

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Due fratelli silenziosi. Althusser, Foucault al bivio dell'ideologia

**Two Silent Brothers.
Althusser and Foucault at the Crossroads of Ideology**

Diego Melegari

Centro Studi Movimenti di Parma

diego.melegari@libero.it

ABSTRACT

L'articolo si propone di rileggere il rapporto tra Louis Althusser e Michel Foucault sul terreno specifico della nozione di "ideologia". Se la critica foucaultiana si indirizza inizialmente contro la pretesa opposizione tra discorso ideologico e discorso scientifico, essa non sembra attenuarsi negli anni Settanta, nonostante la convergenza tra la "microfisica del potere" di Foucault e l'insistenza althusseriana sul carattere "materiale" dell'ideologia. Per spiegare la permanenza di questo confronto e di questa tensione l'autore mostra come in essi siano in gioco alcuni snodi altamente problematici per l'insieme del pensiero foucaultiano: lo statuto della rappresentazione e della verità, l'esistenza e la temporalità interna del capitalismo e, soprattutto, il rapporto tra critica e politica.

PAROLE CHIAVE: Louis Althusser; Michel Foucault; Ideologia; Capitalismo; Verità.

The article aims to analyze the relationship between Louis Althusser and Michel Foucault on the specific ground of the notion of "Ideology". If Foucault initially critiques the alleged opposition between ideological and scientific discourse, this does not seem to fade in the Seventies, despite the convergence of Foucault's "microphysics of power" with Althusser's insistence on the "material" character of ideology. The author explains the silent confrontation and the steady tension between Foucault and Althusser arguing that they involve highly problematic main areas of the whole Foucault's thought: the status of representation and truth, the inner existence and temporality of capitalism and, in particular, the relationship between criticism and politics.

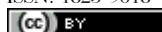
KEYWORDS: Louis Althusser; Michel Foucault; Ideology; Capitalism; Truth.

Il presente saggio costituisce la versione ampliata della relazione tenuta in occasione del seminario *Althusser, Foucault e la crisi del marxismo* (Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna, 28 febbraio 2013).

SCIENZA & POLITICA, vol. XXVI, no. 50, 2014, pp. 137-159

DOI: 10.6092/issn.1825-9618/4372

ISSN: 1825-9618



«Je l'aime vraiment beaucoup Foucault [...] nous sommes des frères silencieux qui communiquons par nos silences»

(Lettera di Louis Althusser a Franca Madonia, 28 febbraio 1966)

Per cogliere pienamente la problematicità del rapporto tra le traiettorie personali e teoriche di Louis Althusser e di Michel Foucault non si può certo ricorrere all'abusata immagine dell'incontro mancato. Sono note, infatti, l'influenza esercitata da Althusser negli anni di formazione di Foucault, le numerose attestazioni di stima reciproca, la vicinanza tra i due anche dopo le drammatiche vicende che stravolsero la vita di Althusser, fino al progetto accarezzato da quest'ultimo di coinvolgere Foucault e padre Stanislas Breton in un lavoro comune, a partire dal rapporto tra amicizia e amore nel cristianesimo¹. Come noto, fin da *Leggere il Capitale* Althusser non aveva esitato a collocare Foucault, insieme a Bachelard, Canguilhem e Cavaillés, tra i suoi «maestri nel leggere le opere del sapere»², a testimonianza del suo interesse per il «laborioso "lavoro del positivo"» reso possibile dalle analisi foucaultiane a partire da *Storia della follia*³. D'altra parte numerose sono le testimonianze, nelle pagine foucaultiane, di un confronto, diretto e indiretto, con Althusser e l'althusserismo, sempre giocato tra il riconoscimento del ruolo storico assunto da un marxismo che (con Althusser, ma anche con Desanti, Koyré e persino Merleau-Ponty) si era proposto «come una teoria generale del carattere scientifico delle scienze»⁴ e l'individuazione in esso di un avvistamento inevitabile, derivato dalla pretesa di opporre, sotto l'egida della scienza, il «marxismo verità», il «marxismo-testo», allo «stalinismo-errore»⁵. Come segnalato dall'*Archeologia del sapere* l'importanza della propo-

¹ Cfr. D. ERIBON, *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris, Fayard, 1994, pp. 313-350.

² L. ALTHUSSER, *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, in L. ALTHUSSER-E. BALIBAR, *Leggere il Capitale* (1965), Milano, Feltrinelli, 1968, p. 74, nota 1.

³ Althusser fu profondamente colpito da *Histoire de la folie*, sulla quale aveva pensato di scrivere un articolo (cfr. L. ALTHUSSER, *Lettres à Franca, 1961-1973*, Paris, Stock/IMEC, 1998, pp. 211, 215, 228), limitandosi poi a dedicarle un seminario all'interno di un ciclo di incontri sullo strutturalismo (note raccolte da Etienne Balibar e depositate nel fondo "Althusser" dell'IMEC, ALT2 A40-02.02; cfr. anche W. MONTAG, *Foucault and the Problematic of Origins: Althusser's Reading of Folie et déraison*, in «Borderlands», feb. 4/2005). Maggiori furono le sue riserve a proposito di *Le parole e le cose* e, in particolare, dell'ultimo «capitolo "profetico" su ciò che stava accadendo nel pensiero contemporaneo», ma anche di suoi passaggi relativi a Marx e di alcune «interviste sconcertanti» concesse da Foucault (lettera a Franca Madonia del 3 agosto 1966, in L. ALTHUSSER, *Lettres à Franca*, p. 698; il riferimento è probabilmente all'intervista *L'homme est-il mort?*, in cui Hegel e Marx erano indicati come «i grandi responsabili dell'umanesimo contemporaneo»; in M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, vol. I, Paris, Gallimard, 1994, p. 541). Per quanto riguarda la «microfisica del potere» Althusser, in un testo del 1978 rimasto inedito, riconosce a Foucault il merito di avere mostrato chiaramente come le ideologie abbiano un corpo e si poggino sui corpi, evitando, però, il problema cruciale dello Stato e dei suoi apparati (cfr. L. ALTHUSSER, *Que faire?* (1978), inedito – archivio IMEC, ALT2, A26-05.06/07).

⁴ Cfr. M. FOUCAULT, *Entretien avec Michel Foucault* (1980), in M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 53. [D'ora in poi i 4 volumi di *Dits et écrits*, tutti pubblicati da Gallimard nel 1994, verranno citati semplicemente con *DeÉ* seguito dal numero del volume e da quello della pagina, *NdR*].

⁵ Cfr. M. FOUCAULT, *La grande colère des faits* (1977), in *DeÉ*, III, p. 278.



sta di Althusser veniva individuata da Foucault nell'analisi delle «scansioni più radicali» nel campo delle conoscenze, quelle in cui una scienza si stacca dall'ideologia rivelando il proprio passato come “ideologico”⁶. Al contempo, però, scienza e ideologia venivano ricollocate nel campo più vasto delle formazioni discorsive e del sapere, come effetti positivi e tra loro non esclusivi di pratiche specifiche⁷. Presto la stessa opposizione tra i due termini sarebbe apparsa a Foucault inscindibile dalla tradizionale teoria della conoscenza, che occorre, invece, rimettere in discussione⁸. D'altra parte, almeno a partire dalla metà degli anni Sessanta, anche la dimensione politica dell'opera di Althusser e dei «suoi coraggiosi compagni»⁹ era al centro dell'attenzione di Foucault, in particolare come tentativo di messa in discussione della tradizionale relazione tra discorso filosofico e politica, in direzione di una maggiore comprensione della produzione propriamente teorica interna alla pratica politica¹⁰. Una “mappatura” completa di questi rimandi e delle loro poste in gioco, una volta che non ci si accontenti della presa d'atto di alcuni comuni avversari contro cui muovevano entrambi i filosofi, travalicherebbe i limiti di questo intervento.

Partiamo, allora, da due progetti interrotti. Althusser tra il '79 e l'80 delinea una ricerca collettiva e interdisciplinare dedicata allo studio dei movimenti popolari, delle loro ideologie e delle teorie ad esse connesse. Così lo descrive Althusser :

«Naturalmente, era inevitabile che si ponesse la questione della costituzione di tali movimenti in *organizzazioni*, in riferimento alla costituzione o alla trasformazione delle ideologie e delle dottrine teoriche: essa vi era insita. [...] Era nostra intenzione lavorare su “casi” molto diversi dal movimento operaio occidentale, l'Islam, la Cina, il cristianesimo, le classi contadine, per arrivare, se possibile, a risultati comparativi»¹¹.

Nel '79 Foucault, durante il corso che prenderà il nome di *Nascita della biopolitica*, annunciò, invece, il progetto di uno studio della governamentalità di partito come origine storica dei fenomeni di solito compresi sotto l'etichetta di “totalitarismo”, mentre nell'83, a Berkeley, propose un gruppo di studio sulla

⁶ M. FOUCAULT, *Archeologia del sapere*, p. 8.

⁷ *Ivi*, p. 243. Su alcuni rimandi ad Althusser negli scritti foucaultiani degli anni Sessanta, in particolare per quanto riguarda il problema se riconoscere o meno nell'opera di Marx una *coupure* nel sapere, sul piano epistemologico o «nella coscienza storica e politica degli uomini» (*Sur les façons d'écrire l'histoire*, 1967, in *DeÉ*, II, p. 587), cfr. A. RYDER, *Foucault and Althusser: Epistemological Differences with Political Effects*, in «Foucault Studies», September 16/2013, pp. 134-153.

⁸ M. FOUCAULT, *De la nature humaine: justice contre pouvoir* (1974), conversazione con N. Chomsky e F. Elders, in *DeÉ*, II, p. 481.

⁹ M. FOUCAULT, *Entretien avec Madeleine Chapsal* (1966), in *DEÉ*, I, p. 516.

¹⁰ Cfr. intervista a Claude Bonnefoy, IMEC, fondo Foucault, FCL 2 A02-01 FCL 2.1. Sull'importanza politica dell'althusserismo, cfr. M. FOUCAULT, *Revenir à l'histoire* (1972), in *DEÉ*, II, p. 272; M. FOUCAULT, *Intervista con R.-P. Droit* (1975), IMEC, fondo Foucault, FCL2 A02-02; M. FOUCAULT, *Foucault parla di Sartre e Lacan* (1981), in «Aut Aut», luglio-settembre 31/2006, p. 84.

¹¹ L. ALTHUSSER, *L'avvenire dura a lungo* (1976-1985), Parma, Guanda, 1992, pp. 258-259.

razionalità politica nel periodo tra le due guerre, il quale, tra le altre cose, avrebbe dovuto studiare il militantismo nei partiti comunisti in termini di “stile di vita”¹². Al di là delle intenzioni degli autori il rapporto a distanza tra questi due sentieri interrotti sembra evidente, così come è significativo che in entrambe le ipotesi, quella condotta alla luce del rapporto ideologia-teoria e quella descritta in termini di governamentalità e stilizzazione, a emergere sia lo snodo dell'organizzazione politica, del partito. Il fatto è che questo rapporto e questa differenza tra progetti coltivati nella “crisi del marxismo” salutata da Althusser¹³ non costituiscono che una tra le diverse trame di un confronto e di una tensione di più lungo periodo, all'interno dei quali la critica foucaultiana alla nozione di “ideologia” riveste un ruolo centrale. Se, come ha notato Warren Montag, il rifiuto foucaultiano di questa nozione avviene inizialmente per la contrapposizione che essa sembra indicare tra il dominio della credenza e dell'opinione e quello della conoscenza scientifica, successivamente, a partire dalla pubblicazione del saggio di Althusser *Ideologia e apparati ideologici di stato* (1970), Foucault mira a smarcarsi dall'idealismo comunque implicito nel termine, per focalizzarsi, invece, sul corpo come luogo di produzione di valore e di assoggettamento. In questo senso Foucault, in particolare con *Sorvegliare e punire*, avrebbe sviluppato alcuni punti già presenti nella strategia spinoziana “del *sive*” adottata da Althusser. Quest'ultima, infatti, si sarebbe concretizzata per il tentativo di erodere dall'interno un quadro concettuale segnato dalle nozioni di “credenza” e di “coscienza” attraverso l'insistenza sull'«esistenza materiale» dell'ideologia, «nei suoi apparati e nelle sue pratiche», con la precisazione “neoristotelica” che «“materia si dice in vari sensi” o piuttosto che esiste in varie modalità, tutte radicate in ultima istanza nella materia “fisica”¹⁴. Foucault avrebbe, dunque, rotto soprattutto con le contraddizioni ancora presenti in questo impianto concettuale, come quella di pensare l'ideologia come *realizzata negli apparati di Stato* (dunque antecedente ad essi) e, al contempo, *esistente unicamente all'interno* di questi stessi apparati¹⁵. Secondo Montag nel libro del '75 Foucault avrebbe coerentizzato lo spinozismo althusseriano, mostrando come solo i corpi possano agire sui corpi, ridefinendo “interiorità”, “coscienza” e “personalità” come effetti e strumenti di una complessa anatomia politica,

¹² M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 158-159; *Foucault in Berkeley*, «History of the Present», 1/February/1985, p. 6.

¹³ Cfr. L. ALTHUSSER, *Finalmente qualcosa di vitale si libera dalla crisi e nella crisi del marxismo* (1977), in AA.VV., *Potere e opposizione nelle società post-rivoluzionarie*, Roma, Alfani, 1978.

¹⁴ L. ALTHUSSER, *Ideologia e apparati ideologici di Stato* (1970), in L. ALTHUSSER, *Freud e Lacan*, Roma, Editori Riuniti, 1976, pp. 102-103.

¹⁵ W. MONTAG, “*The Soul is the Prison of the Body*”, *Althusser and Foucault, 1970-1975*, in «Yale French Studies», 88/1995, pp. 62-63. Le analisi sviluppate in questo articolo sono oggi riprese, con maggiore attenzione per il tema della “rappresentazione” sul quale torneremo, in W. MONTAG, *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*, Durham-London, Duke University Press, 2013.



all'interno della quale l'anima stessa si sarebbe prodotta come «prigione del corpo», e insistendo, infine, sulla consunzionalità di relazioni di potere e campi di conoscenza¹⁶. Ciò avrebbe permesso a Foucault, da un lato, di porre la questione dell'assoggettamento al di fuori dell'opposizione tra “violenza” e “ideologia”¹⁷, dall'altro di recidere le ambiguità ancora presenti nella tesi althusseriana sull'interpellazione ideologica degli individui in quanto soggetti, mostrando come l'individuo non sia solo «l'atomo fittizio di una rappresentazione “ideologica” della società», ma anche «una realtà fabbricata da quella tecnologia specifica del potere che si chiama “la disciplina”», ovvero da un potere produttivo di «campi di oggetti» e «rituali di verità»¹⁸. Come già avvenuto per le indagini archeologiche degli anni Sessanta, anatomia politica e microfisica del potere si fondano, dunque, sul rifiuto di postulare «un elemento negativo» con cui spiegare l'azione delle condizioni politiche ed economiche di esistenza sulla relazione del soggetto alla verità e alla conoscenza¹⁹. Nella fattispecie Foucault, in un'intervista del '77, suggerisce tre ragioni per cui nello scrivere *Sorvegliare e punire* il concetto di ideologia gli era apparso del tutto inservibile:

«La prima è, che lo si voglia o no, essa è sempre in opposizione virtuale con qualcosa che sarebbe la verità. Ora, credo che il problema non sia dividere tra ciò che, in un discorso, rileva della scientificità e della verità e poi ciò che rivelerebbe da altra cosa, ma di vedere storicamente come si producono degli effetti di verità all'interno del discorso che non sono in se stessi né veri né falsi. Secondo inconveniente, è che essa si riferisce, credo necessariamente, a qualcosa come un soggetto. E terzo, l'ideologia è in posizione seconda in rapporto a qualcosa che deve funzionare come infrastruttura o determinazione economica, materiale»²⁰.

Foucault ammette, certo, che esistano «grandi macchine di potere accompagnate dalla produzione di ideologie», «un'ideologia dell'educazione» o «un'ideologia del potere monarchico» o «un'ideologia della democrazia parlamentare», ma «nel punto terminale dei reticoli di potere» occorre cogliere «molto di meno e [...] molto di più»: la coestensività tra esercizio di potere e formazione, organizzazione e messa in circolazione di «un sapere o, piuttosto di apparati di sapere»²¹. Così, nei primi anni Settanta, Foucault non rinuncia

¹⁶ *Ivi*, p. 72.

¹⁷ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire* (1975), Torino, Einaudi, 1993, p. 29. C'è da dire che per Althusser ogni apparato è determinato da un funzionamento duplice, «via prevalente» e «in via secondaria», sia con la repressione che con l'ideologia; cfr. L. ALTHUSSER, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, pp. 82-83.

¹⁸ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, p. 212. Occorre però ricordare che, secondo Althusser, anche se «l'ideologia interpella gli individui in quanto soggetti», essa, essendo «eterna» (cioè «omnistorica»), «ha sempre già interpellato gli individui da soggetti»: «*Gli individui sono sempre-già soggetti*. Gli individui sono dunque “astratti” riguardo ai soggetti che sono sempre-già», L. ALTHUSSER, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, p. 113.

¹⁹ M. FOUCAULT, *La vérité et les formes juridiques* (1974), in *DeÉ*, II, p. 552.

²⁰ *Entretien avec Michel Foucault* (1977), in *DeÉ*, III, p. 148.

²¹ M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France 1976-1977*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 184.

completamente all'utilizzo della nozione di ideologia, di «sistema ideologico»²² e persino di «ideologia della borghesia»²³ o di «ideologia capitalista»²⁴. Una particolare attenzione è poi riservata da Foucault a quell'«ideologia morale» attraverso la quale l'«apparato di Stato borghese di giustizia» avrebbe introdotto tra le masse la contraddizione tra proletariato e plebe non proletarizzata²⁵. Successivamente, e non senza alcuni casi in cui appare utilizzata in un senso più generale, la nozione di «ideologia» verrà mobilitata a proposito del ritorno ad alcuni temi anarchici nei movimenti contro il sistema poliziesco e giudiziario²⁶, dell'«ideologia del riflesso» che avrebbe legato l'azione degli psichiatri di sinistra al «blocco ideologico» emerso in URSS²⁷, dell'opportunità o meno di dotare il movimento antipsichiatrico di uno «strumento ideologico»²⁸, del marxismo stesso come «ideologia di classe» e «strumento di Stato»²⁹, della «tattica ideologica» dello stalinismo adottata dai partiti comunisti occidentali³⁰, dell'«ideologia dei movimenti di liberazione sessuale degli anni Sessanta»³¹ e, infine, di diverse forme di «ideologia del ritorno» a cui si sarebbe dovuta contrapporre la critica genealogica del presente³².

Occorre però segnalare come da questo uso più generico, e se si vuole più tradizionale, della nozione di «ideologia», riservato a grandi momenti di mobilitazione politica e intellettuale, Foucault abbia sempre distinto con cura due aspetti estremamente critici della sua riflessione politica: ciò che aveva potuto osservare nell'avanzare della rivoluzione iraniana, a partire dalla quale, come è noto, propose la nozione problematica di «spiritualità politica»³³, e la sua analisi del liberalismo, da non intendersi né come ideologia né come ideale e nemmeno come forma di rappresentazione sociale, ma come pratica e «modo di fare», orientati e regolati da una «riflessione continua»³⁴.

²² M. FOUCAULT, *Par-delà le bien et le mal* (1971), in *DeÉ*, II, p. 231.

²³ M. FOUCAULT, *Revenir à l'histoire* (1972) e M. FOUCAULT, *Les intellectuels et le pouvoir* (1972), entrambi in *DeÉ*, II, rispettivamente p. 272 e p. 311.

²⁴ M. FOUCAULT, *La prison vue par un philosophe français* (1975), in *DeÉ*, II, p. 726.

²⁵ M. FOUCAULT, *Sur la justice populaire. Débat avec les maos*, in *DeÉ*, II, p. 368; cfr. anche *Interview de Michel Foucault* (1984), in *DeÉ*, IV, pp. 663-664.

²⁶ Cfr. *Entretien avec Michel Foucault* (1977), p. 157.

²⁷ Cfr. M. FOUCAULT, *Enfermement, psychiatrie, prison* (1977), in *DeÉ*, III, pp. 337-338.

²⁸ *Ivi*, pp. 345-348.

²⁹ Cfr. M. FOUCAULT, *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme* (1978), in *DeÉ*, III, p. 601.

³⁰ Cfr. M. FOUCAULT, *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques* (1978), in *DeÉ*, III, p. 626.

³¹ M. FOUCAULT, *De l'amitié comme mode de vie* (1981), in *DeÉ*, IV, p. 166.

³² Cfr. M. FOUCAULT, *Espace, savoir et pouvoir* (1982), in *DeÉ*, IV, p. 280.

³³ L'utilizzo del termine «ideologia» per comprendere la rivoluzione iraniana viene scartato da Foucault in più luoghi; cfr. M. FOUCAULT, *Téhéran: la foi contre le chah* (1978), in *DeÉ*, III, p. 688 e *Le chef mythique de la révolte de l'Iran* (1978), in *DeÉ*, III, p. 715; M. FOUCAULT, *L'esprit d'un monde sans esprit* (1979), in *DeÉ*, III, p. 744 e 746.

³⁴ M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique* (1979), in *DeÉ*, III, p. 819; M. FOUCAULT, *Postface* (à M. PERROT, *L'impossible prison*), in *DeÉ*, IV, p. 36.



In ogni caso, come mostrato dal corso del '79-'80 *Du gouvernement de vivants*, Foucault riteneva di non essere mai venuto meno al netto rifiuto di un'analisi condotta in termini di ideologia. Significativamente in quell'occasione lo fa relativizzando anche il concetto stesso di «teoria», rivendicando lo spostamento continuo delle proprie posizioni e proponendosi, infine, come «teorico negativo», nello stesso senso in cui esistono delle «teologie negative»³⁵. La formulazione che Foucault dà del suo programma «anarcarcheologico» è, allora, quella di una contrapposizione alla serie «categoria universale-posizione umanista-analisi ideologica e programma di riforma» della sequenza «rifiuto degli universali-posizione antiumanista-analisi tecnologica dei meccanismi di potere e, al posto di un programma di riforma, rilancio più lontano di punti di non accettazione»³⁶. Ora, questa formulazione si aggiunge ad altre che, come ha notato Warren Montag, non scalfiscono tanto il concetto althusseriano di ideologia, soprattutto per come esso è qualificato in *Ideologia e apparati ideologici*, quanto ciò che lo stesso filosofo marxista definiva come «rappresentazione ideologica dell'ideologia»³⁷. Per Althusser, infatti, al «dispositivo “concettuale” perfettamente ideologico» per cui un soggetto cosciente riconoscerebbe delle idee alle quali credere e da cui deriverebbe i propri atti, è possibile opporre una lettura per cui, considerato un soggetto, «le sue idee sono i suoi atti materiali inseriti in pratiche materiali regolate da rituali materiali, essi stessi definiti dall'apparato ideologico materiale che produce le idee di questo soggetto»³⁸. Non si tratterebbe, quindi, di contrapporre la materialità del corpo all'illusorietà dell'interiorità soggettiva, ma di ripensare quest'ultima come una continuazione reale della prima, a partire dalla quale si sarebbe costituita³⁹.

Per la verità già nel diverso contesto teorico di *Per Marx* l'ideologia veniva intesa come «tutto reale»⁴⁰, il che in quel contesto significava come «un sistema (che possiede la propria logica e il proprio rigore) di rappresentazioni (immagini, miti, idee o concetti, secondo i casi) dotate di un'esistenza e di una funzione storiche nell'ambito di una data società»⁴¹. L'ideologico, insomma, veniva presentato come qualcosa di unificato da una «problematica [...] non cosciente di sé»⁴², ma anche come componente essenziale di una prima «generalità» sulla

³⁵ M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, Paris, Gallimard/Seuil, 2012, p. 75.

³⁶ *Ivi*, pp. 77-78.

³⁷ L. ALTHUSSER, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, pp. 104-105; cfr. W. MONTAG, *The Soul is the Prison*, p. 64.

³⁸ L. ALTHUSSER, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, p. 106.

³⁹ W. MONTAG, *Althusser and His Contemporaries*, p. 157.

⁴⁰ L. ALTHUSSER, *Per Marx* (1965), Roma, Editori Riuniti, 1968, p. 59.

⁴¹ *Ivi*, p. 207.

⁴² *Ivi*, p. 166.

quale avrebbe potuto lavorare una «generalità II» ad essa eterogenea, non derivabile da un automovimento del concetto dall'in sé al per sé⁴³. Tuttavia, questa formulazione conviveva con l'identificazione dell'ideologia con il «vissuto», il quale a sua volta non era inteso come «il dato di una “realtà” pura»⁴⁴, ma come «l'espressione del rapporto degli uomini con il loro “mondo”, ossia l'unità (sur-determinata) del loro rapporto reale e del loro rapporto immaginario», relazione indicante una volontà, a volte una nostalgia o una speranza, più che una realtà, ma in grado di produrre effetti del tutto reali⁴⁵. L'ideologia era intesa, allora, come «l'elemento e l'atmosfera» indispensabili alle società storiche per la loro stessa respirazione⁴⁶, come «ciò che, in una società, distingue e cementa, che si tratti di distinzioni tecniche o di classe»⁴⁷.

Già in queste formulazioni, spiega efficacemente Fabio Raimondi, l'ideologia si configurava come «falsa coscienza solo in seconda battuta», poiché essa inizialmente indicava soprattutto un sapere non propriamente conosciuto, ma assunto acriticamente come il reale stesso e, dunque, “falso”, in quanto incapace di tematizzare lo statuto del proprio rapporto a quest'ultimo⁴⁸. È proprio in virtù del carattere «vissuto» dell'ideologia che la scienza che rompe con essa non può, pur rendendola intellegibile (mostrandone dunque la “falsità”), discendere da essa in quanto “verità”. Proprio della scienza sarebbe, al contrario, costruire il proprio oggetto su un piano radicalmente diverso, delimitato da un altro ordine di conoscenza⁴⁹. Già nel '65, però, come dimostrato da Raimondi, era chiaro ad Althusser come anche l'ideologia si caratterizzasse più propriamente per un «raddoppiamento della rappresentazione dell'empirico (vissuto) su un *altro* piano, puramente immaginario, ma “eterno”»⁵⁰. In secondo luogo, con il complesso testo *Tre note sulla teoria dei discorsi* (1966), si era giunti ad una ridefinizione nella topica althusseriana (a seguito di uno spostamento dell'istanza dominante dalla scienza alla politica⁵¹) e al conseguente distanziamento da quella lacaniana, dal momento che in esso l'Altro inconscio non appariva più l'origine, ma un effetto della «funzione-soggetto» prodotta dal discorso ideologico e una riarticolazione del suo campo⁵². Se, infine, si accetta l'interpretazione

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ L. ALTHUSSER, *Lettre sur la connaissance de l'art* (1966), in *Écrits philosophiques et politiques*, vol. II, Paris 1997, p. 562; su questo cfr. F. RAIMONDI, *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*, Verona, Ombre Corte, 2011, p. 18.

⁴⁵ L. ALTHUSSER, *Per Marx*, p. 209.

⁴⁶ *Ivi*, p. 207.

⁴⁷ L. ALTHUSSER, *Sur la révolution culturelle* (1966), in «Cahiers marxistes-léninistes», 11/1966, p. 13.

⁴⁸ Cfr. F. RAIMONDI, *Il custode del vuoto*, pp. 18-19.

⁴⁹ Cfr. L. ALTHUSSER, *Per Marx*, p. 60, nota 1.

⁵⁰ F. RAIMONDI, *Il custode del vuoto*, p. 157.

⁵¹ *Ivi*, p. 97.

⁵² Cfr. L. ALTHUSSER, *Tre note sulla teoria dei discorsi* (1966), in L. ALTHUSSER, *Sulla psicoanalisi*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1994, pp. 122-123. Non si tratta, precisa Althusser, «di mostrare la generazione, la filiazione dell'inconscio a partire dall'effetto-soggetto del discorso ideologico», ma



proposta da Montag per cui le critiche sviluppate dall'*Archeologia del sapere* all'identificazione tra ideologia ed esperienza vissuta sarebbero state sostanzialmente accettate da Althusser nella propria autocritica del '74⁵³, rimane da chiedersi cosa abbia condotto Foucault a schiacciare, anche dopo questa "svolta", la lettura althusseriana dell'ideologia sulla coppia conoscitiva verità-errore e, in generale, a rifiutare il concetto di ideologia, se non come espressione di grandi meccanismi politici, non in grado di cogliere la relazione tra potere e soggettività. Dove passava, allora, l'effettivo discrimine, evidentemente ineliminabile nonostante le "autocritiche" del filosofo marxista, tra Althusser e Foucault? Senza potere seguire nel dettaglio né gli sviluppi dell'elaborazione althusseriana sul tema né il complesso di strumenti foucaultiani tesi a disattivare la valenza del concetto di ideologia, proveremo a rispondere segnalando alcuni punti di differenziazione, per poi concentrarci sul problema del modo di produzione capitalistico e sull'ontologia storica che affiora quando i due autori, in proporzioni evidentemente diverse, sono chiamati a confrontarsi con esso.

Secondo una nota definizione althusseriana presente nel materiale raccolto in *Sur la reproduction* «l'ideologia è una "rappresentazione" immaginaria del rapporto immaginario degli individui alle loro condizioni reali di esistenza»⁵⁴. Per quanto scienza e ideologia indichino soprattutto due «posizioni limite» di un «campo di variazioni», esso stesso «momento, in costante trasformazione, di un processo» che si svolge su più livelli e con diverse scansioni⁵⁵, resta comunque il fatto che per Althusser, come nota Raimondi, l'ideologia si caratte-

di pensare l'articolazione della struttura autonoma dell'inconscio sulla struttura dell'ideologico; *ivi*, p. 126.

⁵³ Cfr. W. MONTAG, *The Soul is the Prison of the Body*, p. 71.

⁵⁴ L. ALTHUSSER, *Lo Stato e i suoi apparati Stato*, (1969-1976), Roma, Editori Riuniti, 1997, p. 183. Questa formulazione ha condotto alcuni a pensare che, per Althusser, l'ideologia sarebbe del tutto separata dalle proprie condizioni di esistenza, con il risultato di negare alla "lotta di classe nella teoria" ogni ricaduta reale (cfr. ad esempio I. GARO, *La coupure impossible. L'idéologie en mouvement entre philosophie et politique dans la pensée de Louis Althusser*, in J.-C. BOURDIN (ed), *Althusser: une lecture de Marx*, Paris, Puf, 2008, p. 54). In realtà molti sono i passaggi che testimoniano dello sforzo di Althusser di individuare differenziazioni e smottamenti intraideologici, soprattutto a partire dal duplice statuto della tesi marxista in «forma-teoria» e in «forma-ideologia» (cfr. L. ALTHUSSER, *Il marxismo oggi* (1978), in L. ALTHUSSER, *Quel che deve cambiare nel partito comunista*, Milano, Garzanti, 1978, p. 117-118). In questo senso andrebbero interpretate le riflessioni althusseriane sul «fatto universale» della «sovversione della teoria del processo nella pratica» (cfr. L. ALTHUSSER, *Notes sur la philosophie*, 1967-1968, in L. ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/IMEC, 1997, vol. II, p. 329), sulla distinzione tra "ideologia primaria" e "secondaria" all'interno di uno stesso apparato (cfr. L. ALTHUSSER, *Lo Stato e i suoi apparati*, p. 88), sulla possibilità che partito e sindacato producano un'ideologia specifica in contraddizione con l'ideologia marxista (non, quindi, semplicemente con la sua forma teorica; cfr. L. ALTHUSSER, *Il marxismo oggi*, pp. 122-123), sulla differenza tra ideologia dominante e ideologia interiorizzata dagli individui e, quindi, sul prodursi di un effetto di relativa indeterminazione (cfr. L. ALTHUSSER, *Sulla filosofia*, 1984-1987, lettere a Fernanda Navarro del 7 gennaio 1985 e del 8 aprile 1986, Milano, Unicopli, 1994, p. 109 e p. 114).

⁵⁵ L. ALTHUSSER, *Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste*, in L. ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques*, vol. II, p. 409.

rizza per una «struttura centrata e speculare a raddoppiamento»⁵⁶, che muove proprio dalla rappresentazione dell'empirico. Ciò rende, tra le altre cose, impossibile parlare di “soggetto” dell'inconscio o della scienza⁵⁷.

Si può dire, infatti, che se il soggetto è presente in persona nel discorso ideologico, esso è assente in persona (nessun significante lo designa) in quello scientifico e assente per luogotenenza da quello dell'inconscio (esso è «rappresentato» nella catena dei significanti da un significante che ne tiene il posto)⁵⁸. In questo contesto, dunque, l'articolazione dell'interpellazione ideologica su un inconscio che «funziona a ideologia» (poiché in esso a parlare sarebbe «lo stesso discorso dell'ideologico istituito come *soggetto*»⁵⁹) si mostra compatibile con la definizione di quest'ultima come «un'impresa di convinzione-persuasione»⁶⁰. Ora, secondo Warren Montag sarebbe proprio il tema della “convinzione-persuasione” ad essere del tutto scartato dall'impostazione assunta dal problema dell'ideologia in *Ideologia e apparati ideologici di Stato*⁶¹, a partire dall'apparente tautologia per cui gli apparati ideologici di Stato (al plurale) «funzionano con l'ideologia» (mentre l'apparato repressivo di Stato, al singolare, «funziona con la violenza»)⁶². Montag mostra come, nella combinazione delle due tesi principali avanzate dal testo, quella «negativa» («l'ideologia rappresenta il rapporto immaginario degli individui con le proprie condizioni reali di esistenza») e quella «positiva» («l'ideologia ha un'esistenza materiale»), Althusser pervenga ad un «movimento di dissociazione» in cui i due argomenti si sviluppano in direzioni opposte⁶³.

In effetti, nota efficacemente Montag, le ambiguità si aprono già a livello della tesi positiva: Althusser ne propone effettivamente due versioni, parlando prima dell'ideologia come “rappresentazione” (tra virgolette nel testo) e poi sostituendo il verbo al nome, limitandosi quindi a dire che l'ideologia *rappresenta* il rapporto immaginario degli uomini con le loro condizioni di esistenza⁶⁴. Althusser procede, poi, mostrando come, per comprendere la «causa» della trasposizione ideologica, si debba attribuire carattere “immaginario” non alla rappresentazione in quanto tale (come avveniva nella definizione precedentemente citata da *Sur la reproduction*), ma al rapporto rappresentato⁶⁵. Egli sottolinea,

⁵⁶ Il riferimento è a L. ALTHUSSER, *Tre note sulla teoria dei discorsi*, p. 199.

⁵⁷ F. RAIMONDI, *Il custode del vuoto* p. 93.

⁵⁸ Cfr. L. ALTHUSSER, *Tre note sulla teoria dei discorsi*, p. 118.

⁵⁹ *Ivi*, p. 132.

⁶⁰ *Ivi*, p. 122.

⁶¹ W. MONTAG, *Althusser and His Contemporaries*, p. 143.

⁶² L. ALTHUSSER, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, p. 82; cfr. W. MONTAG, *Althusser and His Contemporaries*, p. 147.

⁶³ *Ivi*, p. 150.

⁶⁴ *Ivi*, p. 148.

⁶⁵ Cfr. L. ALTHUSSER, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, pp. 100-101; cfr. W. MONTAG, *Althusser and His Contemporaries*, p. 147.



infine, come l'ideologia rappresenti non i «rapporti reali che governano l'esistenza degli individui», ma «il rapporto immaginario di questi individui coi rapporti reali nei quali vivono», il che, secondo Montag, condurrebbe dall'interrogativo sulla “causa” dell'ideologia a quello sul *perché* sia «necessariamente immaginaria la rappresentazione data agli individui del loro rapporto (individuale) con i rapporti sociali che governano le loro condizioni di esistenza e la loro vita collettiva e individuale» (da notare come ora l'attributo “immaginario” sia nuovamente affiancato alla rappresentazione)⁶⁶.

Di fronte alla domanda su quale sia la natura di questo “immaginario” interverrebbe, allora, la “tesi positiva” della materialità dell'ideologia. Montag mostra come questa sorta di sviluppo combinato e ineguale delle argomentazioni derivate dalle due tesi sfoci nel non intendere più l'ideologia come un sistema di rappresentazioni separato dal “reale”, ma come qualcosa di immanente a corpi, forze, significanti: «se l'ideologia “rappresenta” le relazioni degli individui al loro mondo, dobbiamo qui intendere “rappresentare” come una trasformazione, un rilavorare e rielaborare, il cui prodotto è reale e materiale come ciò che è trasformato»⁶⁷. Lo stesso tema del riconoscimento, che pure pervade una modalità di funzionamento fondata sull'interpellazione, andrebbe, dunque, pensato non come un atto di coscienza, ma come del tutto «immanente all'azione dei corpi»⁶⁸. Ciononostante non ci sembra che l'attivazione della “tesi positiva” della materialità dell'ideologia, pur allontanando definitivamente la nozione di ideologia dal binomio verità-errore, comporti di per sé un puro assorbimento del tema della “rappresentazione” nei “corpi” e nelle loro “pratiche”. Si tratta, piuttosto, di una sua riformulazione radicale che agisce su entrambi i lati di questa pretesa dicotomia. In effetti, come si esprime ancora Althusser in *Elementi di autocritica*, se le ideologie (al plurale) non debbono essere pensate come «pure illusioni» è anche perché esse costituiscono «dei corpi di rappresentazioni esistenti all'interno di istituzioni e pratiche»⁶⁹. Ciò che ci sembra comunque difficilmente eliminabile nell'economia generale del discorso althusseriano e nel suo uso del termine “rappresentazione”, così come negli spostamenti subiti dall'attributo “immaginario”, è che essi sembrano indicare due esigenze profonde, non riducibili alla sola fatica di abbandonarne il linguaggio tradizionale del marxismo: quella di individuare forme di “raddoppiamento” nell'immanenza stessa delle pratiche sociali e delle posizioni soggettive in esse implicate e quella di comprendere come l'ideologia possa, per così dire, ritrovarsi già

⁶⁶ *Ivi*, p. 102.

⁶⁷ W. MONTAG, *Althusser and His Contemporaries*, p. 155.

⁶⁸ *Ivi*, p. 157.

⁶⁹ L. ALTHUSSER, *Elementi di autocritica* (1972), Milano, Feltrinelli, 1975, p. 48. Corsivo nostro.

da sempre in rapporto con le condizioni reali di esistenza degli individui ed agire, quindi, al loro interno, “*al posto*” (un “posto” definibile solo retroattivamente) della conoscenza teorica di quei rapporti di produzione di cui essa tende a garantire la riproduzione.

Per quanto riguarda Foucault occorre innanzitutto rimandare al significato determinato che il termine «rappresentazione» assume in *Le parole e le cose*, prima di tutto come funzione strutturante il sapere classico, quando ogni reale era significato attraverso rappresentazioni duplicate, tali cioè da rappresentare, oltre al rappresentato, lo stesso rapporto rappresentativo e, dunque, da costituirsi subito in «rappresentazioni della rappresentazione»⁷⁰. Va però sottolineato come, per Foucault, la rappresentazione giochi un ruolo essenziale anche nelle scienze umane, che pure costituiscono un completamento della configurazione epistemica apertasi con l'esplosione del discorso classico della rappresentazione di fronte al pensiero moderno del Medesimo. È attraverso la rappresentazione, infatti, che le scienze umane si costituiscono in una «mobilità trascendentale» che le porta a oggettivare le loro stesse condizioni di possibilità⁷¹ e che le rimanda, in ultima istanza, alla grande soglia moderna dell'Uomo e della Storia. Del resto, anche le successive indagini genealogiche sul sistema penale e carcerario riservano grande importanza ai progetti, sostanzialmente mancati, dei riformatori del XVIII secolo e degli Ideologi per innescare un «gioco di rappresentazioni e di segni circolanti, con discrezione ma con necessità ed evidenza, nello spirito di tutti»⁷². In altra occasione, poi, Foucault parla esplicitamente del diritto come «il modo principale di rappresentazione del potere (e per rappresentazione non bisogna intendere schermo o illusione, ma modo di azione reale)»⁷³. Tuttavia, usato per indicare una faglia archeologica o una componente dei dispositivi di potere, il concetto di “rappresentazione”, probabilmente già a partire dal commento a *Differenza e ripetizione* e a *Logica del senso* di Deleuze⁷⁴ e fino agli scritti degli anni Ottanta, non sembra comunque utile per comprendere i movimenti di desoggettivazione e soggettivazione, a cui apre, invece, la dimensione del “pensiero”. Quest'ultimo, infatti, «è tutt'altra cosa rispetto all'insieme delle rappresentazioni che sottintendono un comportamento», così come non coincide con un «dominio di attitudini che possono determinarlo», il che comporta uno spostamento nel significato stesso della nozione di “problematizzazione”, da «aggiustamento di rappresentazioni» a «lavoro del pensie-

⁷⁰ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose* (1966), Milano Rizzoli, 1996, p. 239.

⁷¹ «Procedono da ciò che è dato alla rappresentazione a ciò che rende la rappresentazione possibile pur essendo ancora rappresentazione»; cfr. *ivi*, pp. 389-390.

⁷² M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, p. 110.

⁷³ M. FOUCAULT, *Pouvoirs et stratégies* (1977), in *DeÉ*, III, p. 424.

⁷⁴ M. FOUCAULT, *Theatrum philosophicum* (1970), in *DeÉ*, II, pp. 88-89.



ro»⁷⁵. Come si vede lo spazio concesso alla rappresentazione dall'ultimo Foucault viene ottenuto proprio smarcandola dalla questione dell'ideologia e, al contempo, distinguendola dall'oggetto specifico del proprio interesse, ovvero la “storia del pensiero”:

«Se è vero che le rappresentazioni sono state troppo spesso interpretate in termini di ideologia (primo errore); che il sapere è stato troppo considerato come un insieme di rappresentazioni (secondo errore), il terzo errore consiste nel dimenticare che le persone pensano, e che i loro comportamenti, le loro attitudini e le loro pratiche sono abitate da un pensiero»⁷⁶.

Ora, se per Althusser la «categoria di soggetto [...] è la categoria costitutiva dell'ideologia» e «ogni ideologia ha per funzione di [...] 'costituire' i soggetti concreti», «individuali, inconfondibili e naturalmente insostituibili»⁷⁷, e se già negli anni Settanta lo stesso Foucault individuava nella nozione classica di «soggetto umano» il presupposto di tutte le analisi condotte nei termini di ideologia⁷⁸, negli anni Ottanta egli arriva ad indicare nel rapporto tra soggetti e “giochi di verità” la ragione stessa e l'obiettivo ultimo delle precedenti analisi sui rapporti tra sapere e potere⁷⁹. Nonostante la convergenza con l'insistenza althusseriana sul carattere materiale dell'ideologia, è dunque evidente come Foucault non fosse interessato ai «montaggi di nozioni-rappresentazioni-immagini all'interno di comportamenti-condotte-attitudini-gesti»⁸⁰, quanto a ciò che arrivava a definire come «principio di irriducibilità del pensiero»: «nessuna esperienza che non sia una maniera di pensare e non possa essere analizzata dal punto di vista di una storia del pensiero»⁸¹. La «politica del vero» proposta da Foucault poteva, così, definirsi proprio in contrasto con l'«economia del non vero» in qualche modo implicita nella nozione di ideologia⁸².

Da questo punto di vista si può dire che Foucault e Althusser rappresentano due modi per pensare le procedure di verità, al di fuori di ogni declinazione fondativa e normativa di “Verità”. Per Althusser quest'ultima non è che la garanzia prodotta dalla filosofia sull'unificazione delle ideologie nell'ideologia dominante⁸³. La sua affermazione è, dunque, «ideologica»: ad esistere è, spinozianamente, solo il «vero»⁸⁴. Ciò non toglie il fatto che la pratica produca «delle

⁷⁵ M. FOUCAULT, *Polémique, politique et problématisations* (1984), in *DeÉ*, IV, p. 597.

⁷⁶ M. FOUCAULT, *Le style de l'histoire* (1984), in *DeÉ*, IV, p. 654.

⁷⁷ L. ALTHUSSER, *Lo Stato e i suoi apparati*, pp. 191-192.

⁷⁸ M. FOUCAULT, *Pouvoir et corps* (1975), in *DeÉ*, II, p. 756.

⁷⁹ M. FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (1984), in *DeÉ*, IV, p. 718.

⁸⁰ L. ALTHUSSER, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* (1967-1974), Milano, Unicopli, 2000, p. 27.

⁸¹ M. FOUCAULT, *Préface à l' "Histoire de la sexualité"* (1984), in *DeÉ*, IV, p. 580.

⁸² M. FOUCAULT, *Non au sexe roi* (1977), in *DeÉ*, III p. 263.

⁸³ L. ALTHUSSER, *Sulla filosofia*, p. 143.

⁸⁴ L. ALTHUSSER, *Machiavelli e noi* (1971-1972), Roma, Manifestolibri, 1999, p. 59, nota 8.

verità o della verità», cioè «dei risultati e delle conoscenze» all'interno del campo delle sue condizioni di esistenza⁸⁵. Lo stesso “materialismo aleatorio” o “dell'incontro”, ultima proposta filosofica di Althusser, può essere detto “vero” proprio perché non assume la prassi stessa come “Verità”, ma indica l'*esterno pratico* della filosofia, la funzione ordinante dell'incontro/scontro di agenti (dunque non ancora soggetti ideologici) nel vuoto⁸⁶. Ci sembra che Foucault, già dai primi anni Settanta, evocando «l'ingenuità di quanti credono di potere sfuggire all'idealismo del discorso filosofico con il ricorso a Spinoza», indicando proprio in quest'ultimo nientemeno che «l'avversario» che avrebbe fuso conoscenza e verità nella nozione di «idea vera» e chiamando, dunque, in causa la radice filosofica più profonda dell'althusserismo, intendesse non solo svincolare verità e conoscenza, ma anche aprirsi una via per mostrare come il riconoscimento del carattere illusorio della verità (la verità non vera) dovesse accompagnarsi alla permanenza di una «verità veridica»⁸⁷ non rapportabile all'essere, nemmeno come sua “conoscenza”, ma al costituirsi stesso del soggetto nelle reti del sapere e del potere.

Le questioni della “rappresentazione” e della “verità” definiscono, dunque, le coordinate di due strategie critiche che non cessano di guardarsi e di comunicare sotterraneamente, ma anche di distanziarsi, come avviene nel Foucault degli ultimi anni Settanta, quando appare ormai «irricevibile [...] ogni distinzione tra ciò che gli uomini sono e fanno da una parte, e le rappresentazioni che forgiavano di se stessi, dall'altra»⁸⁸. Ciò comporta che il pensiero stesso venga definito come «la libertà in rapporto a ciò che si fa, il movimento attraverso il quale ce se ne stacca, lo si costituisce come oggetto e lo si riflette come problema»⁸⁹. È così, infatti, che Foucault può controbattere alle critiche per cui, «essendosi sbarazzato del vecchio concetto di ideologia che permetteva di fare giocare il reale contro le false interpretazioni del reale», egli si sarebbe semplicemente limitato ad una mera riproduzione della realtà⁹⁰. Si tratta, al contrario, di articolare una critica alle «evidenze» che intramano il nostro presente, ovvero, richiamandosi a Merleau-Ponty, «a non consentire mai all'essere del tutto a proprio agio con le proprie evidenze»⁹¹. Critica alle evidenze che, come sottolinea Warren Montag, potrebbe essere del tutto condivisa anche da Althusser⁹², a

⁸⁵ L. ALTHUSSER, *Sulla filosofia*, p. 132.

⁸⁶ F. RAIMONDI, *Il custode del vuoto*, p. 289.

⁸⁷ M. FOUCAULT, *Leçons sur Nietzsche* (1971), in M. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, pp. 207-210.

⁸⁸ I. GARO, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie*, Paris, Demopolis, 2011, p. 147.

⁸⁹ M. FOUCAULT, *Polémique, politique et problématisations* (1984), in *DeÉ*, IV, p. 597.

⁹⁰ M. FOUCAULT, *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques* (1978), in *DeÉ*, III, p. 632.

⁹¹ M. FOUCAULT, *Pour une morale de l'inconfort* (1979), in *DeÉ*, III, p. 787.

⁹² W. MONTAG, *The Soul is the Prison of the Body*, p. 58.



patto di sapere che per il filosofo marxista esse, a partire dall'evidenza del soggetto, non sarebbero che i prodotti più specifici dell'ideologia, dunque effetti simultanei di «riconoscimento» e «misconoscimento»⁹³, cioè del «riconoscimento di un misconoscimento, senza alienazione»⁹⁴.

La divergenza è, ovviamente, qualificante anche dal punto di vista politico. Proviamo, allora, a misurare le conseguenze dei due approcci descritti, uno centrato sulla categoria di “ideologia”, l'altro sul nesso esperienza-giochi di verità, a proposito del posto riservato all'analisi del modo di produzione capitalistico. Dal momento che, per Althusser, l'ideologia è anche interiorizzazione dell'effetto eternizzante prodotto dal ripetersi del funzionamento di una struttura⁹⁵, la conoscenza resa possibile dalla pratica marxista della filosofia consiste principalmente nel rivelare il divenire necessario della contingenza della struttura stessa, ovvero la necessità come forma specifica di una *contingenza che dura*. Il problema della “non originarietà della struttura”, evidente nella ripresa dell'atomismo nel “materialismo aleatorio” proposto dall'ultimo Althusser, era maturato già all'interno della concettualizzazione del modo di produzione in *Per Marx* e in *Leggere il capitale* come analisi sulla presenza delle condizioni di una struttura nella riproduzione del suo funzionamento, nella sua articolazione e nel suo ricombinarsi in configurazioni non derivabili dalla struttura stessa e non sempre compatibili con essa. La chiave epistemologica di questa posizione era ricavata dalla distinzione tra «concreto reale» e «concreto di pensiero», forme tra le quali non poteva esistere adeguazione, ma un processo di trasformazione del reale, nel gioco della sincronicità del sistema e nello sviluppo del discorso teorico⁹⁶. Per Althusser, infatti, il marxismo, contro ogni storicismo, «non definisce la storia come semplice cambiamento e, *a fortiori*, come il cambiamento dei punti di vista su di essa, né, ancora meno, come la somma dei punti di vista su di essa [...] ma [anche] come condizione e mezzo, prodotto da una struttura stabile, della riproduzione di questa struttura stabile»⁹⁷. Ora, anche l'“evenemenzializzazione” foucaultiana⁹⁸, intesa come effetto di una *fiction* storica (così, infatti, Foucault qualifica le proprie opere⁹⁹), mira a ritrovare gli «intrecci di contingenze» che hanno prodotto un'evidenza del nostro presente,

⁹³ Cfr. L. ALTHUSSER, *Lo Stato e i suoi apparati*, p. 201.

⁹⁴ F. RAIMONDI, *Il custode del vuoto*, p. 119.

⁹⁵ Su questo cfr. F. RAIMONDI, *Il custode del vuoto*, p. 88.

⁹⁶ L. ALTHUSSER, *Dal “Capitale” alla filosofia di Marx*, in L. ALTHUSSER, *Leggere il Capitale*, pp. 38-39.

⁹⁷ L. ALTHUSSER, *Que faire?*, pp. 30-34.

⁹⁸ Tra i vari luoghi in cui figura questo concetto, cfr., ad esempio, M. FOUCAULT, *Table ronde du 20 mai 1978*, in *DeÉ*, IV, p. 23.

⁹⁹ M. FOUCAULT, *Foucault étudie la raison d'État* (1980), in *DeÉ*, IV, p. 40.

mostrandone la trasformabilità e, dunque, la possibile politicizzazione¹⁰⁰. Si presti però attenzione ai corsi *Sicurezza, territorio, popolazione e Nascita della biopolitica*, tenuti negli stessi anni in cui Althusser annunciava e affrontava la crisi del “marxismo”. In essi l'autore ammette che “evenemenzializzare” qualcosa come la follia (o la delinquenza o la sessualità) potrebbe effettivamente significare in prima battuta, come del resto gli era stato imputato, dire che essa “non esiste”¹⁰¹, senza però intendere che questo “qualcosa” equivarrebbe ad un nulla, cogliendo, invece, il movimento attraverso il quale esso si sarebbe costituito, ovvero le tecnologie grazie alle quali avrebbe incominciato a prendere parte a «un campo di verità». In questo senso, continua Foucault, si tratta di tenere un atteggiamento opposto sia a quello “fenomenologico” (consistente nel dire «la follia esiste, anche se questo non significa che sia qualcosa»¹⁰²), sia a quello storicista (che presuppone comunque nozioni universali di cui si tratterebbe di seguire le differenti modulazioni, magari per concludere sulla loro inconsistenza di fatto). Occorre, invece, muovere da una «decisione insieme teorica e metodologica», che consiste nell'ipotizzare che queste stesse nozioni non esistano e di fornire una spiegazione storica a partire da questo vuoto, da riempire proprio attraverso l'analisi del loro ruolo in griglie di verità determinate. Spiega Foucault in un passaggio centrale:

«Si tratta, dopotutto, dello stesso problema che mi ero posto a proposito della follia, della malattia, della delinquenza e della sessualità. In nessuno di questi casi si tratta di mostrare in che modo questi oggetti siano stati a lungo nascosti prima di venire finalmente portati alla luce, e neppure di mostrare come essi non siano altro che volgari illusioni o costruzioni ideologiche da dissipare alla [luce] della ragione salita, infine, al suo zenit. Si tratta di mostrare, piuttosto, attraverso quali interferenze tutta una serie di pratiche - a partire dal momento in cui vengono coordinate a un regime di verità - ha potuto far sì che ciò che non esiste (la follia, la malattia, la delinquenza, la sessualità, ecc.) sia diventato comunque qualcosa, qualcosa che tuttavia continua a non esistere [...]. Non si tratta di un'illusione, dal momento che è appunto un insieme di pratiche, e di pratiche reali, ad averlo istituito e ad averlo inciso così imperiosamente nel reale. La posta in gioco di tutte queste indagini sulla follia, sulla malattia, sulla delinquenza, sulla sessualità e su ciò di cui vi sto parlando, consiste nel mostrare in che modo l'accoppiamento serie di pratiche-regime di verità formi un dispositivo di sapere-potere che imprime effettivamente nel reale ciò che non esiste e lo sottomette legittimamente alla distinzione tra vero e falso. Ciò che non esiste come reale, ciò che non esiste come parte di un regime legittimo di vero e di falso, rappresenta il momento, tra le cose di cui mi sto occupando attualmente, che segna la nascita della bipolarità asimmetrica della politica e dell'economia. Politica ed economia non sono cose che esistono, né errori, né illusioni, né ideologie. Si tratta di qualcosa che non esiste e che tuttavia è iscritto nel reale, che appartiene a un regime di verità che separa il vero dal falso»¹⁰³.

¹⁰⁰ Cfr. M. FOUCAULT, *Structuralisme et poststructuralisme* (1983), in *DeÉ*, IV, p. 449; M. FOUCAULT, *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps* (1977), in *DeÉ*, III, p. 236.

¹⁰¹ M. FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (1984), in *DeÉ*, IV, p. 726.

¹⁰² M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 94.

¹⁰³ M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica*, pp. 30-31.



Più che la costruzione di un “concreto di pensiero” avremmo, dunque, l'ipotesi di un qualcosa privo di esistenza che, attraverso le griglie trasformabili del vero e del falso e le pratiche ad esse accoppiate nelle relazioni di sapere-potere, sarebbe stato iscritto nel reale, sdoppiandosi, al contempo, in quei concetti complessivi (“follia”, “malattia”, “delinquenza”... ma anche “politica” ed “economia”!) che, pur rimanendo “inesistenti” agiscono all'interno degli stessi giochi di verità che li hanno iscritti nella realtà. Queste stesse nozioni, infatti, possono riconfigurare l'intero campo di veridicità: l'economia, ad esempio, si costituisce come «punto di inflessione» di tutta la governamentalità, mentre lo Stato, entrando a fare parte di un «prisma pratico-riflessivo» che non coincide con esso, diventa idea regolatrice, principio di intelligibilità e obiettivo strategico della politica¹⁰⁴.

È significativo, allora, che Foucault ponga il problema della contingenza storica dei capitalismi non, come avviene in Althusser, nella forma di articolazione interna tra il concetto di modo di produzione capitalistico, le sue stesse condizioni di riproduzione e il gioco di surdeterminazione tra istanze¹⁰⁵, ma contro la possibilità stessa di individuare una logica del modo di produzione. Si tratta, spiega Foucault, di porre il «problema della sopravvivenza del capitalismo, della possibilità e del campo di possibilità che ancora si apre al capitalismo», al di fuori della pretesa di individuare nella sua storia l'effetto dell'unica «logica economica del capitale e della sua accumulazione», con la risultante che esisterebbe «un solo capitalismo»¹⁰⁶. Continua Foucault:

«Ma se, al contrario, quello che gli economisti chiamano 'il capitale' in realtà non è altro che un processo dipendente da una teoria puramente economica, che tuttavia ha e può avere una realtà storica solo all'interno di un capitalismo a sua volta economico-istituzionale, allora capite bene che il capitalismo storico che conosciamo non può essere semplicemente dedotto come [se fosse] la sola figura possibile e necessaria della logica del capitale. In realtà, abbiamo a che fare storicamente con un capitalismo che possiede una sua singolarità e che però, attraverso questa stessa singolarità, può consentire un certo numero di trasformazioni istituzionali e di conseguenza economiche, e dunque una serie di trasformazioni economico-istituzionali che aprono davanti a esso un campo di possibilità»¹⁰⁷.

Sarebbe, ovviamente, ingiusto ridurre a queste note l'intera riflessione di Foucault sul capitalismo, tesa allo sforzo di indagare «l'adeguarsi dell'accumulazione degli uomini e quella del capitale, l'articolazione della crescita dei gruppi umani con l'espansione delle forze produttive e la ripartizione differen-

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 207.

¹⁰⁵ Su questi vari aspetti, cfr. C. ÖZSELÇUK, *Louis Althusser and the Concept of Economy*, in K. DIEFENBACH - S. R. FARRIS - G. KIRN - P.D. THOMAS (eds), *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, London, Bloomsbury, 2013, pp. 207-223.

¹⁰⁶ M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica*, p. 138.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 139.

ziale del profitto»¹⁰⁸, valorizzando soprattutto i passi del *Capitale* di Marx in cui più esplicitamente vengono tematizzate le condizioni disciplinanti per l'estorsione di plusvalore¹⁰⁹. Tuttavia, la particolare declinazione di questo discorso “istituzionalista” in *Nascita della biopolitica* sembra funzionale, da un lato, ad un complessivo spostamento di problematica dall'analisi del modo di produzione capitalistico a quell’“inesistente” che identifichiamo come “economia” (a sua volta costituito in griglia di intelligibilità della governamentalità liberale), dall'altro, pur convergendo con l'attenzione riservata dall'ultimo Althusser alle condizioni eterogenee e non necessarie del capitalismo¹¹⁰, a distanziare il suo “campo di possibilità” dal problema specifico della sua “riproduzione”. Si potrebbe dire, quindi, che, il rapporto fondamentale tra “inizio” e “durata”, per come concettualizzato da Althusser soprattutto a partire da Machiavelli¹¹¹, viene assunto da Foucault, per quanto riguarda il rapporto di capitale, solo nella forma di un ventaglio di sempre nuovi inizi e, ovviamente, di sempre nuove possibilità di resistenza. In questo senso, se, come scrive Pierre Macherey, il rifiuto foucaultiano di attribuire alle rappresentazioni ideologiche una funzione di mediazione nell'assoggettamento del lavoro salariato rende comprensibile come «il capitalismo ha in qualche modo annegato l'ideologia nell'economia», attraverso procedure di un potere che «si esercita e produce i suoi effetti direttamente sugli aspetti della vita di cui si è impossessato e che cerca di ricreare *ab initio*»¹¹², il tema della riproduzione allargata del capitale non può che essere eluso o, meglio, essere rimandato costantemente alla riattivazione delle sue condizioni (disciplinari e biopolitiche) iniziali. Così, almeno in *Nascita della biopolitica*, la questione della tenuta del capitalismo è rimandata ad un complesso di variazioni istituzionali (e in questo senso anche economiche), mentre l'elemento dell'invarianza acquisisce uno statuto solo all'interno della “teoria economica”, la quale peraltro può esistere solo nel concreto storico del campo di possibilità istituzionali così definite (l'inesistente “economico” operante nel reale). Tra l'economia concreta della molteplicità e delle variazioni istituzionali e la teoria economica in cui acquista senso la nozione di “capitale” non vi è alcun movimento interno al modo di produzione come “concreto di pensiero”, ma solo l’“economia” stessa, assunta questa volta come operatore di verità, griglia di veridizione interna ad una determinata razionalità governamentale. In-

¹⁰⁸ M. FOUCAULT, *La volontà di sapere* (1978), Milano, Feltrinelli, 1978, p. 125.

¹⁰⁹ Cfr. M. FOUCAULT, *Les mailles du pouvoir* (1976), in *DeÉ*, IV, p. 186; sui riferimenti testuali al *Capitale*, cfr. R. M. LEONELLI, *L'arma del sapere. Storia e potere tra Foucault e Marx*, in R. M. LEONELLI (ed), *Foucault-Marx. Paralleli e paradossi*, Roma, Bulzoni, 2010, pp. 124-125; P. MACHEREY, *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, Verona, Ombre corte, 2013, p. 12.

¹¹⁰ Cfr. L. ALTHUSSER, *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*, in L. ALTHUSSER, *Sul materialismo aleatorio*, Milano, Unicopli, 2000, pp. 106-111.

¹¹¹ Cfr. L. ALTHUSSER, *Machiavelli e noi*, p. 109; F. RAIMONDI, *Il custode del vuoto*, pp. 226-304, in particolare pp. 272-281.

¹¹² P. MACHEREY, *Il soggetto produttivo*, pp. 57-58.



sieme all'ideologia viene, dunque, erosa la specificità della problematica della riproduzione, secondo una forzatura simile a quella che, secondo Althusser, avrebbe operato lo stesso Marx quando avrebbe confuso «la produzione del proletariato con la sua riproduzione allargata»¹¹³.

Il problema è, dunque, ontologico e politico. Per entrambi gli autori, infatti, l'ontologia è una “filosofia seconda”¹¹⁴. Per Althusser ciò che si sedimenta in essere è sempre frutto di una congiunzione a partire da un incontro nel vuoto. La tendenza è, infatti, fin dall'origine una biforcazione¹¹⁵. Per Foucault, invece, sono, le ontologie stesse dei discorsi a dovere essere “evenemenzializzate” all'interno di una “storia del pensiero” intesa come «storia di invenzioni singolari», ovvero come «una storia delle ontologie che sarebbe riportata ad un principio di libertà, in cui la libertà è definita non come un diritto ad essere, ma come una capacità di fare»¹¹⁶.

Resta il problema di come si possa intervenire nella congiuntura, restituendo all'esistente, seppur momentaneamente, la propria contingenza, nella forma specifica della trasformabilità attraverso la lotta politica. Certo, alla radice della differenza tra i due autori permane il problema se questa operazione possa essere nominata come “rivoluzione”, comunque si intenda questo termine. In ogni caso per entrambi essa si rivela impensabile al di fuori di un rapporto radicale con il presente. Per Althusser, infatti, il marxismo è una teoria “finita”¹¹⁷ essenzialmente perché tutta immersa nell'attualità e aperta a tendenze contraddittorie, a posizionamenti diversificati sul piano della teoria e dell'ideologia. Si tratta, allora, secondo la bella espressione di Raimondi, di “custodire il vuoto” prodotto dalle conoscenze scientifiche e di intervenirevi politicamente, sapendo sia che esso non è mai assoluto, ma sempre specificato dalla situazione in cui si apre come interstizio, sia che una rioccupazione ideologica differente è possibile solo nella misura in cui un vuoto determinato diventa luogo e posta in gioco di una lotta. A questo proposito Raimondi nota come l'insistenza sull'accumulazione delle contraddizioni nel leniniano “anello debole della catena”¹¹⁸ lasci progressivamente il posto, nella riflessione di Althusser, al tema della produzione di vuoto e del cedimento della struttura (un tema che, tra le altre cose, dovrebbe permettere di cogliere le diverse accezioni della trascurata nozione di

¹¹³ L. ALTHUSSER, *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*, p. 111.

¹¹⁴ F. RAIMONDI, *Il custode del vuoto*, p. 286.

¹¹⁵ L. ALTHUSSER, *Thèses de Juin* (1986), archivio IMEC, ALT2, A29-06.04, cit. in F. RAIMONDI, *Il custode del vuoto*, p. 285.

¹¹⁶ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Gallimard-Seuil, 2008, pp. 285-286.

¹¹⁷ L. ALTHUSSER, *Il marxismo come teoria finita*, in AA.VV., *Discutere lo Stato*, Bari, De Donato, 1978, pp. 7-21.

¹¹⁸ Per una critica foucaultiana su questo tema, cfr. M. FOUCAULT, *Pouvoirs et stratégies* (1977), p. 426.

sottodeterminazione¹¹⁹). È necessario, insomma, assumere radicalmente la lezione di Machiavelli e porsi nel posto dell'«impossibile inesistente»¹²⁰: non contare su niente, imparando a leggere, come il “Principe nuovo”, il vuoto di una situazione come occasione di intervento. Nell'assenza di centro prodotta dalla mondializzazione e dalla mancanza di un modello politico internazionale pensare il cambiamento politico significa prima di tutto pensare la porosità di ogni situazione, dal momento che non esiste più un intero definibile, ma solo articolazioni di vuoto e di elementi non determinati da alcuna teleologia¹²¹. In *L'unica tradizione materialista* Althusser arriva effettivamente a dire che la mancanza di un “centro strategico” deve condurre alla conclusione che «Machiavelli non ci serve assolutamente più a niente». È però significativo che, a detta del filosofo marxista, ciò renda ancora più necessario «un autentico eroismo, quello di Machiavelli, che su questo punto è insuperabile e sempre attuale e moderno», proprio per pensare la condizione in cui viviamo oggi «sotto un prodigioso strato di ideologia inconsistente e contraddittoria (pure contraddittoria!)»¹²².

La mancanza di un centro non implica, insomma, che tutto sia equivalente, proprio perché il peso e la contraddittorietà dell'ideologia impongono comunque di pensare e di agire nello spazio vuoto della battaglia presente, con una teoria che «interviene solo a condizione d'essere determinata da una serie di “negazioni” che hanno senso solo in funzione del problema politico centrale [...], che è il vuoto politico [...] e la sfida di colmarlo»¹²³. Si può forse dubitare che il termine rivoluzione sia ancora adatto a questo genere di intervento teorico e politico, ma il compito resta quello di «mirare al di là di ciò che esiste, per raggiungere un fine che non esiste, ma deve esistere»¹²⁴. «Il vuoto politico – scrive Althusser – non è altro che un'immensa aspirazione all'essere politico»¹²⁵.

Ora, anche la diagnosi del presente proposta da Foucault è lontana da un relativismo politico indifferenziato, poiché la tematizzazione di noi stessi in quanto esseri storici coincide con la messa in campo di indagini precise sui «limiti attuali del necessario», ovvero su ciò che non appare più indispensabile alla nostra costituzione di soggetti. A questo compito negativo, di «critica di ciò che noi siamo, pensiamo e facciamo», in cui alcune necessità mostrano la loro

¹¹⁹ Cfr. L. ALTHUSSER, *Per Marx*, p. 87 e p. 179; L. ALTHUSSER, *È facile essere marxisti in filosofia?*, p. 149; L. ALTHUSSER, *La crisi del marxismo* (1980), intervista di R. Parascandolo e P. Dorflès, Rai Educational, Roma 1998; lettera a Fernanda Navarro del 7 gennaio 1985, in L. ALTHUSSER, *Sulla filosofia*, p. 109.

¹²⁰ L. ALTHUSSER, *È facile essere marxista in filosofia?*, p. 131.

¹²¹ L. ALTHUSSER, *L'unica tradizione materialista* (1985), in L. ALTHUSSER, *Sul materialismo aleatorio*, pp. 171-172.

¹²² L. ALTHUSSER, *L'unica tradizione materialista*, p. 179.

¹²³ L. ALTHUSSER, *Machiavelli e noi*, p. 81.

¹²⁴ L. ALTHUSSER, *Machiavelli e noi*, p. 121. Ciò significa che nell'instabilità generale delle leggi generate dall'aleatorietà dell'incontro, come sintetizza efficacemente Raimondi, «scompare la teleologia, ma non il principio di ragion sufficiente»; F. RAIMONDI, *Il custode del vuoto*, p. 291.

¹²⁵ L. ALTHUSSER, *Machiavelli e noi*, p. 94.



attuale friabilità, si affianca il contenuto positivo di un'«ontologia storica di noi stessi», condotta secondo il metodo archeologico (dal momento che ciò che siamo, pensiamo e facciamo si presenta nell'articolazione di discorsi colti come «eventi») e secondo un fine genealogico (poiché si tratta di mostrare la contingenza alla base del nostro essere, quindi, la possibilità di essere, fare e pensare diversamente)¹²⁶. È nel chiasma di questi due movimenti che si produrrebbe quello specifico *êthos* filosofico definibile in termini di «ontologia critica» del presente. Si tratta di un «atteggiamento limite», sfuggente «all'alternativa del fuori e del dentro», declinato come «prova storico-pratica dei limiti che possiamo superare, e quindi come lavoro di noi stessi su noi stessi in quanto esseri liberi»¹²⁷. Tocchiamo qui, a nostro parere, una tensione essenziale, che chiama nuovamente in causa il tema dell'ideologia. Nell'«ontologia dell'oggi» foucaultiana, infatti, abbiamo ancora a che fare con il carattere «secondo» dell'ontologia, non, però, in virtù del rimando alla nozione di incontro aleatorio, ma sulla base di un'esperienza del presente e dei suoi margini di differenziazione (l'oggi è la «differenza di differenze» scriveva Foucault già nel '68¹²⁸) che ha raccolto e trasformato il movimento di *déprise* affidato, negli scritti degli anni Sessanta, ad un «evento radicale» nell'esperienza fondamentale di una cultura¹²⁹.

Se anche l'ultimo Foucault, lungi dal pensare l'etica come abbandono della politica, recupera la pratica filosofica come «gioco circolare della lotta e della verità»¹³⁰, occorre però chiedersi quale tipo di pensabilità della politica venga effettivamente resa possibile dalla prospettiva foucaultiana. Se torniamo a *Nascita della biopolitica* abbiamo una prima risposta: «Che cos'è in fondo la politica se non il gioco di queste diverse arti di governo, con i loro criteri diversi, e al tempo stesso il dibattito che esse suscitano? È qui mi sembra, che nasce la politica». Ma il manoscritto inedito continua:

«L'analisi della governamentalità come generalità singolare implica che tutto è politico. Si è soliti dare due significati a questa espressione:

Il politico è definito dalla sfera di intervento dello stato. Dire che tutto è politico equivale a dire che lo stato è ovunque, direttamente o indirettamente.

Il politico è definito dall'onnipresenza di una lotta tra due avversari. Quest'altra definizione è di K. Schmitt [così nel manoscritto]. La teoria del compagno politico.

Insomma due formulazioni: tutto è politico perché è nella natura delle cose; tutto è politico perché esistono degli avversari. Si tratta invece di dire niente è politico, tutto è politicizzabile, tutto può diventare politico. La politica non è niente di più e niente

¹²⁶ M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, p. 574.

¹²⁷ *Ivi*, pp. 574-575.

¹²⁸ M. FOUCAULT, *Ariane s'est pendue* (1968), in *DeÉ*, I, p. 770.

¹²⁹ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, pp. 235-236.

¹³⁰ M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*, p. 15.

di meno di ciò che nasce con la resistenza alla governamentalità, la prima sollevazione, il primo fronteggiarsi»¹³¹.

Ora, crediamo che Althusser potesse trovarsi d'accordo nel dire che tutto è politicizzabile, nella misura in cui può sempre mutare la dominante aleatoria di una congiuntura e, come si esprime negli ultimi scritti, siamo destinati a trovarci di fronte allo «spostamento della materialità sempre determinante»¹³². Tuttavia, l'abbandono foucaultiano del terreno della lotta contro l'ideologia e nell'ideologia ai suoi occhi avrebbe probabilmente significato (tanto più nel contesto attuale della «totale spoliticizzazione di massa [...] con la caratteristica che la politica è solo l'illusione della politica, la sua ideologia»¹³³) pensare la politica e la stessa politicità della filosofia nella forma esclusiva della «critica». Ciò non significa, ovviamente, negare la valenza politica dei «libri-strumenti», dei «libri-bombe», di Foucault¹³⁴, né delle sue numerose prese di posizione pubbliche, a partire ovviamente dall'esperienza del *Groupe d'information sur les prisons*. In questo senso, come ha riconosciuto Isabelle Garo, non certo accondiscendente con le posizioni di Foucault rispetto alla politica e al marxismo, «se si chiama 'politica' il legame permanente tra un'opera teorica e delle poste in gioco allo stesso tempo personali e collettive viste come determinanti, allora Foucault è senza dubbio il più politico degli autori del momento»¹³⁵. Non si tratta nemmeno di ribadire, alla fine del tortuoso percorso qui proposto, la banalità per cui la differenza tra Althusser e Foucault potrebbe riassumersi del tutto nel sofferto tentativo di rinnovamento del marxismo del primo e nel radicale abbandono di esso da parte del secondo. Ciò che di questa «evidenza» va però tenuto saldo è, piuttosto, relativo al valore che il concetto di «ideologia», al di là della sua estensione teorica, può rivestire in quanto «concetto pratico»¹³⁶, ovvero come indicatore dell'ineludibile punto di incrocio tra una diagnosi materialista del presente e l'esigenza, troppo spesso rimossa, per ogni «innovazione politica» di tematizzare non solo le condizioni del suo inizio, ma anche quelle, altrettanto contingenti, di una «durata da formare», «una permanenza da stabilire»¹³⁷. Alla stessa domanda che si pone Foucault, «che cos'è la politica?», Althusser, in un'intervista del 1980, risponde, dopo una risata, «è agire per la libertà e l'uguaglianza», «è essere coscienti del rapporto reale che esiste tra gli uomini che hanno delle idee sulla politica e gli altri»¹³⁸. È forse poco, ma po-

¹³¹ Manoscritto inserito tra le lezioni del 21 febbraio e del 7 marzo 1979 di *Nascita della biopolitica* e citato nella nota dei curatori a *Sicurezza, territorio, popolazione*, p. 291.

¹³² L. ALTHUSSER, *Thèses de Juin*, p. 5; citato in F. RAIMONDI, *Il custode del vuoto*, p. 204.

¹³³ L. ALTHUSSER, *L'unica tradizione materialista*, pp. 174-175.

¹³⁴ Cfr. M. FOUCAULT - R.-P. DROIT, *Michel Foucault. Entretiens (1975)*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 136; M. FOUCAULT, *Dialogue sur le pouvoir (1978)*, in *DeÉ*, III, p. 476.

¹³⁵ I. GARO, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*, p. 83.

¹³⁶ L. ALTHUSSER, *Per Marx*, p. 219.

¹³⁷ L. ALTHUSSER, *Machiavelli e noi*, p. 73.

¹³⁸ L. ALTHUSSER, *La crisi del marxismo (1980)*, intervista di R. Parascandolo e P. Dorflès.



trebbe costituire un presupposto materialista non scontato, per quanto non sembri potere fare a meno di riferirsi a “idee” (e a ideologie) per essere formulato, sapere che da questo rapporto si è chiamati, comunque, a ripartire.