

Francesco Lamendola

L'ideologia, per Louis Althusser, interpella gli individui in quanto soggetti

Figura controversa, quella del filosofo francese Louis Althusser, nato ad Algeri nel 1918 e morto a Le Verri re nel 1990.

Arruolato nell'esercito all'inizio della seconda guerra mondiale e fatto prigioniero nel 1940, trascorse tutta la durata del conflitto in un campo di prigionia tedesco. Nel 1948 si iscrisse al Partito comunista francese, dopo che era passato, dalle giovanili posizioni cattoliche, a una piena adesione al marxismo, di cui sarebbe divenuto uno dei maggiori teorici del secondo Novecento. Al tempo stesso, negli anni Sessanta si segnal  come uno dei pi  significativi esponenti della cultura d'ispirazione strutturalista (insieme a Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan e Michel Foucault), o, meglio, all'interpretazione dello strutturalismo in chiave marxista.

Assistente presso l' cole Normale dal 1948 al 1980, dovette interrompere pi  volte la sua carriera professionale a causa di una serie di ricoveri in clinica psichiatrica, essendo affetto da gravi disturbi mentali. Il 16 novembre 1980, improvvisa (ma non troppo), scoppi  la tragedia: Althusser uccise, strangolandola con le sue mani, la moglie Hel ne Rytman. Il processo non ebbe mai luogo perch , l'anno seguente, l'autorit  giudiziaria dichiar  il non luogo a procedere, ritenendo il filosofo incapace di intendere e di volere al momento del fatto.

La cosa, comunque, suscit  molte discussioni e anche reazioni indignate nell'opinione pubblica: pi  ancora dell'omicidio, il mancato processo e l'immediata rimessa in libert  del reo confesso. Althusser non si riprese mai pi  da quella tragica vicenda, anche se cerc  di chiarirla a s  stesso in un libro autobiografico, *L'avenir dure longtemps*, dal quale sarebbe stato tratto nel 2006 - dunque molti anni dopo la sua morte - lo spettacolo teatrale *Le Cayman*.

Althusser si era imposto all'attenzione della cultura francese nel 1965 con la pubblicazione di due saggi: uno interamente scritto da lui, *Per Marx*; l'altro, scritto in collaborazione con alcuni suoi allievi, *Leggere «Il Capitale»*. Grazie ad essi, il filosofo francese si segnal  come uno dei pi  autorevoli esponenti del dibattito, interno alla cultura marxista, fra tendenza strutturalista e tendenza storicista o umanista, schierandosi - come si   detto - a favore della prima.

La riflessione di Althusser parte dalla convinzione che, nella fase storica del marxismo che, passando per Lenin, arriva fino a Mao, la dialettica hegeliana   divenuta anacronistica e inutilizzabile. La filosofia hegeliana, infatti,   orientata verso una concezione lineare e finalistica della storia e della societ ; pertanto   necessario abbandonarla (negazione della negazione) oppure ridefinirla (contraddizione).

Da parte sua, Althusser nega la possibilit  di un umanesimo marxista, e afferma risolutamente che Marx non   mai stato hegeliano. A suo giudizio, vi sarebbe una netta discontinuit  fra il primo periodo della filosofia di Marx, quello "ideologico", e il secondo periodo, quello "scientifico". Il punto di svolta dall'uno all'altro sarebbe rappresentato, nel 1845, dalla pubblicazione de *L'ideologia tedesca*. In seguito, il filosofo francese cambi  idea, e cerc  il punto di svolta in un periodo successivo, senza riuscire, perch , a individuarlo con assoluta certezza. Come vedremo, questa incertezza non costituisce un semplice dettaglio della ermeneutica althusseriana di Marx, bens  un nodo centrale: perch  non   affatto sicuro che una tale "svolta" ci sia stata: *ergo*, tutta la pretesa di

Althusser di rivalutare il Marx "epistemologo" poggia su basi molto fragili o, forse, addirittura sul vuoto...

Secondo Althusser, la dialettica hegeliana e la dialettica marxista sono incompatibili (tesi che suscitò scalpore nell'ambito della cultura marxista). Per lui, non era affatto sufficiente - come aveva detto Marx - prendere di peso la dialettica di Hegel e rovesciarla, in modo che si reggesse sui piedi anziché sulla testa. Essa sono completamente eterogenea rispetto a quella marxista; perciò, per interpretare il pensiero di Marx, è necessario congedarsi senza tanti rimpianti da quello di Hegel.

Tra le opere più importanti di Louis Althusser ricordiamo: *Montesquieu, la politique et l'histoire* (Parigi, 1959); *Lire le Capital* (scritto in collaborazione con J. Rancière, P. Macherey, E. Balibar e R. Establet, 2 voll., Parigi, 1965; traduzione italiana parziale: Milano, 1968); *Pour Marx* (Parigi, 1965; traduzione italiana: Roma, 1969); *Lénine et la philosophie* (Parigi, 1969). Le ultime sono state tutte tradotte in lingua italiana: *Umanesimo e stalinismo* (1973); *Elementi di autocritica* (1975); *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* (1976); *Freud e Lacan* (1977); *Lo Stato e i suoi apparati* (1995, postumo).

Abbiamo detto della opposizione di Althusser alle tendenze storicistiche e umanistiche del marxismo, e su questo aspetto vogliamo soffermare la nostra attenzione.

Per comprendere le ragioni della critica del filosofo francese nei confronti dello storicismo e all'umanesimo, bisogna tener presente che, per lui, entrambe queste tendenze altro non sono che "ideologie", intendendo con ciò il fatto che esse non hanno un'autentica esistenza materiale, ossia non esistono in un apparato, né nella sua pratica o nelle sue pratiche; bensì consistono unicamente in una rappresentazione immaginaria del rapporto immaginario degli individui con le loro effettive condizioni di esistenza.

Questo aspetto del pensiero di Althusser è bene evidenziato in una pagina di Gabriele Giannantoni (*La ricerca filosofica: storia e testi*, Loescher Editore, Torino, 1985, vol. 3, pp. 767-768), che qui riportiamo per la sua esemplare chiarezza e sinteticità; e anche perché mette in luce le concrete implicazioni politiche del dibattito filosofico tra marxisti "scientifici" (e di tendenza strutturalista) e marxisti "umanisti" (o storicisti).

[L'] esigenza di ricostruire l'esatta immagine di Marx "scienziato", contro ogni deformazione umanistica e storicistica, è presente nell'opera di Louis Althusser (...). Umanesimo e storicismo sono "ideologie" e con questo termine Althusser intende un sistema di rappresentazioni inconsapevole, con il quale gli uomini raffigurano non il loro rapporto con le reali condizioni di esistenza, ma il modo "immaginario" in cui vivono questo rapporto: l'idea di storia propria dello storicismo e le idee di uomo e di coscienza proprie dell'umanesimo sono tipiche di una concezione ideologica (consolatoria ed edificante) e non scientifica. Altrettanto ideologico è il concetto di dialettica, funzionale com'è ad una concezione finalistica e lineare della storia e della società. Althusser risente fortemente dello strutturalismo che si veniva ampiamente diffondendo nella cultura francese (...) e tenta una interpretazione strutturalista della scienza di Marx. Questa interpretazione è fondata, ancora una volta, sulla contrapposizione tra il Marx giovanile "ideologo" e il Marx maturo "scienziato" e nella individuazione tra l'uno e l'altro di una vera e propria "rottura epistemologica" (un concetto preso da Bachelard), che segna il passaggio, il "cambiamento di terreno", da ciò che gli uomini vivono nella storia all'analisi del reale come struttura "globale", di cui l'economia è solo una "struttura regionale". Su dove sia da collocare questa "rottura epistemologica" Althusser ha formulato varie ipotesi, identificandola prima nell'Ideologia tedesca e poi via via spostandola più avanti: il fatto è che il tema dell'alienazione e del feticismo non si lascia espungere facilmente nemmeno dal Marx maturo. È questa difficoltà che mette in luce il limite dell'interpretazione "scientifica" di Marx e non a caso ogni interpretazione "scientifica" (da quella positivista a quella materialistico-dialettica, da Della Volpe a Althusser) ha cercato di cancellarla o di metterla tra parentesi. Donde la necessità di non lasciar cadere le esigenze che hanno dettato le interpretazioni umanistiche e storicistiche.

Non si tratta di una discussione solo filosofica. Gli anni successivi al '68 hanno visto un riaccendersi del dibattito, il riproporsi delle più varie e diverse interpretazioni, il ritornare di attualità delle più diverse suggestioni: il quadro del dibattito marxista è più ampio e articolato. Ma al di là di queste tendenze, è forse proprio nelle premesse di scelte politiche concrete che sono da ricercare le novità più rilevanti rispetto alla tradizione del marxismo dei partiti comunisti: per limitarci all'Italia, l'elaborazione di una «via italiana» al socialismo e la proposta di «un partito di tipo nuovo»; il nesso tra riforme e trasformazione socialista; l'affermazione che la costruzione di una società socialista è possibile solo nel rispetto pieno di tutte le libertà (culturali, politiche, civili) e nello sviluppo della democrazia in tutti i campi, la ricerca, con tutte le forze di sinistra e democratiche, di una «terza via», diversa sia da quella delle vecchie socialdemocrazie sia da quella dei paesi del «socialismo reale», sono le tappe che segnano un rinnovamento su cui lo stesso dibattito teorico deve ancora svilupparsi a pieno per svolgerne fino in fondo tutte le implicazioni.

Queste ultime osservazioni, peraltro molto opportune e perfettamente in linea con il clima culturale complessivo, non solo del periodo in cui Althusser avanzava le sue tesi (gli anni Sessanta e Settanta del Novecento), ma anche di quello in cui scriveva Giannantoni (gli anni Ottanta), oggi hanno un valore più storico che politico e, appunto, "ideologico". Viene in mente la "primavera di Praga"; viene in mente l'eurocomunismo dei Partiti comunisti italiano, francese e spagnolo; viene in mente la stagione di Enrico Berlinguer e anche - estrema fioritura di un ramo ormai irrimediabilmente secco - quella della *perestrojka* di Gorbaciov. Ricordi ai quali ciascuno può ripensare con i sentimenti più vari e diversi, dalla tenerezza alla nostalgia, all'indifferenza e al sarcasmo; ma, in ogni caso, ricordi di una fase storica e culturale che, pur essendo trascorsa da pochi decenni, ci appare oggi fantasticamente remota e quasi irreali.

Ma tant'è: il marxismo, ideologicamente, fino al principio degli anni Ottanta si presentava, in Occidente, come il destino inevitabile dell'umanità, il trionfale compimento dello Spirito Assoluto di hegeliana memoria. Le dispute tra filosofi marxisti apparivano, allora, come la cosa più importante del mondo, visto che oggetto del contendere era, niente meno, il futuro assetto della società liberata dalle catene dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Nessuno, o pochi, trovavano strano parlare di una cultura marxista, di una filosofia marxista, di una scienza marxista; così come nessuno trovava strano che un cittadino russo, ad esempio (o ucraino, o georgiano, o kirghiso) fosse divenuto, magicamente, un cittadino "sovietico". Eppure, sarebbe bastato un attimo di riflessione per accorgersi che nemmeno Hitler aveva avuto la pretesa di ribattezzare i cittadini tedeschi, cittadini nazisti; e che, allo stesso modo, la cultura non può essere marxista o non marxista (e così la filosofia e la scienza), perché, se lo è, non è più *la* cultura, ma un travestimento ideologico e partigiano dell'autentico, dell'unico concetto di cultura...

Ma torniamo ad Althusser e al problema dell'ideologia.

Quest'ultimo era stato affrontato dal filosofo francese, oltre che nelle opere edite, in un manoscritto risalente al periodo 1969-70, che rimase inedito fino al 1995, allorché venne pubblicato dalle Presses Universitaires de France con il titolo *Sur la reproduction des appareils*, e tradotto in italiano, nel 1997, da Roberto Finelli, per gli Editori Riuniti di Roma, con il titolo *Lo Stato e i suoi apparati*.

Da quel manoscritto, Althusser aveva tratto il suo celebre saggio *Ideologia e apparati ideologici di Stato* (1970), che, nel particolare clima del post-Sessantotto, era apparso - e, probabilmente, era - come una riflessione sulle ragioni del fallimento del "maggio" e della vittoria della borghesia moderata e gollista. Il manoscritto era composto di dodici saggi, l'ultimo dei quali, intitolato *Dell'ideologia*, tratta appunto il concetto-chiave di ideologia, per rivisitare - nel contesto della situazione francese e mondiale tra la fine degli anni Sessanta e il principio dei Settanta - la filosofia marxista, e per cercare in essa i necessari strumenti di liberazione contro le forme più aggiornate e "moderne" del capitalismo.

Dapprima, Althusser esamina l'ideologia sotto la forma di un rapporto immaginario degli individui con le loro condizioni reali di esistenza. Ideologie, in questo senso, sono la credenza in Dio, nel Dover, nella Giustizia, nella Rivoluzione.

Si tratta, dunque, di "illusioni" (e un tipico esempio ne sono la religione e, particolarmente, il cristianesimo), le quali, tuttavia, alludono alla realtà; basta interpretarle per poter ritrovare, sotto lo schermo della loro rappresentazione immaginaria del mondo, la realtà stessa del mondo, la realtà concreta ed effettuale.

Ma vi è anche un altro modo, dice Althusser, di considerare l'ideologia: quella di considerarla come esistente non solo sul piano spirituale (illusorio), ma su quello materiale, sotto forma di idee o altre rappresentazioni. Inoltre, siccome un'ideologia esiste sempre in un apparato, e nella sua pratica o nelle sue pratiche, per gli uomini che vivono in una determinata ideologia, pur avendo un rapporto deformato e, in definitiva, immaginario con le proprie reali condizioni di esistenza, nondimeno tale rapporto immaginario è qualche cosa di concreto, di materiale. Rifacendosi ad Aristotele (un filosofo che Marx apprezzava), Althusser ricorda che esistono più sensi per definire il concetto di materia. Materiali non sono soltanto gli enti empirici, ma anche gli enti astratti - come le ideologie - nel momento in cui la credenza in essi (in Dio, per esempio), ha degli effetti concreti e reali sulle condizioni di esistenza degli esseri umani.

Non si tratta, pertanto, di contrapporre una concezione "giusta" dell'ideologia, quella materiale, ad una "sbagliata", quella di una rappresentazione immaginaria della realtà; bensì di comprendere che l'ideologia è, in se stessa, una forma di alienazione dell'individuo rispetto alle condizioni della vita reale, ma che tale alienazione diventa un fattore altrettanto reale di quanto lo sono le condizioni materiali, i rapporti di produzione, l'economia in genere. Ed è evidente il motivo per cui Althusser si è tanto affaticato per trovare il punto di svolta, nell'evoluzione della filosofia marxista, fra il momento ideologico e quello scientifico: solo una rifondazione in senso rigorosamente scientifico del marxismo può evitare di ricadere in una dimensione ideologica della filosofia e della storia, ossia in una dimensione immaginaria.

La parte più originale e pregnante del capitolo dodicesimo è quella in cui Althusser affronta la tesi secondo cui l'ideologia interpella gli individui in quanto soggetti; ed è questa che riportiamo qui di seguito (*Op. cit.*, pp. 190-196), riservandoci poi di svolgere una riflessione conclusiva su tale aspetto della questione.

(...) non vi è ideologia che per opera del soggetto e per dei soggetti. Vogliamo dire: non vi è ideologia che per soggetti concreti (come voi e me), e questa destinazione dell'ideologia non è possibile che per opera del soggetto: ovvero per opera della categoria di soggetto e del suo funzionamento.

Con ciò vogliamo dire che, anche se non appare con questa denominazione (il soggetto) che con l'avvento dell'ideologia borghese, innanzitutto con l'avvento dell'ideologia giuridica, la categoria di soggetto (che può funzionare sotto altre denominazioni, come per esempio in Platone, l'anima, Dio, ecc.) è la categoria costitutiva di ogni ideologia, qualunque sia la sua determinazione (regionale o di classe) e qualunque sia la sua data storica - dato che l'ideologia non ha storia.

Noi diciamo: la categoria di soggetto è costitutiva di ogni ideologia, ma allo stesso tempo e subito dopo aggiungiamo che la categoria di soggetto non è costitutiva di ogni ideologia, se non in quanto ogni ideologia ha come funzione (che la definisce) di «costituire» i soggetti concreti (come voi e me). È in questo gioco di doppia costituzione che consiste il funzionamento di ogni ideologia, poiché ogni ideologia non è altro che il suo funzionamento nelle forme materiali dell'esistenza di questo funzionamento.

Per vedere chiaro in quel che segue, bisogna tener ben presente che sia colui che scrive queste righe, sia il lettore che le legge, sono essi stessi soggetti, dunque dei soggetti ideologici (proposizione tautologica), cioè che l'autore e il lettore di queste righe vivono "spontaneamente" o

"naturalmente" nell'ideologia, nel senso in cui abbiamo detto che «l'uomo è per natura un animale ideologico».

Che l'autore, in quanto scrive le righe di un discorso che pretende di essere scientifico, sia completamente assente, come "soggetto", dal "suo" discorso scientifico (perché ogni discorso scientifico è per definizione un discorso senza soggetto, non vi è un «soggetto della scienza» che in un'ideologia della scienza) è un'altra questione, che per il momento lasceremo da parte.

Come diceva ammirevolmente San Paolo, è nel «Logos», ovvero nell'ideologia, che abbiamo «l'essere, il movimento e la vita». Ne consegue che, per voi come per me, la categoria di soggetto è una "evidenza" primaria (le evidenze sono sempre primarie). È chiaro che voi ed io siamo dei soggetti (liberi, morali, responsabili, ecc.). Come tutte le evidenze, comprese quelle che fanno sì che una parola «designi una cosa» o «possieda un significato» (comprese dunque le evidenze della «trasparenza» del linguaggio), l'«evidenza» che voi ed io siamo dei soggetti - e che questo non costituisce un problema - è un effetto ideologico, l'effetto ideologico elementare. È in effetti proprio dell'ideologia di imporre (senza averne affatto l'aria, poiché sono delle «evidenze») le evidenze in quanto evidenze, che non possiamo non riconoscere e dinanzi alle quali abbuiamo inevitabilmente la reazione di esclamare (ad alta voce, o nel «silenzio della coscienza»): «è evidente! È proprio così! È proprio vero!».

In questa reazione si esercita la funzione di riconoscimento ideologico che è una delle due funzioni dell'ideologia in quanto tale (l'altra è la funzione del misconoscimento).

Per prendere un esempio altamente "concreto": noi abbiamo tutti degli amici che, quando bussano alla nostra porta e noi chiediamo, attraverso la porta chiusa, «chi è?», rispondono (perché è «evidente»): «sono io!». Di fatto, noi riconosciamo che «è lei» o «è lui» e il risultato è raggiunto: apriamo la porta ed «è sempre vero che è proprio lei». Per prendere un altro esempio: quando riconosciamo per strada qualcuno di nostra (ri)conoscenza, gli facciamo segno di averlo riconosciuto (e di aver riconosciuto che egli ci ha riconosciuto) dicendogli: «buon giorno caro amico!» e stringendogli la mano (pratica rituale materiale del riconoscimento ideologico della vita quotidiana, almeno in Francia; altrove, altri rituali).

Con questa osservazione preliminare e con le sue illustrazioni concrete , voglio soltanto far notare che voi ed io siamo sempre già dei soggetti e, in quanto tali, pratichiamo senza interruzioni i rituali del riconoscimento ideologico, che ci garantiscono che siamo proprio dei soggetti concreti, individuali, inconfondibili e naturalmente insostituibili. La scrittura alla quale io procedo attualmente e la lettura alla quale voi vi dedicate attualmente sono, anch'esse, sotto questo rapporto, dei rituali del riconoscimento ideologico, ivi compresa l'«evidenza» con la quale vi si può imporre la «verità» delle mie riflessioni (che vi farà forse dire: «è proprio vero!...»).

Ma riconoscere che siano dei soggetti, e che funzioniamo nei limiti dei rituali pratici della vita quotidiana più elementare (la stretta di mano, il fatto di chiamarvi per nome, il fatto di sapere, anche se io l'ignoro, che voi «avete» un nome proprio che vi fa riconoscere come soggetto unico, ecc.) questo riconoscimento ci dà soltanto la «coscienza» della nostra pratica incessante (eterna) del riconoscimento ideologico - la sua coscienza, cioè il suo riconoscimento - ma non ci dà assolutamente la conoscenza (scientifica) del meccanismo di questo riconoscimento. Ma è a questa conoscenza che bisogna riferirsi se si vuole, parlando nell'ideologia e dall'interno dell'ideologia, abbozzare un discorso che tenti di rompere con l'ideologia per arrischiarsi ad iniziare un discorso scientifico (senza soggetto) sull'ideologia.

Dunque, per rappresentare perché la categoria di soggetto è costitutiva dell'ideologia, che non esiste se non costituendo i soggetti concreti (voi e me), impiegherò un particolare modo di esposizione abbastanza «concreto» perché sia riconosciuto, ma abbastanza astratto perché sia pensabile e pensato, dando luogo a una conoscenza.

Dirò con una prima formula: ogni ideologia interpella gli individui concreti in quanto soggetti concreti, tramite il funzionamento della categoria di soggetto.

Ecco una proposizione che implica che noi distinguiamo, per il momento, gli individui concreti da una parte, e i soggetti concreti dall'altra, benché ci siano, a questo livello, solo soggetti concreti sostenuti da individui concreti.

Suggeriamo allora che l'ideologia «agisce» o «funziona» in maniera che essa "recluta" soggetti fra gli individui (li recluta tutti), o «trasforma gli individui in soggetti (li trasforma tutti) con questa operazione molto precisa che noi chiamiamo l'interpellare, che possiamo rappresentarci sul modello del più banale interpellare poliziesco (o no) di ogni giorno: «Ehi! lei, laggiù!».

Se per fare un esempio concreto, supponiamo che la scena teorica immaginata avvenga per strada, l'individuo interpellato si volta e con questa semplice conversione fisica di 180 gradi, egli diventa soggetto. Perché? Perché ha riconosciuto che l'interpellare era diretto "proprio" a lui, e che «era proprio lui l'interpellato»(e non un altro). L'esperienza mostra che le telecomunicazioni pratiche dell'interpellare sono tali che l'interpellare non manca praticamente mai il suo uomo: richiamo verbale, o fischio, l'interpellato riconosce sempre che è proprio lui che viene interpellato. È tuttavia un fenomeno strano e che non si spiega soltanto, malgrado il gran numero di coloro che «hanno qualcosa da rimproverarsi», con il senso di colpa - a meno che tutti abbiano effettivamente qualcosa da rimproverarsi costantemente, e dunque che tutti sentano confusamente di avere almeno, e in ogni momento, dei conti da rendere, cioè dei doveri da rispettare, non fosse altro che quello di rispondere ad ogni interpellare. Strano.

Naturalmente, per comodità e chiarezza di esposizione del nostro piccolo teatro teorico, abbiamo dovuto presentare le cose sotto forma di sequenza con un prima e un dopo, dunque sotto forma di successione temporale. Ci sono degli individui che passeggiano.. Da qualche parte (generalmente alle spalle) risuona l'interpellare: «Ehi! Lei, laggiù!». Un individuo (al 90% è quello che è stato apostrofato), si volta, credendo-sospettando-sapendo che si tratta di lui, dunque riconoscendo che «è proprio lui» che viene interpellato. Ma in realtà le cose si svolgono senza nessuna successione. Sono la stessa e unica cosa l'esistenza dell'ideologia e l'interpellare gli individui in quanto soggetti.

Possiamo aggiungere: quello che sembra accadere così al di fuori dell'ideologia (più precisamente per strada) accade in realtà nell'ideologia. Ciò che accade in realtà nell'ideologia sembra dunque accadere al di fuori di essa. Perciò coloro che sono nell'ideologia, voi e me, si credono per definizione al di fuori dell'ideologia: uno degli effetti dell'ideologia è la negazione pratica del carattere ideologico dell'ideologia mediante l'ideologia: l'ideologia non dice mai: «sono ideologica», bisogna essere al di fuori dell'ideologia, cioè nella conoscenza scientifica, per poter dire. Sono nell'ideologia (caso del tutto eccezionale) o (caso generale): ero nell'ideologia. Sappiamo molto bene che l'accusa di essere nell'ideologia non vale che per gli altri, mai per s stessi da meno di essere veramente spinozisti o marxisti, il che, su questo punto, è esattamente la stessa posizione). Questo ci porta a dire che l'ideologia non ha un di fuori (per lei), ma allo stesso tempo che essa non è che un di fuori (per la scienza e la realtà).

Questo, Spinoza l'aveva spiegato perfettamente duecento anni prima di Marx, che l'ha praticato, ma senza spiegarlo nei dettagli. Ma lasciamo questo punto, pur gravido di conseguenze non solo teoriche, ma direttamente politiche, perché, per esempio, tutta la teoria della critica e dell'autocritica, regola aurea della pratica della lotta di classe marxista-leninista, dipende da esso. In due parole: come fare in modo che una critica sia seguita da una autocritica che sfoci in una rettifica, secondo la formula leninista di Mao? Unicamente sulla base della scienza marxista-leninista applicata alla pratica della lotta di classe.

L'ideologia interPELLa dunque gli individui in quanto soggetti. Poiché l'ideologia è eterna, dobbiamo ora sopprimere la forma della temporalità nella quale abbiamo rappresentato il funzionamento dell'ideologia, e dire: l'ideologia ha sempre-già interpellato gli individui in quanto soggetti, il che non fa che precisare che gli individui sono sempre-già interpellati dall'ideologia in quanto soggetti, e ci conduce inesorabilmente a un'ultima proposizione: gli individui sono sempre-già dei soggetti. Gli individui sono quindi "astratti" rispetto ai soggetti che sono sempre-già. Questa proposizione può sembrare un grande paradosso. Ma un istante, per favore.

Che un individuo sia sempre-già soggetto, prima ancora di nascere, è tuttavia la semplice realtà, accessibile ad ognuno e niente affatto un paradosso. Che gli individui siano sempre "astratti" rispetto ai soggetti che sono sempre-già, Freud l'ha mostrato rilevando semplicemente di quale rituale ideologico era circondata l'attesa di una nascita, questo «lieto evento». Ognuno sa quanto e come (molto da dire su questo come...) è atteso un bambino che deve nascere. Il che equivale a dire molto prosaicamente che, conveniamo di lasciare da parte i «sentimenti», cioè le forme dell'ideologia familiare, paterna-materna-coniugale-fraterna, nelle quali è atteso il nascituro, si sa innanzi tempo che prenderà il nome del padre, avrà quindi un'identità, e sarà insostituibile. Prima di nascere, il bambino è dunque sempre-già soggetto assegnato all'essere nella e dalla configurazione ideologica familiare specifica nella quale è «atteso» dopo essere stato concepito («volontariamente» o «accidentalmente»). Inutile dire che questa configurazione ideologica familiare è, nella sua unicità, fortemente strutturata, e che è in questa struttura ferrea più o meno «patologica»(supponendo che questo termine abbia un senso assegnabile, che quello che era un soggetto-futuro deve «trovare» il "suo" posto, cioè deve «diventare» il soggetto sessuale (maschio o femmina) che egli era già prima. Non serve essere un grande studioso per suggerire che questa costrizione e questa preassegnazione ideologiche, e tutti i rituali della formazione iniziale e poi dell'educazione familiare, devono avere qualche rapporto con quello che Freud ha studiato nelle forme delle "fasi" pre-genitali e genitali della sessualità, dunque nella «presa» di ciò che Freud ha individuato, nei suoi effetti, come l'inconscio., ma tralasciamo anche questo punto.

Questa storia di bambini sempre-già soggetti innanzitempo, dunque non vecchi ma futuri combattenti, non è una burla, poiché vediamo che è uno degli accessi nell'ambito freudiano. Ma essa ci interessa per un altro motivo. Che cosa intendiamo quando diciamo che 'ideologia in generale ha sempre già interpellato in quanto soggetti degli individui che sono sempre-già dei soggetti? Al di fuori della situazione limite del "Prenatale, significa concretamente questo.

Quando l'ideologia religiosa si mette direttamente a funzionare interpellando il piccolo Luigi in quanto soggetto, il piccolo Luigi è già-soggetto, non ancora soggetto-religioso, ma soggetto-familiare. Quando l'ideologia giuridica (immaginiamo che sia più tardi) si mette a interpellare in quanto soggetto il giovane Luigi non più parlandogli di Papà-Mamma, né del Buon Dio e del Piccolo Gesù, ma della Giustizia, egli era già soggetto, familiare, religioso, scolastico, ecc. Salto le tappe morali, estetiche, ecc. Quando infine, più tardi, in forza di circostanze auto-eterobiografiche, del tipo Fronte Popolare, Guerra di Spagna, Hitler, sconfitta del '40, prigionia, incontro di un comunista, ecc, l'incontro di ideologia politica (nelle sue forme comparate) si mete a interpellare in quanto soggetto il Luigi diventato adulto, da tempo egli era già, sempre-già soggetto, familiare, religioso, morale, scolastico, giuridico... ed eccolo soggetto politico! Che, una volta tornato dalla prigionia, passa dall'attivismo cattolico tradizionale all'attivismo cattolico avanzato semi-eretico, poi alla lettura di Marx, poi si iscrive al Partito comunista, ecc. Così va la vita. Le ideologie non cessano di interpellare i soggetti, in quanto soggetti, di «reclutare» dei sempre- soggetti. Il loro gioco si sovrappone, si incrocia, si contraddice sullo stesso soggetto, sullo stesso individuo sempre-già (più volte) soggetto. Deve sbrigarsela lui...

Da quanto scrive Althusser traspare uno sforzo titanico per definire e circoscrivere il campo dell'ideologia, ad onta della premessa che *tutte* le forme sociali sono espressione di una ideologia e, quindi, di un condizionamento *a priori* nei confronti di ciascun individuo, non come individuo astratto, ma, per usare la sua espressione, di ogni individuo concreto che, in quanto tale, è un soggetto che è sempre-già.

Non solo: l'ideologia - egli sostiene - ha una particolare maniera d'imporsi *senza averne l'aria*, ossia presentandosi sulla base di una serie di «evidenze» dalle quali il soggetto, mediante la funzione del riconoscimento, non può evitare di sentirsi interpellato. Si noti, per inciso, che il fatto di venire interpellato è considerato esclusivamente sotto il profilo negativo, repressivo e "poliziesco" del dover rispondere a una domanda cogente, che fa leva su uno "strano" - ma che vuol dire, per un filosofo? - senso di colpa, il quale si direbbe istintivo e, quindi, innato., Ma come può essere innato,

se *tutta* la sfera dei sentimenti di Luigi è il prodotto delle svariate ideologie che lo interpellano fin dalla nascita, anzi - addirittura - fin da prima della nascita?

Torniamo, però, al nodo centrale della questione: la famiglia, la religione, lo stato, i partiti, tutti gli apparati producono altrettante ideologie. Ma, in tal caso, come è possibile porre la domanda sul condizionamento esercitato da esse nei confronti del soggetto *interpellato*, visto che anche la domanda stessa non può che scaturire da una intenzionalità ideologica? Così, ad esempio, quando Althusser enuncia una proposizione come questa: «*Che un individuo sia sempre-già soggetto, prima ancora di nascere, è tuttavia la semplice realtà, accessibile ad ognuno e niente affatto un paradosso*», davvero non si accorge di stare facendo una asserzione ideologica? Non si appella egli a una evidenza primaria? E quell'«ognuno» a cui si appella, non è forse una "evidenza", ossia un soggetto, anzi, un insieme di soggetti, e dunque una forma di ideologia? Secondo noi, se n'è accorto: e non a caso ha adoperato, in questo contesto, l'espressione «*la semplice realtà, accessibile ad ognuno*». "Accessibile" e non "evidente": ha usato un'altra parola, ma il significato non è esattamente lo stesso? Tutto il suo ragionamento, infatti, si basa sulla contestazione di quella pretesa "evidenza" con la quale il soggetto viene interpellato dalle ideologie.

Ora, l'ideologia è eterna, perché essa è la relazione del soggetto con le cose. Pertanto, l'unico discorso non ideologico è il discorso della scienza, che è - per lui - un discorso senza soggetto. Lasciamo perdere quanto di goffamente positivista, di ottocentesco vi è in una tale immagine della scienza, come "discorso senza soggetto", ossia totalmente oggettivo. Nessuno scienziato serio ci crede ancora; nessuno, quanto meno, dopo le scoperte di Einstein, di Bohr, di Heisenberg e, in genere, della fisica delle particelle sub-atomiche. Oggi, qualunque scienziato ammette tranquillamente che il discorso scientifico è tanto poco senza soggetto, che la presenza stessa del soggetto osservante modifica radicalmente le funzioni dell'oggetto osservato; che, in altre parole, il "fenomeno puro" non esiste o, quanto meno, è al di là della nostra portata. Ad esempio, il fisico nucleare sa bene che l'unica maniera di localizzare un elettrone è quella di porlo davanti a un osservatore esterno.

Lasciamo perdere, dicevamo, questo aspetto, e consideriamo invece l'oggetto cui tende tutto lo sforzo speculativo di Althusser: fondare un discorso sull'ideologia che non sia ideologico, *dunque* che sia scientifico. Tale discorso è, per Althusser, quello marxista (e, in minor misura, quello di Spinoza e quello psicanalitico). Per usare le sue esatte parole, il problema è *come fare in modo che una critica sia seguita da una autocritica che sfoci in una rettifica, secondo la formula leninista di Mao*. E la risposta che dà a un tale interrogativo, è la seguente: lo si può fare, ma *unicamente sulla base della scienza marxista-leninista applicata alla pratica della lotta di classe*. Ed è una posizione coerente, dato che si pone nel solco del progetto marxiano di trasformare la filosofia da strumento di contemplazione del mondo a strumento di trasformazione di esso.

È chiaro, però, che tutta la ricerca di Althusser verrebbe a cadere miseramente nel vuoto, se risultasse che:

- a) qualunque scienza è di per sé ideologica, ossia inseparabile dai propri presupposti e dai propri condizionamenti ideologici; oppure
- b) che il marxismo non è affatto una scienza, ma una ideologia come tutte le altre; anzi, la forma tipica che assume l'ideologia., quando vuol presentarsi come non ideologica.

Per quanto riguarda la prima possibilità, vi abbiamo già accennato e, del resto, ne abbiamo ripetutamente parlato in una serie di precedente articoli e saggi.

Non occorre spingersi fino alle estreme frontiere dell'anarchismo epistemologico di Paul Feyerabend, per convenire circa il fatto del carattere convenzionale, e quindi ideologico, di ogni paradigma scientifico. Per fare solo un paio esempi, fra i mille che si potrebbero addurre, si pensi alla posizione di un moderno meteorologo occidentale, il quale non riconosce alcuno statuto scientifico alla danza della pioggia di uno stregone Hopi; oppure a un moderno medico occidentale,

il quale qualifica come vuota ciarlataneria le pratiche magiche di uno sciamano siberiano che voglia restituire la salute a un malato, andando a caccia degli spiriti cattivi che gli hanno rubato l'anima.

Ora, a prescindere dal fatto che - inspiegabilmente, per la moderna scienza occidentale - sia le danze della pioggia hopi, sia le terapie magiche degli sciamani siberiani hanno dato comunque il fatto che il misconoscimento di una scienza rispetto ad un'altra testimonia il carattere inequivocabilmente ideologico della scienza in quanto tale. E abbiamo visto che, per Althusser, le due forme fondamentali dell'ideologia sono, appunto, da un lato il riconoscimento e, dall'altro, il misconoscimento.

Una ideologia, infatti, esprime l'orizzonte di verità di coloro che vi si riconoscono e vi prestano fede; e ciò è proprio ciò che si riscontra nell'ambito delle scienze, assai più di quanto gli scienziati stessi siano normalmente disposti ad ammettere. La ragione della loro ritrosia è piuttosto evidente: se ammettessero, francamente e passionatamente, che la scienza "funziona" là dove ci si aspetta da essa determinati risultati *da parte del soggetto che la riconosce*, verrebbe a cadere ogni sostanziale distinzione fra la scienza e gli ambiti della conoscenza non scientifica, primo fra tutti la religione. E ci sono poche cose che darebbero più fastidio a uno scienziato occidentale moderno, che quella di doversi riconoscere portatore di una forma di conoscenza che non differisce, qualitativamente, da quella di uno stregone hopi, di uno sciamano siberiano, di un esorcista cattolico.

Ma su ciò, per ora, basti.

Prendiamo invece in esame la seconda ipotesi sopra formulata: che il marxismo, cioè, non sia affatto una scienza, ma una ideologia come tutte le altre; anzi, la forma tipica che assume l'ideologia, quando vuole presentarsi come non ideologica.

È ben per questo che Althusser si è sforzato di individuare il momento preciso in cui la filosofia di Marx, inizialmente ideologica, avrebbe compiuto il necessario "salto di qualità", divenendo scienza pura. Ahimé, non l'ha trovato: per il motivo - molto semplice, a nostro avviso - che un tale passaggio non esiste. Non è sufficiente che una filosofia si autoqualifichi come scientifica, per divenire realmente tale; e questa è stata l'operazione - smaccatamente ideologica - che ha tentato di compiere Marx.

Egli ha qualificato come *socialisti utopistici* tutti i suoi predecessori e "concorrenti" - specie il più temibile di essi, Proudhon - e ha proclamato, con un atto di orgoglio tanto protervo quanto ingenuo, che la propria filosofia politica, ed essa solamente, meritava di essere qualificata come *socialismo scientifico*. Caso unico nella storia del pensiero, questa suprema espressione di arroganza autoreferenziale è stata presa per buona - dai suoi seguaci, ovviamente -; ma, un poco alla volta, anche dai suoi avversari: tanto che, per più di un secolo, il suo sistema è stato definito *tout court* come "socialismo scientifico".

Molto istruttivo. Le calunnie, le manovre di basso intrigo, tutte le armi sleali con le quali Marx ha combattuto e, alla fine, ottenuto di espellere Bakunin e gli anarchici dall'Internazionale, non erano, pertanto, delle evidenti manifestazioni di una lotta ideologica per il controllo dell'ideologia (comunista), bensì le forme di una necessaria operazione chirurgica con cui la scienza marxista si è liberata delle scorie non scientifiche, ossia ideologiche, delle teorie di Proudhon e di Bakunin. L'anarchismo era una ideologia, il marxismo una scienza: pertanto, l'anarchismo era una ennesima espressione del rapporto immaginario degli individui con la realtà concreta, e solo il marxismo aveva il diritto di pronunciare un discorso politico che non interpellasse il soggetto, ma che lo liberasse, *sic et simpliciter*, dalle catene del dominio e dello sfruttamento.

E tuttavia, tornando ad Althusser, non possiamo fare a meno di domandarci: come è possibile che la scienza, intesa come discorso senza soggetto, possa "liberare" gli individui dalle loro catene? Anche ammesso che una tale scienza sia possibile ed esista (le due ultime cose non sono sinonimi), resta il fatto che qualcuno la deve pure impugnare, e se ne deve servire, per rendere possibile la liberazione della parte di umanità sottomessa e sfruttata (nell'attuale fase storica, il proletariato). Ora, l'utilizzo di una scienza a scopi extra-scientifici non è, anche ponendosi all'interno della prospettiva filosofica

di Althusser, una operazione intenzionale, *quindi* soggettiva, *quindi* ideologica? Oppure bisogna immaginare che i filosofi-scienziati marxisti possano usare il marxismo in maniera neutra, come i fisici, i chimici o i biologi eseguono in maniera oggettiva, e perciò neutra (ammettiamolo in via d'ipotesi, ma solo per un momento!), le loro ricerche e i loro esperimenti? Eppure, la trasformazione del mondo è una operazione chiaramente soggettiva, cioè ideologica; il marxismo vuole trasformare il mondo: dunque il marxismo è una ideologia. Una ideologia particolarmente invasiva e raffinata, aggiungiamo, dal momento che esprime la tipica strategia ideologica di non presentarsi come un'ideologia, ma come una realtà "evidente", ossia come un dato oggettivo.

Althusser si è sforzato, disperatamente, di fondare una epistemologia caratterizzata dal ricorso a una drastica separazione tra la sfera dell'ideologia e quella della scienza e, inoltre, dalla proposta della nozione di *pratica teorica* (un vero ossimoro, cioè una contraddizione in termini) per designare la produzione di conoscenze in senso antipragmatistico e antiempiristico. Non ci sembra, però, che sia riuscito ad assicurare una fondazione veramente scientifica del marxismo, nel senso - da lui posto - di "non ideologico"; e crediamo che solo l'infatuazione marxista della cultura europea di quegli anni, abbia conferito a un simile tentativo una rilevanza filosofica che, oggi, appare francamente difficile condividere.

Il repentino collasso dei regimi marxisti, alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso, ha provocato un collasso poco meno repentino della filosofia marxista; e, oggi, riesce difficile credere che alcune delle più belle intelligenze europee abbiano profuso le proprie energie nello sforzo di rivitalizzare una ideologia moribonda e intimamente contraddittoria.

Tale è stato anche il caso di Louis Althusser; che, certamente, non era un pensatore isolato, ma si collocava - sia pure in posizione critica - all'interno di un filone culturale che, negli anni Sessanta e Settanta, era sicuramente maggioritario nelle università, nelle scuole, nella stampa, nell'editoria, nel cinema e perfino - per un certo tempo - nella musica leggera.

Anche nella sua vicenda, tristemente conclusa con la malattia mentale e il dramma dell'uxoricidio, si può misurare l'enorme equivoco che ha fatto scambiare a milioni di giovani, di lavoratori, di intellettuali, una tipica ideologia politica per la liberazione, in nome della *praxis*, da tutte le ideologie. Un po' come - e il paragone li avrebbe certo fatti inorridire - milioni di persone hanno creduto al mito della "guerra giusta" che avrebbe distrutto il fenomeno guerra e instaurato il regno della giustizia e della pace; e, abbagliati da quel mito, si sono fatti ciechi sostenitori di alcune delle guerre più "ingiuste" della storia contemporanea.