ Merleau-Ponty (1964, 259).

identica a questo oggetto. Ciò che l'economia politica non vede è ciò che essa *fa*²⁹.

Merleau-Ponty, in una nota del maggio 1960, afferma che ciò che la coscienza non vede sono quelle condizioni di esistenza, segnatamente il suo carattere incarnato, che le consentono di essere coscienza: la coscienza, proiettata sulle cose, non vede, né potrebbe farlo, l'Essere inoggettivabile nella sua non-latenza³⁰, ma neppure vede ciò che la fa essere, il suo stesso intreccio all'Essere, ossia la *carne*, la sua propria corporeità che la intreccia alla carne dell'Essere in un *chiasmo*: “*Ciò che* essa [la coscienza] non vede, non lo vede per ragioni di principio, non lo vede perché è coscienza. *Ciò che* essa non vede è ciò che fa sì che essa veda, è il suo vincolo con l'Essere, è la sua corporeità [...], è la carne in cui nasce l'*ob-jectum*”³¹.

Althusser:

La stessa relazione che definisce il visibile definisce anche l'invisibile, come la sua faccia nascosta [...]. L'invisibile è definito dal visibile come il *suo* invisibile, il *suo* divieto di vedere: l'invisibile non è dunque semplicemente [...] l'esterno del visibile, ma proprio *le tenebre interne dell'esclusione*, interne al visibile stesso, perché definite dalla struttura del visibile³².

Merleau-Ponty:

La percezione di sé [...] o percezione della percezione non converte ciò che essa coglie in oggetto e non coincide con una sorgente costituente della percezione: di fatto io non riesco a toccarmi toccante, a vedermi vedente, l'esperienza che ho di me percipiente [...] termina nell'invisibile: semplicemente questo invisibile è il *suo* invisibile, *i.e.* il rovescio della *sua* percezione speculare, della visione concreta che io ho del mio corpo allo specchio³³.

In entrambi i casi l'invisibile non è l'opposto o la negazione del visibile, non è qualcosa che sta alle spalle del visibile, ma è una dimensione essenziale e ineludibile del visibile. In entrambi i casi si fa riferimento a un “punto cieco” della visione, che non è tanto un deficit di riflessività, quanto la condizione e il modo di esercitarsi della riflessività stessa.

²⁹ Althusser (1965a, 25).

³⁰ Merleau-Ponty (1964, 260): “la coscienza ignora la non dissimulazione dell'Essere”.

³¹ *Ibidem*.

³² Althusser (1965a, 27).

³³ Merleau-Ponty (1964, 261).

Althusser sembra decisamente civettare con Merleau-Ponty, ma le analogie non vanno oltre delle semplici assonanze, o al di là di una *parodia*. Di fatto, i due dicono cose diverse.

Nel caso di Althusser, quello che permette all'economia classica di formulare il proprio discorso è il proprio stesso accecamento ideologico: è il "divieto di guardare" a rendere possibile l'articolazione del discorso dell'economia classica e la formulazione dei suoi concetti.

Intanto, Althusser sembra aver ricavato, da questa contaminazione, un risultato decisivo, ossia l'abbandono del paradigma biblico e teologico della visione: non c'è nessun soggetto (umano) del sapere; al suo posto troviamo un *campo impersonale*, una problematica, che definisce i propri oggetti, l'ambito del loro coglimento, i modi della loro esibizione e dicibilità e la loro demarcazione rispetto a quanto non è oggetto scientificamente rilevante.

5. Tentativo di un'interpretazione provvisoria

Un dato che colpisce è che, nei due contributi a *Leggere Il Capitale*, le citazioni effettive dal *Capitale* non sono poi così tante – ce ne sono un po' di più nel secondo; così come sembra pressoché nullo il confronto esplicito di Althusser con gli intellettuali marxisti del suo tempo. I nomi che ricorrono sono, anzi, Bachelard, Cavaillès, Canguilhem e Foucault, il cattolico Lacan, persino vengono evocati Husserl e Heidegger. I testi di Marx citati e commentati sono, per lo più, scritti metodologici – e, quindi, a loro volta preliminari alla produzione di un effettivo contributo teorico. Si tratta del II libro della *Miseria della filosofia* e dell'*Einleitung* del 1857.

Ora, in questi testi, e nella loro lettura da parte di Althusser, si consuma un duplice scontro, che verte sulle definizioni di *tutto*, *totalità* e *parte*. Il primo: quello di Marx con gli economisti, da cui ha imparato quasi tutto, e, in certa misura, con Proudhon. Essi prendono le mosse da una *totalità vivente*, ma la scindono in parti astratte (lavoro, denaro, etc...), e riorganizzano la storia sulla base di queste parti, messe in successione come categorie economiche e, al tempo stesso, forme oggettive del reale³⁴. Il secondo scontro, meno apparente, è quello tra Althusser stesso e altri, in particolare Merleau-Ponty, come cerco di dimostrare, sul concetto di *totalità vivente*. Tale questione passa necessariamente attraverso quella della *visibilità*: la questione è, cioè, *cosa vedere* – la totalità – e *come vedere* la totalità, di che tipo di visione si tratta.

³⁴ Althusser (1965b, 177-178).

Per Althusser, l'invisibile definisce un fattore strutturale interno, ma, adesso, di un campo problematico e ideologico: questo campo porta nel discorso oggetti che non può vedere né pensare. Questi oggetti non sono cose o necessariamente concetti: più in generale, il campo non riflette (non vede) la sua stessa pratica di produzione di tali oggetti teorici piuttosto che di altri. L'invisibile è ciò che gli uomini fanno senza sapere di farlo.

Nel paragrafo 3 di *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, troviamo alcune osservazioni che si succedono secondo un ritmo incalzante, il cui punto di partenza, per arrivare a Marx, è Spinoza. Spinoza è il primo ad aver posto il "problema del leggere, e di conseguenza dello scrivere": egli è, quindi, il primo teorico dell'*opacità dell'immediato*. Tale teoria si traduce in una teoria "della differenza dell'immaginario e del vero"³⁵. Tale precedente spinoziano è ciò che ha fatto sì che il Marx maturo abbia potuto fondare una scienza della storia, nonché una filosofia della "distinzione storica tra l'ideologia e la scienza"³⁶. Segue: "Il *Capitale* prende [...] l'esatta misura di una distanza, di uno scarto interno al reale, iscritti nella sua stessa *struttura*, tali che rendono i loro effetti essi stessi illeggibili, e fanno dell'illusione della loro lettura immediata il vertice ultimo dei loro effetti: il *feticismo*"³⁷.

Il *Capitale* è, come avrebbe detto Nietzsche, un'opera di *misurazione*, i suoi concetti esprimono una *pratica del misurare*. Ciò che viene misurato è una *distanza* o uno *scarto*, entrambi *scritti, tracciati, incisi* nella *struttura interna del reale*. L'effetto di tale scarto o distanza è *illeggibile*, almeno su un piano *immediato* e ciò che, propriamente *si vede* è il *feticismo*. Questo scarto interno al reale produce il *feticcio* come *lente*, o sguardo, o, in generale, *visione* del reale stesso. Lo *scarto* interno al reale è, quindi, ciò per cui il reale è visto attraverso la lente di un'immagine-feticcio: la merce nell'economia, il libro nella scienza della natura.

In Merleau-Ponty, lo *scarto* compare, diversamente, come una dinamica interna alla percezione concepita sul modello fenomenologico husserliano dell'*adombramento*³⁸. Per Merleau-Ponty l'invisibile è la trama del visibile, il suo senso, cioè è l'intelaiatura stessa dei visibili, "come l'intervallo degli

³⁵ Althusser (1965a, 20).

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Si vedano questi esempi tratti dalle *Note di lavoro* in Merleau-Ponty (1964): gennaio 1959, 186: "percezione come scarto"; maggio 1959, 207: "lo scarto percettivo come artefice della veduta"; maggio 1960, 269: "poiché il *visibile* non è un *positivo oggettivo*, l'*invisibile* non può essere una negazione in senso logico. Si tratta di una negazione-riferimento (zero di...) o scarto".

alberi fra gli alberi”³⁹, ciò che li lega e che li differenzia rispetto a un corpo-carne inteso come fascio di possibilità:

Si tratta di comprendere che le ‘vedute’ [...] non sono proiezioni su delle corporeità – schermi di un In sé inaccessibile [...]: che la realtà è la loro membratura comune, il loro nucleo, e non qualcosa *dietro di esse*: dietro di esse non ci sono che altre ‘vedute’ [...]. Il reale è *fra di esse*, al di qua di esse⁴⁰.

Così, si dà dell’invisibile perché la coscienza, per principio mistificata, “misconosce l’Essere e gli preferisce l’oggetto”⁴¹, quell’Essere che, “abisso e non pienezza”, “si nasconde nello stesso tempo in cui si svela”⁴².

Il “reale”, o il “mondo”, è una “membratura” e un “nucleo” posto “tra” le vedute⁴³: è la stessa unità strutturale di “vedute in scale differenti”, è la stessa unità strutturale del visibile e dell’invisibile. Il reale, quindi, è *uno* non secondo il suo contenuto, che non conosciamo interamente, non secondo la sola percezione registrata e compiuta – non è la totalità del percepito. Il mondo è uno in quanto “invariante strutturale” o “Essere di infrastruttura”, o “struttura ontologica” che comprende e avvolge in sé ogni possibile contenuto e ogni possibile percezione – regno del possibile leibniziano che si dà come invariante strutturale del suo variare e delle sue variazioni⁴⁴.

6. Esercizi di critica dell’economia politica

Nel paragrafo 5 del primo contributo a *Leggere Il Capitale*, Althusser presenta due stili di lettura dell’economia politica classica da parte di Marx.

Primo stile, demistificante: Marx mostra quello che, per esempio, Smith non ha visto, scopre quello che Smith non è riuscito a scoprire “anche se lo aveva sotto gli occhi [...]”. Ciò che Smith non ha visto per una debolezza del vedere, Marx lo vede⁴⁵. Siamo ancora nel mito della lettura-visione come attività del soggetto (umano) del sapere: l’oggetto è *dato* da qualche parte; il soggetto, anch’esso, è *dato* e vede fin dove può. Il difetto del vedere è un problema di miopia intellettuale individuale.

³⁹ Merleau-Ponty (1964, 197).

⁴⁰ Merleau-Ponty (1964, 240).

⁴¹ Merleau-Ponty (1964, 260).

⁴² Merleau-Ponty (1964, 99).

⁴³ Merleau-Ponty (1964, 240): *Nota 20 gennaio 1960*.

⁴⁴ Merleau-Ponty (1964, 242): *Nota gennaio 1960*.

⁴⁵ Althusser (1965a, 21-22).

Secondo stile di lettura: considera la “svista” (*bévvue*) come un elemento essenziale e costitutivo del *vedere*. La questione diventa, adesso, quella della “esistenza combinata delle viste e delle sviste”⁴⁶. C’è, anzi, una “identità necessaria e paradossale di non vedere e di vedere nel vedere stesso” che pone il problema “della relazione necessaria che unisce il visibile e l’invisibile”⁴⁷. L’invisibile è, ora, la *faccia nascosta* del visibile⁴⁸. Visibile e invisibile si danno in una combinazione la cui natura va indagata, il che vuol dire che c’è una *natura* o una *regola* della *combinazione* di visibile e invisibile, che si danno insieme non per un difetto della visione. La “struttura del campo visibile” è la regola della combinazione tra visibile e invisibile⁴⁹. In altri termini, concepito all’interno di un campo visibile, l’*invisibile* non è qualcosa che se ne stia nascosto come dietro a un cespuglio, ma è un *modo* in cui il visibile stesso *si dà a vedere*: “La svista riguarda non più l’oggetto, ma la *visione* stessa. La svista è [...] *una forma del vedere*”⁵⁰: ed è per questo che “ciò che l’economia classica non vede è ciò che essa vede”⁵¹.

Questi i termini del problema: la conoscenza è produzione e non rappresentazione; la pratica conoscitiva produce oggetti teorici, ma ignora la sua stessa pratica produttrice, nonché le *condizioni del suo produrre*. Con tutto ciò, l’*effetto-conoscenza* si presenta come *riflessione*. Ma, adesso, la faccenda viene modulata in più maniere.

7. Che cosa significa *riflessione*

In effetti, Althusser, ci presenta questa *riflessione* in due modi che, apparentemente identici, sono, forse, differenti. E lo fa in un lungo capoverso del paragrafo 7, che cito per esteso dividendolo, però, in due blocchi, per poi commentarlo.

Il *primo blocco* fa riferimento a condizioni strutturali – e non soggettive – del vedere

È visibile ogni oggetto o problema situato sul terreno e nell’orizzonte, cioè nel campo strutturato definito dalla problematica teorica di una disciplina teorica data [...]. Il vedere non è più allora il fatto di un soggetto individuale dotato di una facoltà di ‘vedere’ che si eserciterebbe nell’attenzione o nella distrazione; il vedere è il fatto

⁴⁶ Althusser (1965a, 22).

⁴⁷ Althusser (1965a, 23).

⁴⁸ Althusser (1965a, 27).

⁴⁹ Althusser (1965a, 22).

⁵⁰ Althusser (1965a, 23).

⁵¹ *Ibidem*.

delle sue condizioni strutturali, la visione è il rapporto di riflessione immanente del campo della problematica sui *suoi* oggetti e i *suoi* problemi. La visione perde allora i privilegi religiosi della lettura sacra: non è altro che la riflessione della necessità immanente che congiunge l'oggetto o il problema alle sue condizioni di esistenza, che riguardano le condizioni della sua produzione.

Ecco il *secondo blocco*:

Alla lettera non è più l'occhio (l'occhio dello spirito) di un soggetto che *vede* ciò che esiste nel campo definito di una problematica teorica: è il campo stesso che si vede negli oggetti e nei problemi che esso definisce, il vedere non essendo altro che la riflessione necessaria del campo sui suoi oggetti⁵².

Cominciamo dalla lettura di questa seconda parte.

La conoscenza si produce nella forma della *visione* di oggetti teorici da parte di un *soggetto individuale* o dell'*occhio dello spirito*: gli oggetti prodotti appaiono come se fossero *già là* e pronti perché qualcuno si affacci alla finestra e si accorga che ci sono; la *produzione*, in altri termini, viene concepita in termini di *rappresentazione*, ossia come *visione* e questa come l'esercizio di una facoltà soggettiva. La *visione*, tuttavia, non è che "il campo definito da una problematica teorica [...] che si vede negli oggetti e nei problemi che esso definisce": l'effetto-conoscenza, insomma, è il fatto di una riflessione "del campo sui suoi oggetti"⁵³; tale riflessione comporta un *non-vedere* o una *svista*: perché il campo teorico *vede, in effetti, solo se stesso negli oggetti teorici che, pure, suppone di vedere*. C'è un *triplice livello* ideologico-immaginario, che avvolge 1) il paradigma ottico della conoscenza, concepita come *visione*; 2) il vedere come prerogativa di un occhio o di uno spirito; 3) il vedere come riflessione del campo teorico sui suoi oggetti, che si accompagna a una svista: "l'occhio accecato dalla riflessione su di sé della problematica teorica"⁵⁴.

È il paradosso in cui si trovano le filosofie classiche della visione, per cui "la luce del vedere viene dall'occhio e dall'oggetto"⁵⁵: la riflessione del campo *sugli* oggetti è, in realtà, la riflessione del campo *su se stesso* – tale riflessione nasconde e traduce, mistificandolo, un atto di *produzione*.

Leggiamo, adesso, il primo blocco, in cui si trova, forse, un'idea differente. Althusser tratta di un *altro tipo di riflessione*, che pure rincula su quella che abbiamo visto in precedenza. Althusser si riferisce adesso a un "rapporto di ri-

⁵² Althusser (1965a, 27). Il riferimento, non troppo velato, è all'ultimo scritto di Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, redatto nel 1960 e pubblicato postumo nel 1964 a cura e con postfazione di C. Lefort.

⁵³ Althusser (1965a, 27).

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

flessione immanente”⁵⁶. Questo *rapporto* include tanto la riflessione del campo teorico sui suoi oggetti (e, di ritorno, del campo su se stesso), quanto la “riflessione della necessità immanente che congiunge l’oggetto o il problema alle sue condizioni di esistenza”, laddove tali condizioni di esistenza *non sono* il campo teorico, bensì “le condizioni della sua produzione”.

La riflessione delle *condizioni di produzione* del campo teorico – Althusser ne parla come di *condizioni strutturali* – è, insomma, ciò che definisce, nel campo teorico, il/i modo/i di visibilità degli *oggetti prodotti*: ci sono delle condizioni strutturali della produzione di oggetti teorici tali per cui alcuni oggetti saranno visti, altri solo *attraversati ma non veduti*.

Le condizioni strutturali della produzione teorica, quindi, definiscono la struttura del visibile, escludendo qualcosa, e, al tempo stesso, definiscono quelle *tenebre* – che a questo punto sono *interne* – dell'*esclusione*: definiscono, cioè, la portata di un *interdetto*. Tali condizioni si ripercuotono sull'intero campo teorico e, in questo senso, *ma solo in questo senso*, si *riflettono* in esso.

Il campo teorico è affetto e condizionato dalle condizioni e dalla natura di quel gesto produttivo che, tuttavia, gli resta esterno e impensato – conosce, ossia *si rappresenta e vede*, quello che ha fatto, ma non le condizioni del suo fare.

Ecco le due forme di mistificazione: 1) la *produzione* mistificata come *visione e contemplazione, lettura a libro aperto*, 2) la mistificazione o il necessario oblio delle *condizioni strutturali* della produzione teorica – è questo oblio a produrre la forma mistificata dell'effetto-conoscenza appena richiamato.

Sembra tutto chiaro: le condizioni di esistenza – il *modo di produzione* del campo teorico – ne definisce le modalità di esercizio e la portata o l'estensione. Ma perché tradurre tutto ciò nel sintagma “rapporto di riflessione immanente”? perché parlare ancora di *riflessione*, e per di più sovrapporla a una riflessione *di secondo grado*, quella del vedere-vedersi-non vedere?

In nota, Althusser rimanda, per un ulteriore “abbozzo”, al paragrafo 19. Dove, però, *la questione della riflessione non viene più nemmeno nominata*: ed è corretto che sia così, dato che nel paragrafo 18 ha rigettato, in modo definitivo, il mito del “suolo originario dell'effetto di conoscenza”⁵⁷.

Questo abbozzo si articolerà a partire da ulteriori considerazioni circa la natura dell'*effetto di conoscenza*, in cui Althusser contrappone, nello studio dell'oggetto storico, al metodo della ricostruzione di una *successione*, il metodo della descrizione di una *combinazione articolata* (*Gliederung*). L'intento è,

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Althusser (1965a, 58): effetto di conoscenza che, detto di passaggio, include tanto l'*oggetto reale* caro agli empiristi, quanto il *mondo precategoriale* della fenomenologia.

adesso, di mostrare che la pratica teorica dà luogo a una produzione a partire da un *risultato* di cui si tratta di indagare il *meccanismo* e l'*anatomia*:

ciò che Marx studia nel *Capitale* è il meccanismo che fa emergere come società il risultato della produzione di una storia [...]. Da questa angolatura *Il Capitale* deve essere considerato come la teoria del meccanismo di produzione dell'*effetto di società* nel modo di produzione capitalistico [...]. Marx interroga una società data, presa come *risultato*, per porgli la domanda del suo 'effetto di società' o la domanda del *meccanismo* che produce la sua esistenza come *società*⁵⁸.

Studiare il modo di produzione capitalistico come *risultato* che viene fuori a un certo punto del divenire storico, come risultato che non è, tuttavia, l'esito dello sviluppo di un *fondo* o di un *suolo* originario, come risultato di cui si mette in luce la *struttura* più che la *provenienza*, non equivale a rinchiudersi in una scatola chiusa e astorica e tralasciare ogni questione relativa alla trasformazione e al divenire, ma, al contrario, *farsi carico* del divenire introducendo nella analisi storica ciò che anche Foucault ha individuato nel "caso" e nel "discontinuo"⁵⁹: di più, significa spogliare di ogni pretesa di ragionevolezza – o di originario radicamento in una *natura umana* o in una *natura delle cose* – quello che è, semplicemente, un *evento*: rilancio, insomma, della storia attraverso una sua *denaturalizzazione* polemica.

8. Critica del *naturale* e dell'*immediato*

Pensare il *dato* come *risultato*, pertanto, equivale a sospendere o a neutralizzare il dispositivo della *naturalità*, a concepire e descrivere il *dato* come *Gliederung*, ossia come *combinazione*, senza che la considerazione della sua scaturigine giochi alcun ruolo nella sua descrizione⁶⁰: ossia concepirlo e descriverlo come *totalità* o come *tutto*⁶¹.

Ma se quello di *totalità* è il concetto-chiave, se non il cavallo di battaglia, delle filosofie idealistiche, la questione diventa quella di pensare la totalità in modo *materialistico* e secondo le istanze di una visione marxista (e polemica)

⁵⁸ Althusser (1965a, 60-61).

⁵⁹ Foucault (1970, 45).

⁶⁰ Althusser (1965a, 59): "L'oggetto di studio di Marx è dunque la società borghese attuale che è pensata come un *risultato* storico; ma l'intelligenza di questa società, lungi dal passare attraverso la teoria della genesi di questo risultato, passa al contrario esclusivamente attraverso la teoria del '*corpo*', cioè della *struttura attuale della società*, senza che la sua genesi vi intervenga in alcun modo".

⁶¹ Non mi pare che in *Leggere Il Capitale* i due termini siano distinti, come avverrà pochi anni dopo (Althusser 1975, 143-144), mentre a livello concettuale lo sono già.

della storia. Di tale intento, esemplari sono, forse, solo il Lucàks di *Storia e coscienza di classe* e Merleau-Ponty, che di Lucàks fu lettore ed estimatore⁶². In Lucàks la totalità sociale del modo di produzione capitalistico si contrae e si riflette nella *coscienza* dell'unica merce *pensante*, che, nella sua *situazionalità*, diventa lente di ingrandimento e mappatura di quella totalità stessa. In Merleau-Ponty il *mondo*, dato attraverso la dispersione dei suoi profili e dei suoi adombramenti, si raccoglie in totalità riflettendosi nell'*elemento*, purtuttavia senziente, della *carne*⁶³.

Per questo Althusser ha sempre "abborrito" – e lo dice proprio a proposito della fenomenologia e di Merleau-Ponty⁶⁴ – "ogni filosofia che pretendesse di fondare trascendentalmente *a priori* un qualsivoglia senso e una qualsivoglia verità su uno strato originario, per pre-categoriale che fosse"⁶⁵: questo *strato* è immaginario o ideologico. L'immaginazione è un rapporto immediato con il mondo sotto la dominazione dell'ideologia, che offre e raccoglie il reale sotto la forma della totalità espressiva.

È l'*immediatezza* del rapporto a conferirgli un carattere immaginario? È la dominazione dell'ideologia a rendere immediato il rapporto? Potrebbe esserci un mondo *immediatamente vissuto* sotto la dominazione non *dell'ideologia* ma *dell'astrazione scientifica*? Evidentemente no: sotto la dominazione della scienza non c'è né immediatezza, né, soprattutto, *mondo*.

L'ideologia è ciò per cui il tutto sociale storicamente dato come *risultato* viene concepito come *mondo*, che è *già là* da sempre, e, correlativamente, il rapporto con il *mondo* viene concepito e sperimentato come *Erlebnis*, o come vissuto *immediato*.

In altri termini: l'immediatezza è l'*effetto della costruzione ideologica* – paradossalmente, almeno in apparenza, è l'effetto di una mediazione, ossia di una *produzione*. Il correlato dell'immediatezza è il dato storico come mondo originario: il rapporto immediato ha come connotato l'*evidenza* e come correlato il mondo (in totalità). *Immediatezza, evidenza e mondo* (in e come totalità) si danno in un legame indissolubile entro un campo ideologico che funziona, adesso, come costruzione (mistificata) dell'immediato: un vissuto *immediato* è anche *evidente* (primo pregiudizio); l'oggetto di un vissuto immediato ed evidente è il *mondo-in-totalità* (secondo pregiudizio).

È qui che Merleau-Ponty *non serve più a niente*. Il *corpo-carne* è l'*elemento* in cui l'Essere si contrae o si *piega*, si riflette come in due specchi, si

⁶² Si veda Merleau-Ponty (1955), in part il cap. II: *Il marxismo occidentale*.

⁶³ Non si può escludere del tutto – ma non posso dimostrarlo qui – che Merleau-Ponty, o la sua *traccia*, compaia in Althusser come una specie di *avatara* di Lucàks.

⁶⁴ Che, pur "grande filosofo [...], non era per niente illuminante né su Hegel né su Marx" (Althusser 1992, 188).

⁶⁵ *Ibidem*.

produce come *situazione*. Ecco il fattore immaginario: la situazione, contratta e riflessa in un suo elemento viene vissuta *immediatamente* a partire da quell'elemento; così, il corpo percepisce e vede perché partecipe di un orizzonte di percettibilità – la carne – che, a questo punto, si ripiega e si riflette. È, così, l'Essere stesso che, come il *campo ideologico* di cui parla Althusser, si riflette nei suoi oggetti – e in questo senso Merleau-Ponty può dire che “non siamo noi a percepire, è la cosa a percepirsi laggiù”⁶⁶ – o, ancora, a proposito dell'io e dell'altro posti davanti a un paesaggio o a un dipinto: non sono io che vedo, non è lui che vede, ma “abita entrambi una visibilità anonima, una visione in generale, in virtù della proprietà primordiale della carne di irradiarsi ovunque e per sempre pur essendo qui e ora, di essere dimensione e universalità pur essendo individuo”⁶⁷: siccome “io sto sempre dalla parte del mio corpo”⁶⁸, la carne, suo *elemento*, mantiene questa componente di individualità.

La singolarità del corpo proprio, nel suo chiasmo con l'Essere, nel campo percettivo *pre-categoriale* è un *ripiego* in cui si mistifica e si nasconde la singolarità storica di una congiuntura. L'immediatezza del vissuto coincide con il misconoscimento e l'oblio delle proprie condizioni di esistenza; l'immediato non è la base su cui si costruisce l'immagine scientifica del mondo, ma è il rimbalzo di tale immagine in un ripiegamento soggettivo: il rinculo di tale immagine in un punto – o in una *piega* – dalla quale guarda se stesso e i propri oggetti.

Nell'*Occhio e lo spirito*, ripetendo un gesto husserliano, Merleau-Ponty critica le scienze in quanto hanno perso il contatto con le cose e costruiscono modelli *interni* funzionali a una “presa e captazione” del mondo⁶⁹. A tale proposito, egli afferma la necessità che il “pensiero scientifico [...] si ricollochi in un *c'è* preliminare”⁷⁰. Questo “*c'è*” viene connotato come “terreno del mondo sensibile”, terreno “del mondo lavorato”, ossia delle “pratiche”, terreno “per il nostro corpo”, ossia per “questo corpo effettuale che chiamo mio”. Questo corpo *mio* viene connotato attraverso termini che fanno riferimento al *visuale*: è, infatti, una “sentinella che vigila silenziosa sotto le mie parole e le mie azioni”⁷¹. Non a caso, quel *ri-collocamento* che appare così “necessario” alla scienza sarebbe già stato attuato senza nessun problema – anzi, “in tutta innocenza” – dalle arti visive, “la pittura in par-

⁶⁶ Merleau-Ponty (1964, 202).

⁶⁷ Merleau-Ponty (1964, 158).

⁶⁸ Merleau-Ponty (1964, 163).

⁶⁹ Merleau-Ponty (1960, 13).

⁷⁰ Merleau-Ponty (1960, 15).

⁷¹ *Ibidem*.

ticolare”⁷². Così, il pensiero scientifico deve ritornare al mondo delle pratiche; il mondo lavorato viene ricondotto al mondo percepito e quest'ultimo viene ricondotto all'esclusivo ambito percettivo che attiene alla *visione*.

Penso di poter estrapolare dal testo di Althusser una concezione di altro genere, o una critica implicita. Forse davvero la scienza poggia sul “c'è” del mondo percepito e vissuto, ma non nel modo e nel senso in cui lo intende Merleau-Ponty. Il “c'è” in questione non è originario, bensì *prodotto* o a sua volta *costituito*: si tratta del *primo genere di conoscenza*, ciò che per Spinoza connotava l'immaginazione e che per Althusser è effetto dell'ideologia.

L'ideologia *abita* la scienza e la *affetta* nei modi che abbiamo visto, ossia producendo l'immagine di un “suolo originario” sovrapponibile al reale *tout-court* e un'immagine del conoscere come *contemplazione* di questo *suolo*, producendo, infine, la scienza storica come traduzione linguistica, ossia come esibizione discorsiva e narrativa di questo suolo contemplato e constatato. Con tutto quello che ciò comporta: il diritto naturale alla proprietà, la divisione del lavoro e il modo di produzione capitalistico come dispiegamento della *natura umana* concepita sotto il paradigma – costruito, a sua volta – dell'*homo œconomicus*.

La questione non sarà sostituire una mediazione con un'altra mediazione, o cercare un immediato *più immediato*, ma passare senza esitazione *dall'immediato al mediato*, o, meglio, alla “necessità della contingenza” della produzione.

Posto tutto ciò: che cosa importa, ad Althusser, di Merleau-Ponty? Perché questo richiamo al suo linguaggio per parlare di altro? Perché rifarsi a lui quando il tema della produzione di un campo teorico, ma non solo, come esclusione di oggetti è stato esplicitamente affrontato da Foucault, che Althusser ben conosce e che cita? Tutto ciò, soprattutto, in anni in cui la filosofia esistenzialista – anche se non la fenomenologia – aveva decisamente esaurito la sua forza? Ma, quand'anche: perché non citarlo espressamente?

9. Conclusioni

Althusser ha, forse, trovato in Merleau-Ponty l'idea di una intelligibilità della storia – dei “nuclei di intelligibilità”⁷³, – rintracciabili o costruibili proprio in virtù dell'abbandono di ogni teleologia precostituita, l'idea di una autonomia relativa dei fattori cosiddetti *sovrastutturali*, pur senza ne-

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Merleau-Ponty (1955, 28).

gare la cogenza, ancorché del tutto peculiare, della variabile economica e, infine, l'idea di una complessità di un modo di produzione come quello capitalistico, emerso in seguito a un *incontro* di fattori o istanze di diversa natura e provenienza, che tuttavia Merleau-Ponty ricostruisce a partire, tuttavia, da una "parentela delle scelte" ricavata da Max Weber:

Questa idea di una *parentela delle scelte* (*Wahlverwandtschaft*) fa dell'avvenimento altra cosa da un concorso di circostanze, senza che tuttavia esso manifesti una necessità immanente alla storia: è per così dire a contatto l'una dell'altra che queste scelte hanno potuto infine produrre tutte insieme il capitalismo occidentale, e l'essenza del sistema non preesiste al loro incontro⁷⁴.

Ma Althusser trova queste cose in forma mistificata, ossia immaginaria. E, tuttavia, non avrebbe potuto trovarle che là: non potendo trovare, nel marxismo a lui contemporaneo, che forme di riduzionismo economicistico e una concezione lineare e progressiva del divenire storico – tutte componenti che avevano portato all'abbandono della teoria della rivoluzione e della dittatura del proletariato⁷⁵.

È grazie al paradigma di una *totalità*, intesa come "Tutto senza chiusura, che sia solo il rapporto attivo delle parti"⁷⁶, al contrario, che diventa possibile scardinare l'idea essenzialista e concepire la struttura in termini di complessità. Tuttavia, tale concetto di totalità appare sulla scena della storia del pensiero solo in forma mistificata, ossia come *materia prima ideologica* su cui deve applicarsi il lavoro scientifico. Come scriverà altrove:

Una scienza nasce dal *concorso* imprevedibile, incredibilmente complesso e paradossale, ma necessario nella sua contingenza, di *'elementi'* ideologici, politici, scientifici (dipendenti da altre scienze), filosofici, ecc., che, in un dato momento, *'scoprono'*, *ma a cose fatte, che si stavano cercando* giacché si incontrano senza riconoscersi nella figura teorica di una scienza nascente⁷⁷.

Attraverso queste considerazioni, si è tentato di mettere in luce che l'approccio althusseriano a Marx è un approccio *indiretto, mediato*, per certi versi *surdeterminato* e non può che essere così. Non c'è scoperta di Marx se non all'interno di una congiuntura teorica specifica che va, sempre di nuo-

⁷⁴ *Sommario del Corso del 1953-54. Materiali per una teoria della storia*, in Merleau-Ponty (1968, 48).

⁷⁵ Per la lettura, fortemente critica, del marxismo adottato dal PCF, si veda Althusser (1992, 107), nonché Althusser (1978a) e Althusser (1978b).

⁷⁶ Althusser (1974, 35).

⁷⁷ Althusser (1974, 12-13).

vo, ricostruita. Marx è un'istanza che funziona come ridimensionamento o spostamento all'interno di questa congiuntura teorica.

La lettura althusseriana di Marx non può, pertanto, mai essere *immediata*, né, del resto, potrà fare appello ai criteri definiti da una lettura ermeneutica di stampo gadameriano in cui il pre-giudizio svolge una positiva funzione di selezione e illuminazione di temi, concetti, problemi.

Tra il gesto di aprire il libro, tra il movimento dello sguardo che scorre sulle pagine o tra le righe del testo, *là in mezzo, c'è almeno un concetto* che viene messo alla prova. Questo concetto, che sta là in mezzo, allora, ha certamente una funzione, ma non sta fermo, cambia di natura.

Si pensi a quella frase di Marx che Althusser amava ripetere: “non è l'anatomia della scimmia che spiega quella dell'uomo, è l'anatomia dell'uomo che spiega quella della scimmia”⁷⁸. Marx non sta dicendo che l'uomo *spiega* la scimmia: se fosse così, saremmo in un paradigma evoluzionistico teleologico. Questa affermazione, sostiene Althusser, “nega prima della sua apparizione ogni senso teleologico a una concezione evoluzionistica della storia”⁷⁹. In effetti, Marx non sta parlando né dell'uomo né della scimmia, ma dell'*anatomia*, ossia della loro *articolazione e struttura*: la frase, quindi, va letta in un senso *epistemologico* e non in senso *biologico-evoluzionistico*.

La regola generale potrebbe essere formulata così: per spiegare una struttura, ne occorre un'altra – ed è stato Althusser stesso a rintracciare nello stesso “testo della storia” “l'inaudibile e illeggibile traccia [notation] degli effetti di una struttura di strutture”⁸⁰. L'altra struttura non è contemporanea alla prima: non la spiega in quanto ne costituisce il compimento, ma la spiega in quanto è il *luogo* in cui il suo senso si dà come *sensu differito*. Questo rapporto tra strutture è un anacronismo, che prende la forma di un *simultaneo ritardo*. Si ricordi che Althusser, nel richiamare questa frase di Marx nell'*Avvenire dura a lungo*, sta parlando di Freud, o, meglio, sta leggendo la *struttura-Marx* nella *struttura-Freud*, e solo così può scorgervi, in modo apparentemente contraddittorio, “la vera e propria anticipazione della teoria freudiana dell'*a posteriori*: il senso di un affetto anteriore si dà soltanto in e attraverso un affetto ulteriore, che contemporaneamente lo segnala come esistito retrospettivamente e lo investe nel suo senso proprio ulteriore”⁸¹.

⁷⁸ Althusser (1974, 219).

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Althusser (1965a, 20).

⁸¹ Althusser (1992, 219). In Freud, notoriamente, questo *a posteriori* del senso di un affetto è la *Phantasie* come causa del sintomo isterico.

Proviamo a supporre, pertanto, che tale pratica marxista della lettura del testo di Marx richieda un preliminare *passaggio nell'immaginario*, come se fosse necessario passare *da là* e quasi soffermarsi un po' allo scopo di costruire, a partire da esso, il nucleo di una filosofia *per* il marxismo. In quest'ultimo caso, il *détour* nell'immaginario e la sua demistificazione si presenta come versione rinnovata della critica all'ideologia e come *ripetizione* o rilancio, da parte di Althusser, dello stesso gesto marxiano, quello per cui Marx prenderebbe le mosse da un oggetto immaginario per costruire su di esso, attorno a esso, e, naturalmente, *contro* esso, un autentico *concetto* scientifico. Nel caso specifico, qui trattato, Althusser avrebbe ravvisato in Merleau-Ponty la possibilità della *causalità strutturale*, tuttavia piegata in una – certo consapevole e intenzionale – *ontologia dell'immaginario*⁸²: è in questo immaginario che si mistifica, ma, al tempo stesso, si intravede, un modo *adeguato* per pensare il rapporto tra struttura-infrastuttura-sovrastuttura.

Su questo sfondo, il sotterraneo corpo a corpo con l'ontologia di Merleau-Ponty si lega, forse, alla tarda ammissione, da parte di Althusser, di avere costruito un "marxismo immaginario"⁸³. Questo sintagma, più che una debolezza dell'argomentazione althusseriana, definirebbe un'opzione politica e metodologica: un progressivo e forse mai compiuto avvicinamento a Marx, in una lettura che intenzionalmente resta allo stato di *prolegomeni* e, allo stesso tempo, nel *girare attorno* a Marx, si effettua in un ininterrotto *détour* volto a rintracciarne la problematica nei suoi *dintorni* filosofici (come avverrà nel caso di Spinoza, Machiavelli, infine Lucrezio ed Epicuro).

Bibliografia

- Althusser L. (1965a), *Du Capital à la philosophie de Marx*, in Althusser L. et al., *Lire Le Capital*, Paris: Puf, 1996; tr. it., *Leggere Il Capitale*, Milano: Mimesis, 2006: 17-65.
- (1965b), *L'object du Capital*, in Althusser L. et al., *Lire Le Capital*; tr. it. cit.: 165-270.
- (1974), *Éléments d'autocritique*, Hachette: Paris; tr. it., *Elementi di autocritica*, Milano: Feltrinelli, 1975.

⁸² Sul ruolo giocato dall'immaginario nella costruzione dell'ontologia merleau-pontyana, si veda Dufourcq (2012).

⁸³ Althusser (1992, 232-234).

- (1975), *Soutenance d'Amiens*, in *Positions*, Paris: Editions Sociales, 1976; tr. it. *È facile essere marxista in filosofia?*, in *Freud e Lacan*, Roma: Editori Riuniti, 1981: 125-172.
- (1978a), *Ce qui ne peut pas durer dans le Parti Communiste*, Paris: Maspéro; tr. it., *Quel che deve cambiare nel partito comunista*, Milano: Garzanti, 1978.
- (1978b), *Marx dans ses limites*, in *Écrits philosophiques et politiques*, tome I, Paris: Stock/Imec, 1994, pp. 367-537; tr. it., *Marx nei suoi limiti*, Milano: Mimesis, 2004.
- (1985), *L'unique tradition matérialiste*, in “Lignes”, 1993, 18: 72-119; tr. it., *L'unica tradizione materialista*, in *Sul materialismo aleatorio*, Milano: Mimesis, 2006: 77-115.
- (1992), *L'avenir dure longtemps*, Paris: Stock/Imec; tr. it., *L'avvenire dura a lungo*, Parma: Guanda, 1992.
- (1993), *Écrits sur la psychanalyse*, Stock/Imec: Paris; tr. it., *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, Milano: Raffaello Cortina, 1994.
- Dufourcq A. (2012), *Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire*, Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer.
- Foucault M. (1970), *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard; tr. it., *L'ordine del discorso*, Torino: Einaudi, 1972.
- Merleau-Ponty M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard; tr. it., *Fenomenologia della percezione*, Milano: Bompiani, 2003.
- (1948), *Sens et non sens*, Paris: Editions Nagels; tr. it. *Senso e non senso*, Milano: Garzanti, 1974.
- (1955), *Les aventures de la dialectique*, Paris: Gallimard; tr. it., *Le avventure della dialettica*, Milano: Mimesis, 2008.
- (1960), *L'Œil et l'Esprit*, Paris: Gallimard; tr. it., *L'occhio e lo spirito*, Milano: Se, 1989.
- (1964), *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard; tr. it., *Il visibile e l'invisibile*, Milano: Bompiani, 1993.
- (1968), *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1961*, Paris: Gallimard; tr. it., *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, Milano: Bompiani, 1995.

