

IJŽS Volume Six, Number Four.

## ***Althusser E Oltre***

Fabio Raimondi (Università di Salerno)

«I do hear the morning lark»

(W. Shakespeare, *A Midsummer night's dream*)

Nel 1966, Althusser si allontanò da Lacan (cfr. Raimondi 2011a: 92-9; Ípola 2012: 65, 68)<sup>1</sup> e imboccò una via da nessuno battuta, che mirava a uscire dalla crisi in cui versava il progetto comunista marxista partendo dal ri-pensamento di Marx e del marxismo senza però *superarli* in senso hegeliano e senza stravolgerli attraverso l'anti-marxismo lacaniano. Questa strada è ancor oggi inesplorata e impone, a chi voglia testarla, di ri-pensare Althusser senza però *superarlo* in senso hegeliano o stravolgerlo attraverso l'anti-althusserismo lacaniano. Ritengo, e vorrei qui addurne alcune ragioni, che la possibilità di un nuovo marxismo comunista, senza "post", dipenda dalla possibilità di incamminarsi lungo questa via, di cui Althusser è il punto di partenza, ma non quello d'arrivo.

Questo testo, dal carattere brachilogico e assertivo più che dimostrativo, ruoterà attorno a quattro questioni: 1) il grado di omologia tra la logica di Hegel e quella del capitale; se il comunismo è possibile avrà una logica che non si genera in alcuno modo da quella hegeliana né, ovviamente, da quella capitalistica; 2) il reale lacaniano è immaginario, non perché non produca effetti concreti né perché il trauma non esista, ma perché Lacan eleva quest'ultimo a unica modalità di manifestazione, *sub specie*

*negationis*, del reale, rimuovendo sia la verità delle scienze, per quanto rara, sia la pienezza dell'esperienza amorosa, per quanto rarissima, sia i gradi di relativa autonomia della politica e del politico, le manifestazioni dell'arte e altro ancora; 3) il Soggetto è sempre immaginario e come tale esiste e produce effetti concreti; mentre i soggetti, che non fanno "moltitudine", sono operativi perché mossi da ideologia, che non è "falsa coscienza", ma fattore di trasformazione e coesione sociale; 4) Althusser ha analizzato l'ideologia in quanto trascendenza, mostrando il dispositivo della sua produzione a partire, in particolare, da *pratiche* economiche, politiche e sociali, ma ha trascurato di indagare la formazione dell'idea di immanenza quale falsa alternativa alla trascendenza, di cui è un effetto.

## 1. Parole da dire su un algoritmo marxiano

Il «ritorno di Hegel» consente alla borghesia di trovare «i miti di cui ha bisogno per armare e disarmare le coscienze nell'ambito della sua lotta disperata» contro la minaccia comunista; ma questo è un Hegel in vario modo mistificato, perché il vero Hegel, come hanno affermato Marx ed Engels, «aiuta la costituzione del socialismo scientifico» (Althusser 1994a: vol. I, 264, 254)<sup>2</sup>. Detto che non si tratta di fare di Hegel un marxista *ante litteram* o di scoprire in Hegel un nocciolo materialistico, cosa significa l'affermazione althusseriana, a fronte della dichiarazione di Marx che «il [suo] metodo dialettico non solo è differente da quello hegeliano, ma ne è anche direttamente l'opposto» (Marx 1989<sup>5</sup>: vol. I, 44)? Marx, dopo aver ribadito la sua critica a Hegel e aver indicato il «capitolo sulla teoria del valore» quale luogo in cui ha «civettato qua e là» con la dialettica del «grande pensatore» (cfr. *ivi*: 44-5)<sup>3</sup>, ha sintetizzato la sua critica agli economisti classici nel famoso algoritmo D-M-D<sup>1</sup>, che provo a leggere come una triade hegeliana di "tesi, antitesi, sintesi", dove però la sintesi non è mediazione né superiore unità armonica (cfr. Žižek 2012: 303), ma «"esattamente" uguale all'antitesi, [perché] l'unica differenza sta in un certo cambiamento di prospettiva» (cfr. Žižek 1989: 176).

Se così fosse, D<sup>1</sup> sarebbe solo M sotto altre vesti e la lunga disamina dell'algoritmo condotta da Marx all'inizio del secondo libro del *Capitale* sembrerebbe confermarlo. D<sup>1</sup> è solo M da una prospettiva differente, perché tiene conto del passaggio M-M<sup>1</sup>, ossia della produzione di plusvalore e della sua incorporazione nella merce. È dunque solo dal punto di vista del produttore di plusvalore che D<sup>1</sup> appare per quello che è: la manifestazione dell'aumento del valore della merce (da M a M<sup>1</sup>) dovuta al pluslavoro che diventa plusvalore, «perché non si "vedono" i fatti se non si dispone di una "vista", se non si ha quel che Lenin chiamava un "punto di vista" di classe, che è sempre carico di contenuto

teorico» (Althusser, *Lettera a M. A.*, 2 aprile 1968, in Macciocchi 1969: 24). L'applicazione di questa particolare versione della dialettica hegeliana al processo di produzione capitalistico sembra produrre un concetto di capitale che ne coglie l'aspetto economico, ma non quello politico. Questo non significa che la logica di Hegel sia solo economica, ma che la sua politicità è incomponibile con quella del discorso marxiano. Non si tratta, dunque, di opporre economica e politica, ma di mostrare che la dialettica hegeliana coglie tutt'al più l'aspetto economico del processo capitalistico e non quello politico.

Il ritorno di  $D^1$  sull'antitesi ( $M-M^1$ ) mostra, infatti, che:

1) se «nella “negazione della negazione”, il negativo conserva tutto il suo potere dirompente», allora «tale potere [...], che minaccia la nostra identità, è, simultaneamente, una sua condizione necessaria. La “negazione della negazione” non abolisce in alcun modo l'antagonismo» (Žižek 1989: 176) – l'indice <sup>1</sup> di  $D^1$ , il *differenziale*, è l'esito del passaggio  $M-M^1$  ed è ciò che genera la riapertura del processo e la sua ripetizione ossia la continua ri-produzione della differenza stessa, in una sorta di «circuito chiuso, [o] modo intemporale» che costituisce l'«eternità» (Althusser, *Lettera a D... (N. 2)*, 22 agosto 1966, in Althusser 1994b: 82-4)<sup>4</sup> propria del capitale.

2) c'è un aspetto politico, contenuto nella teoria del valore, che il concetto economico di capitale non vede, inerente al differenziale <sup>1</sup> di  $D^1$  ossia al rapporto pluslavoro/plusvalore. Il capitale è (ri)producibile solo entro determinate condizioni politiche che fanno capo alla frattura non ricomponibile tra capitale e lavoro e, dunque, alla lotta di classe. Bisognerebbe, quindi, inserire dentro il concetto economico di capitale, formulato secondo la logica di Hegel proposta da Žižek, l'idea che la «teoria marxista della caduta tendenziale del tasso di profitto [...] è, in realtà, una *teoria dell'aumento tendenziale della lotta tra le classi*» ed è irriducibile «a semplici effetti finanziari, contabili, [perché] è profondamente politica» (Althusser 2004: 134). La legge secondo la quale il tasso di profitto (tp) cala con l'aumentare della lotta di classe (lc) del lavoro contro il capitale è basata su un rapporto di proporzionalità inversa, per cui:

$$tp \cdot lc = k$$

Di là dal fatto che la curva disegnata da questo rapporto sia un'iperbole, i cui due rami toccano gli assi cartesiani all' $\infty$  (asintoto), per cui è impossibile eliminare totalmente il capitale e così anche il lavoro, se non all' $\infty$ , dove l'effetto della presenza dell'uno o dell'altro diventa trascurabile, ciò che per ora voglio evidenziare è che tale legge sancisce l'inesistenza di qualunque automatismo capace di garantire la vittoria del proletariato, che è invece subordinata agli esiti aleatori della lotta. È dunque impossibile dedurre la politica

dalla teoria, perché sono embricate l'una con l'altra. L'aleatorietà poi non si tradurrà *mai* in necessità storica; tutt'al più, se farà "presa", si tradurrà in "durata" organizzativa, ma non configurerà mai un destino, perché è revocabile; nella storia, infatti, «nonostante le pretese "del progresso", si hanno continui *regressi e movimenti circolari*» (Engels-Marx 1969<sup>2</sup>: 107)<sup>5</sup>. Quella di Hegel, invece, è una logica della redenzione, in cui tutto si compie sempre, e da cui la ripetizione dell'identico, l'incompletezza e la regressione sono miracolosamente escluse: lo Spirito hegeliano è una lettera che arriva sempre a destinazione nella forma del negativo<sup>6</sup>. La lotta di classe, infatti, non osserva la logica del servo e del padrone e non tanto perché questa non sia segnata da contingenze e casualità, ma perché la lotta di classe non contiene nessuna possibile *Aufhebung* o, detto in altri termini, a essa non è possibile applicare il dispositivo della "negazione della negazione" né quello della «denegazione» (cfr. Freud 1978 e Lacan 1974: vol. I, 373-90; vol. II, 885-93); marxianamente, essa non può giungere ad alcuna forma di *riconciliazione*, perché è una differenza che non si contraddice. L'esito della lotta di classe è sempre la vittoria o la sconfitta: *tertium non datur*; nessuna inclusione dell'altro in un concetto più ampio, ma la sua eliminazione. La lotta di classe è l'espressione di un *aut-aut* e non della progressione, accidentata quanto si vuole, dello Spirito. La "linearità" che Althusser attribuisce alla logica hegeliana riguarda la forma non il contenuto.

## 2. Il negativo e la lotta di classe

Se interpretassimo la lotta di classe con la logica della denegazione, dovremmo chiederci: dov'è la rimozione nella lotta di classe? Per rispondere bisogna esaminare il problema, seppur schematicamente, dalle due diverse prospettive in campo. Secondo Žižek, «l'Idea comunista persiste [e] sopravvive ai fallimenti della sua realizzazione come uno spettro che torna ancora e ancora, in una persistenza senza fine» (Žižek 2010: 160). Detto che lo spettro, psicanaliticamente, non è il prodotto di un fallimento, ma di una rimozione, quindi di un atto di forza, di uno scontro, il problema è che se il comunismo è il rimosso del capitalismo, esso può tornare *sempre e solo* come spettro, condannato a esser tale per l'eternità. È vero che in Freud, il ritorno del rimosso sottoforma di spettro offre la garanzia che nulla può essere distrutto realmente, ma solo allontanato momentaneamente e, dunque, è una forma di consolazione, un po' come la dialettica del materialismo storico che 'garantisce' la vittoria del proletariato; e altrettanto vero è che il ritorno dello spettro non lascia immutata la situazione precedente. Il registro psicanalitico impiegato da Žižek, però, distorce completamente, a mio avviso, la spettralità marxiana invocata nell'*incipit* del *Manifesto*, dove viene definita una «favola», a cui i comunisti contrappongono «apertamente

[...] il loro modo di vedere, i loro fini, le loro tendenze» e finanche un «manifesto» del loro «partito». Žižek, infatti, mi sembra assolutizzare la posizione borghese; se la spettralità indica la *paura* che «le potenze della vecchia Europa» provano nei confronti di una «potenza» che avanza e si diffonde (Engels-Marx 1962: 64-5), è per far loro ancora più paura che bisogna dotarsi di un “manifesto”, non per uscire dalla spettralità, che per i comunisti non c’è, essendo il modo in cui la borghesia prova a esorcizzare la loro temibile *presenza*. La spettralità è la forma del ritorno del rimosso solo per la borghesia, è l’effetto che il comunismo provoca in essa perché lo teme: è la borghesia a immaginarlo come spettro, ma il comunismo, per i comunisti, non è per nulla tale. La denegazione, in questo caso, è solo borghese.

Marx insiste sul fatto che nonostante papi, re e zar vogliano vedere nel comunismo uno spettro esso non lo è, e che, nonostante il comunismo faccia loro paura come uno spettro, dovrebbero averne ancora di più perché spettro non è. Relegare il comunismo al ruolo di sintomo, significa incatenarlo ad apparire sempre al posto di qualcos’Altro, un luogotenente della giustizia, sociale o cosmica, ad esempio, o dell’apocalisse, del ritorno dei morti e di chissà cos’Altro<sup>7</sup>. È proprio il suo non essere sintomo di niente che Marx ed Engels vogliono affermare col “manifesto”: il comunismo è il prodotto del capitalismo. Punto. Non è il rimosso del capitalismo, ma il suo esito: la denegazione, cioè la presa di coscienza del rimosso come spettro, che però mantiene la rimozione, è un problema borghese. Ottimismo della ragione? Certo. Filosofia della storia? Pure<sup>8</sup>. Per i comunisti, il *comunismo non è uno spettro*, ma un «movimento *reale*» (Engels-Marx 1993<sup>9</sup>: 25). È qualcosa che c’è e fa paura, terrorizza, per cui chi lo teme cerca di respingerlo, combatterlo, annientarlo. Altro che rimosso: è di guerra che si parla; e in guerra non si tratta di allontanare il nemico, ma di sconfiggerlo, per sempre se possibile. Non è questione di fedeltà alla parola di Marx ed Engels, ma di rendersi conto che è ben diverso affermare che il comunismo è un reale non spettrale, anche se ad altri non appare così, o affermare che è un reale spettrale. Nel primo caso si ha una prospettiva politica che gioca prima di tutto sulla contrapposizione tra forze; nel secondo, una prospettiva che lascia tutto il carico della lotta politica al gioco della macchina simbolica.

La dinamica del capitale ha come esito politico non lo Spirito o l’Idea, ma, proprio perché si riproduce continuamente tornando su se stessa e riaprendo il processo, la produzione dei propri «seppellitori» (Engels-Marx 1962: 117), anche se ciò *non* significa che produca l’alternativa economica e politica a se stessa. L’anti-capitalismo, la resistenza al capitale, anche organizzata in istituti propri, è propedeutico, ma non è la *forma* del comunismo, che non può essere generato dal movimento hegeliano del *negativo*, che *rovescia* la posizione di partenza senza *rompere* con essa, oppure che la *rompe* solo per

*riprodurla*. L'anti-capitalismo è necessario, ma non sufficiente.

Žižek non è il solo a interpretare la 'chiusura' del sistema hegeliano nel Sapere assoluto come un'apertura (cfr. Illetterati-Giuspoli-Mendola 2010: in particolare 297-325, e AA.VV. 2012); detto inoltre che leggere Marx come il fautore del regno della trasparenza dei rapporti sociali era l'attitudine di certo marxismo da II Internazionale, si tratta di capire cosa sia questa "apertura". Il post-marxismo, sostiene Žižek, rompe con la logica del marxismo classico facendo di ogni antagonismo un antagonismo essenziale. La psicanalisi lacaniana, poi, fa un passo in più mostrando che questa pluralità di antagonismi equivalenti è un modo per rispondere allo stesso «nocciolo impossibile-reale»: la «pulsione di morte», infatti, è una dimensione di «radicale negatività» e non di alienazione, che sarebbe un'alterazione rispetto a condizioni sociali giuste; essa definisce la «condizione umana» in quanto tale, da cui non si scappa, che non si risolve e con la quale si può solo «venire a patti», al punto che la tentazione di abolirla porta al «totalitarismo», come hanno detto Laclau e Mouffe<sup>9</sup>. In questa *impasse*, il modello migliore di antagonismo è offerto, secondo Žižek, dalla dialettica di Hegel, perché essa non racconta la storia del suo «progressivo superamento», ma la «sistematica annotazione del fallimento di ogni tentativo simile – il "sapere assoluto" denota una posizione soggettiva che alla fine accetta la "contraddizione" come condizione interna di ogni identità» e la «riconciliazione» non è la «panlogistica *Aufhebung* [*sublation*] di tutta la realtà nel Concetto ma il consenso ultimo al fatto che il Concetto stesso è "non-tutto"» (Žižek 1989: pp. 4-6). Neanche all'∞, dunque, il capitale o il lavoro diventano trascurabili; al contrario, restano irremovibili come rocce, dando luogo a una lotta manichea senza soluzione, nemmeno quella sorta di 'rivoluzione permanente dei folli' auspicata da Žižek e, tantomeno, la sua politica delle «differenze minimali» (cfr. Žižek 2007: 1-15)<sup>10</sup>.

### **3. Il reale immaginario**

Tralascio i numerosi problemi derivanti da una concezione che sembra riprodurre, di là dalle intenzioni, una forma di "coscienza infelice" a livello più alto, perché lo Spirito sarà anche pago di essersi riconosciuto come libero, ma non può cessare mai di provare a comprendere in sé un reale che viene da fuori e che incessantemente subisce; tralascio anche il discorso sulla differenza tra scienze e Scienza (o Filosofia), dato che per ogni scienza i propri concetti sono "non tutto", e quello sull'alienazione, non declinata marxianamente come ingiustizia sociale, spossessamento, ma in modo più radicale, perché il negativo è una mancanza ontologico-politica propria del soggetto, non un furto dei frutti del proprio lavoro perpetrato a livello sociale: per Žižek, infatti, solo quando *la*

“*manque*” viene ipostatizzata politicamente diventa davvero alienazione, ma questo è possibile proprio perché essa è ontologica prima che politica. Proverò a concentrarmi invece sullo statuto del negativo, ma per farlo, ritengo indispensabile una breve digressione sul reale.

Per Lacan, ma anche per Žižek, Badiou e altri, l'immaginario non è il reale, pur avendo una sua realtà, poiché «il reale è l'ambito di ciò che sussiste fuori dalla simbolizzazione» (Lacan 1974: vol. I, 380) o «lo scontro con qualcosa», mentre l'immaginario è dato dalle «soddisfazioni illusorie del soggetto» e il simbolico «è ciò in cui il soggetto si impegna in una relazione propriamente umana» (Lacan 2005: 27, 8-9, 20) mediata dal linguaggio.

La definizione più chiara per quanto vaga, ma il reale si dà e si dice in molti modi, è che «il reale [...] è lì, identico alla sua esistenza, rumore in cui si può tutto intendere, e pronto a sommergere dei suoi bagliori quel che il “principio di realtà” vi costruisce sotto il nome di mondo esterno»; il reale, dunque, «in quanto espunto dalla simbolizzazione primordiale, *già c'è*» (Lacan 1974: vol. I, 380-1). E questo “già c'è” è il vero *punctum dolens*, perché come possiamo sapere che “già c'è” se è fuori dalla simbolizzazione? L'idea del “rumore”, oggi forse diremmo caos, lascia intendere un indistinto potenziale, un indifferenziato da cui qualcosa improvvisamente emerge, in coerenza con l'affermazione secondo cui «è il mondo delle parole a creare il mondo delle cose, inizialmente confuse nell'*hic et nunc* del tutto in divenire» (Lacan 1974: vol. I, 269). Lasciando da parte il fatto che anche le parole sono cose, il punto è che, *volens nolens*, si sta *sostanzializzando* il reale facendogli perdere la sua natura contingente e trasformandola in esistenza necessaria. Mi pare che Žižek esemplifichi bene questa idea quando lo paragona a una «roccia [...] che resiste alla simbolizzazione» (Žižek 1989: 69). Di là dal suo avere un contenuto variabile è la sua forma traumatica a essere sostanzializzata, come avviene anche per il negativo hegeliano. Ma se è così, il reale non è del tutto insimbolizzabile, sempreché non ci sia una *forma* insimbolizzabile. Il reale è posto attraverso simbolizzazioni che non sono nella piena disponibilità dei soggetti, ma da essi disposte; simbolizzazioni dalle quali il reale emerge come l'eccedenza che le squarcia e che esse inconsapevolmente *contenevano*. Il reale, dunque, non c'è senza il simbolico: dire quindi che “già c'è”, vuol dire che anche il simbolico “già c'è”. E se il reale è la prova che non tutto è linguaggio e che non c'è metalinguaggio, esso implica anche che il linguaggio ci sia sempre. Da questo punto di vista, il ruolo dell'immaginario, di cui per Althusser l'ideologia fa parte, è fondamentale, perché costituisce l'accesso alle simbolizzazioni e alla loro incomprendimento. La classe operaia senza immaginario non si costituirebbe come soggetto della lotta di classe. L'ideologia ha allora un doppio statuto: mira a barrare l'accesso al

reale fingendolo pieno e, così facendo, ne rende possibile la manifestazione, che è apertura di spazi per la soggettivazione.

In questo modo, si precipita in una sorta di misticismo o allucinazione, perché, a questo punto, il reale, pur nella sua ineffabilità, non è vuoto, ma ha sempre una forma, inscalfibile come una roccia (*il trauma*), e un contenuto (*un trauma specifico*) e, si badi bene, solo quella forma e, dunque, solo i contenuti con essa compatibili. Ciò che non è nell'ordine del trauma non è degno d'interesse: il soggetto è sempre e solo un traumatizzato. Supposto e non concesso che la struttura dell'esperienza analitica sia trasportabile anche in sfere diverse<sup>11</sup> (l'analogia, infatti, svolge un ruolo euristico, ma non per questo esplicativo), si arriva a immaginare un mondo *sub specie vulneris*, in cui ogni incontro è traumatico e il trauma assurge a forma assoluta della vita. Senza voler misconoscere la presenza e l'importanza dei traumi, non credo sia possibile ridurre ogni cosa a quest'idea, come ad esempio ha cercato di dimostrare Deleuze, «un filosofo francese di genio» (Althusser 1986: 9), la cui strada diverge però da quella di Althusser. Senza indulgere in sentimentalismi o romanticismi vari, si tratta di capire davvero *tutti* i molteplici, anche quelli che punteggiano raramente e in modo caduco il cielo stellato fuori e dentro di noi e che non sono riconducibili alla forma "trauma" ossia alla forma "negativo".

Di là dalle interpretazioni, anche molto diverse, che sono state date del pensiero di Lacan, è proprio il suo *stile* che mi sembra confermare quanto detto. L'impressione che Lacan dica tutto e il contrario di tutto non è sbagliata e va presa sul serio nel suo tentativo di essere un ibrido impossibile tra il discorso razionale e l'applicazione della tecnica delle libere associazioni di Freud, di molta arte, soprattutto primo novecentesca, nonché di certo pragmatismo americano, in modo da *lasciar essere*, heideggerianamente, l'inconscio e, al contempo, sbirciarne le modalità della genesi. Un tentativo che trova il suo presupposto e il suo limite nel linguaggio come struttura articolata di significante e significato, di *langue* e *parole*. Ciò che conta, però, non è la struttura del linguaggio, ma che esso è considerato, senza tener conto della sua contingenza, cioè del fatto che *potrebbe* venir meno, ciò che rende possibile la comparsa del reale. Conta poco dire che il linguaggio c'è: esso potrebbe svanire e talvolta lo fa. Ma se il reale "già c'è", il simbolico non dovrebbe poter scomparire. Se il linguaggio scomparisse, infatti, scomparirebbe anche il reale? Se sì, il reale sarebbe solo nulla e non certo soggetto. Ci sarebbe, dunque, solo il nulla? Questa è la domanda a cui bisognerebbe rispondere. E mi pare che né Lacan né Žižek lo facciano, forse a causa della loro debole concezione del vuoto, che si rifiutano di considerare tale, vedendolo, in realtà, sempre pieno di qualcosa che non si conosce o che si è perduto o che è stato rimosso, o di chissà quale eccedenza che significa sempre *altro*.

Se il reale non è *die Sache*, ma *das Ding*, ciò che si sottrae per lasciar posto al



discorso e, dunque, al soggetto, come nel caso della madre, allora il reale è vuoto o, meglio, è *il vuoto*. Vuoto che molti significanti proveranno a saturare producendo ciò che Althusser chiamava ideologia. Se è così, però, non c'è alcuna "mancanza" e per due ragioni: primo, perché, come dice anche Lacan, non c'è mancanza-di-qualcosa, anche se l'esempio della madre è fuorviante; piuttosto, si potrebbe dire che tale mancanza è immaginaria, ma se è così non c'è alcuna sottrazione; secondo, cosa che Lacan non dice, perché il vuoto *non è dell'ordine dell'essere*<sup>12</sup>.

#### 4. Il soggetto, in sostanza

Scriva Althusser:

Non c'è un soggetto *diviso, scisso*. Tutt'altro: di fianco all'*Ich* c'è una *Spaltung*, ossia un *abisso*, un precipizio, una mancanza, una beanza. Questo abisso non è un soggetto, ma è ciò che si apre *di fianco a un soggetto*, di fianco all'*Ich*, che è certamente soggetto (e che rientra nel campo dell'*ideologico*, cosa che Freud mi sembra abbia suggerito in più occasioni). Questa "*Spaltung*" è un tipo di relazione o articolazione differenziale specifica, che collega (sotto forma di abisso, di beanza) il discorso cosciente all'*Ich* come elemento o meglio categoria strutturale del discorso ideologico. Lacan, insomma, con il concetto di divisione del soggetto *istituirebbe l'abisso o la mancanza come soggetto* (Althusser 1994: 150)<sup>13</sup>.

Il problema del soggetto, per Althusser, non è quello che gli attribuisce Žižek, che, come col marxismo, si costruisce un simulacro apposito, un Significante-Padrone *ad hoc* (Žižek 1989: 2-3), per poi sviluppare il proprio discorso, cosa che peraltro fanno tutti i filosofi, da sempre. Secondo Althusser il soggetto non è diviso in sé (ecco il suo antihegelismo e antimaoismo: l'uno non si divide in due), ma c'è un abisso incolmabile tra il soggetto e ciò che gli "si apre a fianco"; il Due di Althusser è molto più radicale di quello di Badiou, che immagina un processo di 'divisione cellulare' in cui è l'Uno (A) che, *se pensato*, rivela la sua intrinseca dualità (A = A), mostrando così che il Due lo precede (cfr. Badiou 1982). Il Due di Althusser non concerne il soggetto, che è tale solo se pieno, benché immaginariamente e, dunque, siccome identico all'*Ich*, sempre e solo ideologico, ma il rapporto, di cui "incontro" è la parola, sottoforma di *Spaltung*, non necessariamente traumatica, tra l'essere e il non-essere, come «quando un ardore, che spiri reciproco, ha spinto i semi di Venere, eccitati nelle membra, a incontrarsi e fondersi tra loro, e né l'uno né l'altro di essi ha vinto o è stato sopraffatto» (Lucrezio 2000<sup>10</sup>: IV, 1215–7)<sup>14</sup>. Nel Due di Badiou tutto nasce da una scissione interna ad A che genera l'identità di A, mentre nell'atomismo, come vedremo a breve, la scissione o non è dentro l'Uno ma *tra* gli "uno", oppure è nell'Uno, ma allora non genera identità.

I soggetti, per Althusser, sono sempre i «portatori» (*Träger*) di una funzione puntuale richiesta dalla struttura (cfr. Althusser 1994: 124-6), anche se proprio facendosene carico rendono possibili fenomeni di “deviazione” o disfunzione e, dunque, la moltiplicazione degli *Ich*: nessuna pluralità consolatoria, nessuna “moltitudine”, perché c’è incomunicabilità: un abisso li separa. La conclusione comunque è chiara: Lacan, col concetto di soggetto scisso, istituisce l’abisso come soggetto<sup>15</sup>, mentre non lo è. È il soggetto che sporgendosi su di esso provoca la propria vertigine. Lo sguardo di Althusser sull’abisso è stato pagato, come si sa, a caro prezzo.

Il soggetto, dunque, è sempre sostanza, anche se tutta e solo immaginaria, come ogni sostanza. Ciò non solo non gli impedisce di trasformare se stesso (in realtà di saltellare tra lo diversi) e il mondo, ma, soprattutto, il segno del trauma, che è un incontro mal riuscito, uno scontro col vuoto, perde il monopolio del reale, perché l’“articolazione differenziale specifica” può anche essere un incontro che fa presa. In questo senso, il registro atomistico è iscritto nel pensiero di Althusser sin dall’inizio, anche se in forma sotterranea, come ha spiegato de Ípola.

Per questo, Althusser prova a pensare la necessità della contingenza *in quanto tale* e non come forma mascherata della necessità o come ciò che è destinato a tramutarsi in essa. Se in Hegel la contingenza è indispensabile per il formarsi della razionalità/necessità storica, in Althusser, invece, il tentativo è pensare che non c’è, se non immaginariamente, un «minimo di consistenza», «sintomo» che significa sempre Altro, e che, secondo Žižek, è «la nostra sola sostanza, l’unico positivo supporto del nostro essere, il solo punto che dà consistenza al soggetto», perché «è il modo con cui noi – i soggetti – “evitiamo la pazzia”, il modo in cui “scegliamo qualcosa [...] invece del nulla» (Žižek 1989: 75). Il sintomo è così il significante dell’ideologia: meglio questa che il nulla. Come detto, non si tratta, per Althusser di rifiutare l’ideologia, ma di metterne in luce il modo di produzione e riconoscerne l’ineliminabilità anche nel comunismo, che non è il regno della trasparenza (cfr. almeno Althusser 1998: 292); dopodiché l’ideologia non è tutto, perché esistono momenti di pienezza più o meno duraturi (le conoscenze scientifiche, l’amore, l’arte, le vittorie politiche ecc.) che mostrano alcune forme di cui l’essere si compone, non nel senso che gli appartengano, ma che, oserei dire, lo costruiscono, perché mentre l’essere dipende dal pensiero, il reale (vuoto) non dipende dal pensiero ma, viceversa, il pensiero dipende dal reale, che non per questo è però soggetto.

Quando Althusser scrive che «invece di pensare la contingenza come modalità o eccezione della necessità [...] occorre pensare la necessità come il divenir-necessario dell’incontro di contingenze» (Althusser 2001: 48), non fa riferimento a un’impostazione hegeliana, ma al fatto che le contingenze incontrandosi talvolta fanno presa e danno vita a

una struttura che, pur essendo caratterizzata da un'«instabilità radicale» (Althusser 2000: 104), può arrivare a riprodursi “amplificandosi”, per dirla con Simondon (cfr. Bardin 2010), se riesce a non ripetersi soltanto, ossia se ha la forza di durare trasformandosi in “congiuntura”. La sua necessità insomma coincide con la sua durata, non con la rispondenza a fantomatiche leggi della storia, che non esistono (cfr. almeno Althusser 2001: 41). Niente Soggetto, dunque, se non immaginario, ma molti soggetti, *concreti*. In questo senso, la legge di cui sopra, “ $tp \cdot lc = k$ ”, è una legge dell'andamento aleatorio e dunque congiunturale della storia, valida solo entro limiti definiti. La storia allora può avere, tutt'al più, una «legge tendenziale», perché «una tendenza non possiede la figura o la forma di una legge lineare» – che arriverà necessariamente a un(a) fine – dato «che può biforcarsi sotto l'effetto dell'incontro con un'altra tendenza e così all'infinito, senza arrivare mai da nessuna parte. A ogni incontro, la tendenza può prendere una strada impreveduta, perché *aleatoria*» (Althusser 2001: 51). Il disancoraggio da ogni “minimo di consistenza” è il reale, nel bene e nel male. Essere soggetti, per quanto ideologici, vuol dire accettare e affrontare i rischi derivanti dal fissare l'abisso e non scegliere qualcosa piuttosto che il nulla: questo è solo assoggettamento.

Non c'è alcuna necessità, se non come strutturazione contingente e precaria di incontri contingenti. Non è affatto detto, dunque, che “A” *debba* dividersi, come vorrebbe Badiou: o, meglio, *deve* dividersi *per* essere pensato, ma perché mai dovrebbe essere necessario pensarlo? Hegel e l'hegelismo, in qualunque forma, non sono in grado di pensare la contingenza del pensiero, il suo emergere casualmente, e l'obbligo di trasmettersi in modo organizzato pena la sua scomparsa: sono filosofie del *Soggetto supposto pensiero* (e quella di Lacan del *Soggetto supposto linguaggio*) che non vedono l'abisso e non vogliono vederlo sublimandolo nelle mille forme consolatorie di un destino. Dunque, non c'è alcuna dialettica, se non come metodo astratto, immaginario. Il soggetto non eccede nulla, perché è la forma che prende l'incontro riuscito o quello non riuscito con l'abisso. Nessuna “sutura”: il soggetto è lo sguardo sull'imperscrutabilità del legame o della sua assenza; è felice quando riesce a mantenere fisso lo sguardo sull'abisso senza vacillare; è infelice quando non ci riesce e fugge, diventando un altro *Ich*.

## 5. Oltre Althusser

Le indicazioni lasciateci da Althusser e contenute negli scritti del cosiddetto “materialismo aleatorio”, *impongono* ora uno *scarto* rispetto alla filosofia dello stesso Althusser, perché, per proseguire l'elaborazione del discorso comunista, bisogna imboccare una strada che per essere percorsa deve divergere da quella di chi l'ha indicata: l'unico althusserismo

possibile *non è una scuola*.

Molte sono state e sono le critiche ad Althusser – di solito tutte basate sull’adagio “Althusser non ha capito X” (Hegel o Lacan, Lévi-Strauss o Gramsci e via dicendo), come se questi avessero capito tutto o fosse necessario capirli<sup>16</sup>, ossia sull’istituzione di un Significante-Padrone *al fine di* costruire un discorso filosofico. Alcune sono azzeccate, altre meno, ma non è questo che desidero mettere in luce, anche perché ritengo l’operazione legittima, se quel che conta di una filosofia è ciò che consente di pensare e non ciò che rappresenta. Piuttosto, m’interessa la ridefinizione della problematica comunista, alla quale conduce il percorso althusseriano nella sua asistematicità fatta di incursioni e ritirate, ripensamenti e indecisioni, oscillazioni e slittamenti, perché la ritengo utile per lasciarsi alle spalle l’esperienza del socialismo reale e ogni nostalgia, assieme alla facile liquidazione del comunismo marxista e della sua storia in nome di fantomatiche “terze vie” o assurdi ritorni al socialismo.

C’è un tema, lo “spontaneismo”, cui Althusser accenna senza però mai trattarlo apertamente e che è in rapporto diretto con la trascendenza come formazione ideologica, a cui invece ha dedicato gran parte delle sue analisi. Althusser ha fornito una spiegazione possibile di quale sia il modo di produzione della trascendenza, ma ha tralasciato di spiegare la produzione dello spontaneismo in quanto mito dell’alternativa politica. In quanto prodotto della *coutume*, dell’abitudine, della sedimentazione delle pratiche necessarie alla riproduzione del modo di produzione vigente, lo spontaneismo è l’introiezione immanente dell’effetto di trascendenza, indotto dal funzionamento della macchina produttiva, quale presunta alternativa politica, basata sull’individuo e sulla sua immaginaria naturalità o vitalità, alle costrizioni sociali. Se l’immanenza è il prodotto dell’introiezione del raddoppiamento dell’empirico nel trascendente o nel trascendentale, ciò significa che essa è prodotta nello stesso identico momento ideologico della trascendenza come il suo contrario. Credere che l’immanenza, magari collegata al concetto di vita, abbia una sua autonomia è l’effetto ideologico causato dalla produzione della trascendenza che, a sua volta, è il prodotto dell’ipostatizzazione dell’empirico in un piano immaginario trascendente o trascendentale.

Althusser scrive che «senza organizzazioni la lotta di classe resta spontanea, locale, intermittente, alle mercé dei padroni e della polizia» (Althusser, 1966-68: 6). Non m’interessa qui l’idea dello spontaneismo come ostacolo epistemologico, tema che Althusser ha trattato sulla scia di Bachelard, ma quella dello spontaneismo che, in quanto forma dell’immanenza, dovrebbe essere l’alternativa teorica e politica alla trascendenza<sup>17</sup>. Il *problema* potrebbe essere così formulato: se il comunismo è possibile, esso è una forma di organizzazione (economica, politica, sociale ecc.) senza Significante-Padrone e,

dunque, senza teologia politica; ma, allo stesso tempo, proprio perché organizzazione non può essere una forma di spontaneismo o di espressione del desiderio, ossia non può essere una forma tutta immanente o a-teologico politica, perché questa è l'effetto della naturalizzazione della trascendenza. Se nella lotta di classe c'è e ci deve essere un Significante-Padrone, ad esempio il proletariato, nel comunismo esso deve autodistruggersi: il proletariato, scrive Marx, «abolisce [*aufhebt*] le condizioni di esistenza dell'antagonismo di classe, cioè abolisce [*hebt*] le condizioni d'esistenza delle classi in genere, e così anche il proprio dominio in quanto classe» (Engels-Marx 1962: 158)<sup>18</sup>. Quest'abolizione non è *Aufhebung* in nessun senso possibile, nonostante il verbo utilizzato: né sintesi suprema, né superamento e conservazione, né riflessione speculativa sul termine che la produce; essa è invece – dato che Hegel non ha il monopolio del significato delle parole – una *rottura* che disintegra il Significante-Padrone “proletariato” con tutti gli altri. Se ciò non è possibile, allora il comunismo è solo una chimera.

## 6. Organizzazione

L'indicazione di Althusser, bisognosa però di essere ri-presa, aggiornata e sviluppata, esorta a riconsiderare l'atomismo classico, benché «metaforico» (Althusser 2005: 189), di Epicuro e Lucrezio, anche se in tale recupero è avvertibile l'influenza della meccanica quantistica, mediata da Bachelard.

Ciò che mi pare importante mettere in luce della riattivazione di questo paradigma è la questione del vuoto, che Hegel legge come «negativo» (1984<sup>2</sup>: vol. I, 172) sperando di salvarsi dal «famigerato sistema» (1981: vol. I, 331), e che può essere esaminata da due punti di vista, ugualmente significativi:

1) punto di vista antico, *parzialmente* superato dalla fisica recente: gli atomi sono l'indivisibile per definizione e, dunque, non c'è e non ci può essere alcuna differenza *in* essi. L'atomo è la parte di essere/materia che più piccola non c'è: è, dunque, la differenza più piccola possibile dal nulla – è ciò che *si discosta (clinamen?)* di un nulla dal nulla – una differenza che non può accogliere in sé alcuna differenza, perché, se così fosse, non sarebbe la più piccola. L'idea liberale di associare atomo e individuo umano, dunque, è pura mistificazione, sebbene *in-dividuum* sia la traduzione di *a-tomos*. Se l'atomo è, per definizione, privo di differenza interna, indifferenziabile, definirlo “per sé”, come fa Hegel, è un modo per snaturarlo, riportandolo dentro una metafisica che non gli appartiene: se, infatti, l'atomo si dividesse, non sarebbe più atomo; l'atomo c'è quando non è più possibile dividerlo. Se l'atomo è ciò che non è ulteriormente scomponibile, allora il vuoto è per forza esterno a esso e, dunque, non può essere il negativo hegeliano.

2) punto di vista contemporaneo, che riprende la concezione antica «con una modificazione»: gli atomi ormai non possono più essere considerati «piccoli corpi individuali, identificabili» perché «conservano la loro “identità” per sempre. Proprio al contrario, siamo ora costretti ad affermare che i costituenti ultimi della materia non possiedono per nulla un’“identità”. [...] È fuori dubbio che la questione dell’“identità” non ha nella realtà alcun significato»: l’osservazione di una particella «in un certo punto e in un determinato istante [...] deve essere riguardata [...] come un *evento isolato*», perché «anche se si riesce a osservare una particella dello stesso tipo dopo un tempo brevissimo e in un luogo vicinissimo al primo, [...] l’asserzione che si tratti della *medesima* particella che è stata osservata nei due casi non ha un significato preciso, vero» (Schrödinger 1988: 107, 110). La differenza, dunque, che pure qui c’è, non produce identità, contrariamente a quel che pensava Hegel.

Althusser amava ripetere che «a ogni scoperta che fa epoca nelle scienze naturali [l’idealismo e il materialismo] devono cambiare la loro forma» (Engels 1985: 36). La seconda concezione ci fa capire che l’atomo non può mai essere al contempo uno e identico a sé e che, dunque, la relazione  $A = A$  è immaginaria. Se non c’è identità nell’essere, allora l’immanenza nel tradizionale significato post-kantiano, dove indica l’inclusione di tutta la realtà nell’Assoluto o nella Sostanza/Soggetto, è impossibile, perché: 1) esiste qualcosa fuori della cosa stessa, che non è un’eccedenza, perché non ha mai la forma della trascendenza, trattandosi del vuoto<sup>19</sup>; 2) se c’è una differenza nella cosa non è il negativo, perché impedisce l’identità della cosa con se stessa, anziché renderla possibile.

Forse, come suggerisce ancora Schrödinger, sarebbe meglio parlare dell’essere come di una «organizzazione»<sup>20</sup>, che ha tra i suoi effetti la coppia trascendenza/immanenza quale distorsione o effetto ideologico prodotto dall’organizzazione medesima. *L’immanenza non è l’opposto logico e politico della trascendenza e, dunque, non è il piano dell’alternativa materialistica alla trascendenza; al contrario, l’immanenza è un prodotto della trascendenza e della sua introiezione, e siccome ogni trascendenza è ideologica (sia per Marx sia per Althusser), ne segue che l’immanenza è essa stessa interamente ideologica.* Se questo è vero, salta la nozione di individuo, alla quale il registro dell’immanenza è molto legato, sia nella versione liberale sia in quella antagonista e sulla quale Althusser aveva tergiversato. Restano i soggetti, ma senza Soggetto, se non come spettro.

Recuperare l’atomismo, l’“opposto” di cui Marx parlava nel *Poscritto* del 1873 (vedi nota 4), significa tornare all’origine senza origini del marxismo comunista (la tesi di Marx su Democrito ed Epicuro), per riposizionarsi sul terreno della contesa filosofica e politica,

che talvolta riappare, uguale e diversa, nel corso della storia riaprendola. È la modernità, irriducibile a capitalismo e sovranità, della cosiddetta “corrente sotterranea del materialismo dell’incontro”, che si può manifestare in epoche diverse e in sistemi sociali differenti, ma che, in ogni luogo e tempo, è additata come pericolosa, perché prova a edificare un ordine politico e sociale senza fondamento, *partendo da un incontro qualsiasi, che non può mai essere fissato, neanche provvisoriamente, in un Significante-Padrone, perché è aleatorio perfino nella sua ripetizione e, dunque, non fa necessariamente presa.* Con riferimento al Grafo I di Lacan, ciò significa che il «vettore  $\Delta$ » non incrocia necessariamente la catena significante S-S<sup>1</sup> né ogni incontro istituisce un *point de capiton* (Lacan 1974: vol. II, 807; in merito si veda anche Žižek 1989: 101-2). Essendo poi sempre surdeterminato, l’incontro produce una “dominante” aleatoria che si sposta (cfr. Althusser 2001: 50) e non un Significante-Padrone, cosicché la dimensione reale del vuoto e quella vuota del reale non vengono travisate.

La verità non è che la verità cambia, come diceva Nietzsche, ma che essa appare e scompare, esiste qua e là, come stelle nel cielo; ogni verità però non muta: è fissa, eterna, inscalfibile, perché la sua assolutezza è un attributo della sua regionalità, dentro la quale vale universalmente. Non è relativismo né ermeneutica, ma l’idea che il mondo è eternamente fratto, incomponibile in Uno se non in punti particolari, regioni dell’essere ben definite, che, forse, si potrebbero chiamare *singularità*. La tesi del *Parmenide* che m’interessa non è “l’Uno non è” né “l’Uno è”, ma “l’Uno è e non è”. Le verità non sono idee in senso platonico, ma conoscenze che producono una trasformazione del mondo, indipendentemente dalla loro durata: sono *momenti* di pienezza senza ideologia, momenti in cui, *pur non essendoci tutto, non manca nulla*, perché in essi l’immaginario si realizza senza allucinazioni, come «veri sospiri appena accennati eppur più che completi» (Zanzotto 2011: 520). Non si tratta, dunque, di dire che tutto è ideologia o che la mancanza è ineliminabile, e nemmeno che tutto è gioia e vitalità (come in fondo tendono a dire Deleuze e Guattari e anche Negri e Hardt col loro vitalismo e la loro apologia del desiderio)<sup>21</sup>, ma fare i conti col *lampeggiare* dell’essere, prodotto dal pensiero, che *emerge* aleatoriamente dal reale vuoto.

## <sup>1</sup>Notes

Desidero ringraziare Andrea Bardin, Luca Basso e Maurizio Ricciardi per le osservazioni e i consigli. Ovviamente, la responsabilità di quanto scritto è mia

<sup>2</sup>

Le traduzioni dei testi citati in edizione non italiana sono sempre mie.

<sup>3</sup>

Non so se qualcuno ha mai notato l'ironia contenuta in questo "civettare", che mi pare rimandi direttamente alla nottola di Minerva hegeliana, ma in ogni caso esso indica una forma di adulazione, di lusinga che si traduce in un adescamento.

<sup>4</sup>

«Il processo di produzione capitalistico, considerato nella sua continuità, o come riproduzione, non produce dunque solo merce né solo plusvalore; esso produce ed eternizza [*éternise*] il rapporto sociale tra capitalista e salariato» (Marx 1875: livre I, chap. XXIII, *Reproduction simple*).

<sup>5</sup>

Sulla storia e il differenziale, si veda Balibar 1994: 106-8.

<sup>6</sup>

Ecco perché è pertinente l'accusa di finalismo a Hegel e Lacan, che costruisce una «filosofia [...] del destino» quando conclude il suo seminario sulla lettera rubata di Poe dicendo che «una lettera arriva sempre a destinazione», di contro alla tesi materialistica secondo la quale «accade che una lettera non arrivi a destinazione» (cfr. Althusser 1994b: 184-6).

<sup>7</sup>

Žižek, infatti, afferma che «ciò che manca oggi è [...] un legame privilegiato dell'Idea con un momento storico singolare (nello stesso modo in cui, nel cristianesimo, tutto l'eterno edificio divino testimonia e s'identifica con l'evento contingente della nascita e della morte di Cristo)» (Žižek 2010: 160). Ciò che manca, dunque, è un'incarnazione. Una "teologia politica" (rivalutata apertamente in Žižek 2011: 127-99) che svela l'arcano: il comunismo è un cristo redentore che punta la pistola alla tempia del capitale rinfacciandogli di essersi spacciato per salvatore senza esserlo. Con questo assetto, logico e politico, però, lo sparo crea solo una nuova soteriologia, anziché abolirla.

<sup>8</sup>

Per cosa sia nell'Ottocento, in relazione con i concetti di progresso e di rivoluzione, diversamente da ciò che sarà nel secondo Novecento, cfr. Koselleck 1986.

<sup>9</sup>

Il testo di Laclau-Mouffe (2011), da cui convenzionalmente si fa iniziare il cosiddetto post-marxismo, è di riferimento per Žižek (cfr. 1989); in esso si dice, tra l'altro, che «la teoria lacaniana fornisce strumenti decisivi» per questa prospettiva, come, ad esempio, «la categoria di *point de capiton* o di significante-padrone» (2011: 26).

<sup>10</sup>

Per alcune notazioni sulla concezione del comunismo in Badiou e in Žižek rinvio a Raimondi 2012.

<sup>11</sup>

I soggetti collettivi, ad esempio, non sono soggetti individuali: serve dunque un «pensiero del collettivo» come suggerisce Ípola 2012: 114-7.

<sup>12</sup>

Quest'affermazione implica una diversa concezione del vuoto rispetto a quella formulata in Badiou 1995: 58-65; una concezione atomistica, di cui dirò qualcosa più oltre, ma che non posso qui sviluppare compiutamente e che ha il compito di chiarire i rapporti tra essere e reale che, a mio avviso, non coincidono se il reale è vuoto.

<sup>13</sup>

"Beanza" non significa nulla; il termine, di derivazione medica, con specifico riferimento ai vasi sanguigni, significa "aperto", "spalancato".

<sup>14</sup>

È ciò che Althusser chiama «fusione», ossia un «lungo incontro», un incontro contingente che dura, che fa presa, anche se la "congiuntura" resta *precaria* (cfr. Althusser, *Lettera a M. A.*, 15 marzo 1969, in Macciocchi 1969: 344-5).

<sup>15</sup>

Žižek conferma: «oltre i fenomeni non c'è nulla [*nothing*], se non il nulla stesso, "nulla" che è il soggetto» (1989: 195).

<sup>16</sup>



Se non si è ossessionati dal Sistema, si potrebbe rispondere «tanto peggio [...] ci sono così tante cose da fare» (Deleuze 2007: 280). La storia della filosofia è una lunga sequenza di *deviazioni* o *fraintendimenti produttivi*: lo 'spirito' procede per vie molto più imprevedibili di quelle prospettate dalla *reductio ad negativum* hegeliana.

17

Un'esemplificazione di quest'atteggiamento si trova in Gramsci, sul quale si veda la puntuale ricostruzione di Frosini 2004. Il luogo dove Althusser affronta più direttamente il tema, anche se in modo insufficiente, è la *Lettera a M. A.*, 15 marzo 1969, in Macciocchi 1969: 338-61.

18

Si veda poi la precisazione contenuta in Marx 1968: 45, dove si dice che «con l'abolizione [*Abschaffung*] delle differenze di classe, scompaiono [*verschwindet*] da sé tutte le disuguaglianze sociali e politiche che ne derivano».

19

“Vuoto”, a questo punto, è un termine inadeguato che ho usato per riprendere la terminologia althusseriana e metterne in luce i limiti. Sulla scorta delle ricerche fisiche più recenti è necessaria una ricodificazione del termine (cfr. Close 2011). Lo stesso, a mio modo di vedere, vale per il “reale”.

20

«Ciò che è permanente [...] di un atomo [...], nonostante la sua mancanza di individualità, [...] è la [sua] organizzazione» (cfr. Schrödinger 1988: 111-2).

21

Per alcune osservazioni sulle posizioni di Negri e Hardt, mi permetto di rinviare a Raimondi 2011b: 101-17.

## Bibliografia

AA.VV. (2012), *L'ombra di Hegel. Althusser, Deleuze, Lacan e Badiou a confronto con la dialettica* (a c. di G. Rametta), Monza: Polimetrica.

Althusser, L. (1966-68), *Dossier “Éléments de matérialisme dialectique”*, inedito, archivio Imec, ALT2. A10-04.16.

- (1986), *Thèses de juin*, inedito, archivio Imec, ALT2. A29-06.04.

- (1994a), *Écrits philosophiques et politiques*, Paris: Stock/Imec, 2 voll.

- (1994b), *Scritti sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, Milano: Cortina Ed.

- (1998), *Solitude de Machiavel*, Paris: Puf.

- (2000), *Sul materialismo aleatorio*, Milano: Unicopli.

- (2001), *Sulla filosofia*, Milano: Unicopli.

- (2004), *Marx nei suoi limiti*, Milano: Mimesis.

- (2005), *Du matérialisme aléatoire*, “Multitudes”, 21, été, pp. 179-94.

Badiou, A. (1982), *Théorie du sujet*, Paris: Seuil.

- (1995), *L'essere e l'evento*, Genova: Il melangolo.

Balibar, E. (1994), *La filosofia di Marx*, Roma: Manifestolibri.

Bardin, A. (2010), *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e*

*sistemi sociali*, Valdagno: Fuoriregistro.

Close, F. (2011), *Nulla*, Torino: Codice.

Deleuze, G. (2007), *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Torino: Einaudi.

Engels, F. (1985), *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Roma: Ed. Riuniti.

Engels, F., Marx K. (1962), *Manifesto del partito comunista*, Torino: Einaudi.

- (1969<sup>2</sup>), *La sacra famiglia*, Roma: Ed. Riuniti.

- (1993<sup>9</sup>), *L'ideologia tedesca*, Roma: Ed. Riuniti.

Freud, S. (1978), *La negazione*, in *Opere*, Torino: Bollati Boringhieri, vol. 10, pp. 193-201.

Frosini, F. (2004), *L'immanenza nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, "Isonomia", pp. 1-36.

Hegel, G.W.F. (1981), *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze: La Nuova Italia, 3 voll.

- (1984<sup>2</sup>), *Scienza della logica*, Roma-Bari: Laterza, 2 voll.

Illetterati, L., Giuspoli, P., Mendola, G. (2010), *Hegel*, Roma: Carocci.

Ípola, E. de (2012), *Althusser, l'adieu infini*, Paris: Puf.

Koselleck, R. (1986), *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova: Marietti.

Lacan, J. (1974), *Scritti*, Torino: Einaudi, 2 voll.

- (2005), *Il simbolico, l'immaginario e il reale*, in *Dei Nomi-del-Padre* seguito da *Il trionfo della religione*, Torino: Einaudi, pp. 5-32.

Laclau, E., Mouffe, C. (2011), *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, Genova: Il melangolo.

Lucrezio, (2000<sup>10</sup>), *De rerum natura*, Milano: Rizzoli (testo a fronte).

Macciocchi, M. A. (1969), *Lettere dall'interno del P.C.I. a Louis Althusser*, Milano: Feltrinelli.

Marx, K. (1875), *Le Capital*, <http://www.marxist.org/francais/marx/works/1867/Capital-I>.

- (1968), *Critica del programma di Gotha*, Roma: Samonà & Savelli.

- (1989<sup>5</sup>), *Il capitale*, Roma: Ed. Riuniti, 3 voll.

Raimondi, F. (2011a), *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo*

*radicale di Louis Althusser*, Verona: Ombre corte.

- (2011b), *Ipotesi sul comunismo. Note per una discussione / 1*, "Scienza & Politica", 45, pp. 101-17.

- (2012), *Ipotesi sul comunismo. Note per una discussione / 2*, "Scienza & Politica", 46, di prossima pubblicazione.

Schrödinger, E. (1988), *Che cos'è la vita. Scienza e umanesimo*, Firenze: Sansoni.

Zanzotto, A. (2011), *Tutte le poesie*, Milano: Mondadori.

Žižek, S. (1989), *The Sublime Object of Ideology*, London-New York: Verso.

- (2007), *Badiou – Notes from ongoing debate*, "International Journal of Žižek Studies", 1, 2, pp. 1-15.

- (2010), *Dalla tragedia alla farsa. Ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, Milano: Ponte alle Grazie.

- (2011), *Vivere alla fine dei tempi*, Milano: Ponte alle grazie.

- (2012), *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London-New York: Verso.