

February 2010

## Escatologia à la cantonade. Althusser oltre Derrida

Vittorio Morfino

Follow this and additional works at: <http://scholar.oxy.edu/decalages>

---

### Recommended Citation

Morfino, Vittorio (2014) "Escatologia à la cantonade. Althusser oltre Derrida," *Décalages*: Vol. 1: Iss. 1.  
Available at: <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/6>

This Article is brought to you for free and open access by OxyScholar. It has been accepted for inclusion in *Décalages* by an authorized administrator of OxyScholar. For more information, please contact [cdla@oxy.edu](mailto:cdla@oxy.edu).

## *Escatologia à la cantonade. Althusser oltre Derrida*

Vittorio Morfino

La lettura di *Spettri di Marx* sollecita nello studioso di Marx una reazione che Derrida in «Marx and Sons», riprendendo la Spivak, ha definito *proprietary*<sup>1</sup>. Sfoderare le armi della filologia marxiana per mostrare come in realtà Derrida costruisca la sua affascinante lettura su un numero di pagine del testo di Marx estremamente esiguo e senza alcuna contestualizzazione: alcune pagine della parte dell'*Ideologia tedesca* dedicata a confutare l'*Unico* di Stirner, la pagina iniziale del *Manifesto*, le pagine introduttive del *18 Brumaio*, qualche pagina dei *Contributi a per la critica dell'economia politica*, poche pagine di un paragrafo sia pur celebre del *Capitale*. Tuttavia la reazione «proprietary», o «proprietary», secondo il suggerimento di Derrida, si sottrae di fatto al fascino di una sfida teorica. Accusare Derrida di *ignoratio elenchi* o discutere l'interpretazione delle poche pagine marxiane con acribia filologica significherebbe, in un certo senso, marcare i confini di un campo disciplinare sorvegliando gli sconfinamenti. Più interessante e produttivo, invece, accettare la sfida di Derrida sul terreno della teoria, e provare a confrontare il suo Marx *sub specie theatri* con quello presentato da Althusser esattamente trent'anni prima in un articolo dal titolo «Il Piccolo, Bertolazzi e Brecht». Naturalmente nel presentare un confronto tra l'interpretazione di Derrida ed un reperto fossile degli anni Sessanta, Louis Althusser, e proprio ad un convegno derridiano, deve aver avuto una sua parte un po' di quella stessa «adolescent perversity»<sup>2</sup> che Terry Eagleton ha rimproverato a Derrida a proposito di *Spettri di Marx* facendolo sorridere.

### *1. La disgiunzione della temporalità nell'Amleto di Derrida*

“The time is out of joint”<sup>3</sup>. Il tempo è fuori dai cardini: è capovolto; il mondo è sottosopra. In *Spectres de Marx* il lettore si trova di fronte a una sorprendente e geniale operazione filosofica che consiste nel ricercare la vitalità della tradizione marxista, ciò che non si può né si deve cancellare

<sup>1</sup> J. Derrida, *Marx & Sons*, in *Ghostlier Demarcations*, Introduced by M. Sprinker, London – New York, Verso, 1999, p. 222.

<sup>2</sup> Ivi, p. 228.

<sup>3</sup> W. Shakespeare, *Hamlet*, I, V, 188, in *The riverside Shakespeare*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1974, p. 1151.

dell'eredità di Marx, nella materialità di un testo teatrale, il più famoso forse della tradizione occidentale, l'*Amleto* di Shakespeare. Si deve leggere Marx a partire da Amleto, attraverso Amleto, nel senso di quella straordinaria espressione che dichiara il tempo *out of joint*.

In 'The time is out of joint' – scrive Derrida –, *Time* è tanto il tempo stesso, la temporalità del tempo, quanto ciò che la temporalità rende possibile (il tempo come storia, i tempi che corrono, il tempo che viviamo, il giorno d'oggi, l'epoca), quanto, per conseguenza, il mondo come va, il nostro mondo d'oggi, il nostro oggi, la stessa attualità [...]. *Time*: è il tempo, ma è anche la storia, ed è il mondo<sup>4</sup>.

"The time is out of joint". L'invenzione letteraria di Shakespeare produce uno scarto rispetto a qualsiasi tentativo di traduzione. Derrida passa in rassegna alcuni tra i più importanti tentativi francesi: la traduzione di Yves Bonnefoy "le temps est hors de ses gonds"; quella di Jean Malaplate "le temps est détraqué"; quella di Jules Derocquigny "le monde est à l'envers"; quella infine di André Gide "cette époque est déshonorée". La traduzione di Gide attiva secondo Derrida un senso fondamentale dell'inglese di Shakespeare, il senso etico-politico dell'espressione, "la decadenza morale o la corruzione della città, lo sregolamento [*dérèglement*] o la perversione dei costumi"<sup>5</sup>. L'espressione dunque deve essere letta su un doppio registro, ontologico ed etico-politico: "E se proprio questo doppio registro condensasse il suo enigma, e potenziasse la sua sovra-potenza, in ciò che dà la sua forza inaudita alla parola di Amleto?"<sup>6</sup>.

"The time is out of joint — O cursed spite. That ever I was born to set it right!"<sup>7</sup>. Amleto maledice la sorte che gli ha assegnato il compito "di rimettere il tempo sul diritto cammino, [...] di raddrizzare la storia [*à rendre justice et redresser l'histoire*], il torto della storia"<sup>8</sup>. Derrida pensa l'eredità di Marx a partire da questa possibilità aperta dall'Amleto (proponendo una lettura analoga a quella heideggeriana dello *Spruch des Anaximanders*), di una disgiuntura che è allo stesso tempo quella dell'ingiusto e quella "che apre la dissimmetria infinita del rapporto all'altro, cioè il luogo per la giustizia", intesa non come calcolo ma come incalcolabilità del dono<sup>9</sup>. Il tempo di

<sup>4</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 43, tr. it. a cura di G. Chiurazzi, Milano, Cortina, 1994, p. 28.

<sup>5</sup> Ivi, p. 44, tr. it. cit., p. 29.

<sup>6</sup> Ivi, p. 44, tr. it. cit., pp. 30-31.

<sup>7</sup> W. Shakespeare, *Hamlet* cit., I, V, 188-189, p. 1151.

<sup>8</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx* cit., p. 46, tr. it. cit., p. 31.

<sup>9</sup> Ivi, p. 48, tr. it. cit., p. 33.

Amleto, ci dice Derrida, è il tempo stesso del mondo, della storia, della sua epoca. Facendo un passo ulteriore: il tempo dell'essere è il tempo della coscienza. E tuttavia la giustizia non deve essere pensata come la resa dei conti, come il riaggiustamento etico-ontologico del tempo, ma come la venuta stessa dell'evento di cui la disgiuntura del tempo, del presente, è condizione necessaria. Proprio in questo senso della proposizione shakespeariana Derrida trova l'eredità più profonda del marxismo, al di là del materialismo storico e di quello dialettico, al di là dell'ideologia incorporata negli apparati di partito e nelle internazionali operaie. Derrida chiama l'evento con il suo nome storico: il messia.

Dunque l'eredità di Marx deve essere colta attraverso la tragedia di Amleto non nel suo senso più superficiale, nella teleologia inscritta in un tempo la cui struttura ontologica è piegata all'esigenza etico-politica di una giustizia infine reinstaurata: non dunque secondo la ben nota canzone hegelo-marxista della fine della storia. L'eredità di Marx, che "non si può e non si deve cancellare", è invece tutta "nell'attesa e nella chiamata di quel che qui, senza sapere, diciamo [*surnommons*] il messianico: la venuta dell'altro, la singolarità assoluta e inanticipabile di ciò che viene come giustizia"<sup>10</sup>. In altro caso la giustizia "rischia di ridursi a regole, norme o rappresentazioni giuridico-morali, in un inevitabile orizzonte totalizzante", mentre invece il messianismo marxista proposto da Derrida implica "un congiungere senza congiunto [*rejoindre sans conjoint*], senza organizzazione, senza partito, senza nazione, senza Stato, senza proprietà"<sup>11</sup>.

Si tratta di pensare, secondo Derrida,

un'estremità messianica, un *eschaton* il cui ultimo evento (rottura immediata, interruzione inaudita, intempestività della infinita sorpresa, eterogeneità senza compimento) può eccedere, a ogni istante, il termine filosofico di una *physis*, in quanto lavoro, produzione e *telos* di tutta la storia<sup>12</sup>.

L'eredità di Marx si troverebbe dunque non nel discorso manifesto della tragedia shakespeariana (come ogni tragedia classica, intrinsecamente teleologica), ma nella possibilità latente di leggere tra le sue righe un'escatologia senza teleologia, la disgiuntura ontologico-morale del tempo come rottura "di una temporalità generale o di una temporalità storica come concatenamento successivo di presenti

<sup>10</sup> Ivi, p. 56, tr. it. cit., p. 40.

<sup>11</sup> Ivi p. 58, tr. it. cit., pp. 40-41.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 68-69, tr. it. cit., p. 51.

identici a se stessi e contemporanei di se stessi”<sup>13</sup>, apertura all’inserzione dell’istante messianico non preparato dai segni che testimoniano di una teleologia all’opera. Contro l’onto-teo-archeo-teleologia marxista, che neutralizza e blocca la storicità, si tratta, secondo Derrida, di pensare

un’altra storicità, [...] un’altra apertura dell’evenemenzialità come storicità, che permetta di non rinunciarvi, ma al contrario di aprire l’accesso a un pensiero che afferma la promessa messianica ed emancipa in quanto promessa<sup>14</sup>.

## 2. La struttura disimmetrica della temporalità in *El nost Milan di Bertolazzi*

Ora, come detto, *Spettri di Marx* non consente alcuna reale penetrazione della filosofia di Marx, benché i frammenti di lettura che Derrida ci offre mostrino una straordinaria capacità di evocare la forza delle metafore di cui è intessuta la scrittura marxiana, lo stupefacente talento nel mostrare il resto di scrittura che eccede il voler dire di Marx. Tuttavia appare chiaro che Derrida intraveda la filosofia di Marx dove essa non è, nelle *Tesi sul concetto di storia* e nel *Frammento teologico-politico* di Walter Benjamin; il materialismo storico, il materialismo dialettico, l’ideologia dei partiti comunisti e delle internazionali operaie, i paesi del socialismo reale, la gloria e gli errori di questa storia sono liquidati con levità poco più che giornalistica. E tuttavia, come dicevo, merita d’esser preso sul serio su un altro piano, quello della pura invenzione filosofica; a questo livello diviene produttivo l’incontro con il pensiero di Louis Althusser. Non con l’interpretazione althusseriana di Marx rispetto alla quale Derrida si dichiara esplicitamente in opposizione<sup>15</sup>, bensì sul piano della pura invenzione concettuale, che anche in Althusser si esercita nell’interpretazione del teatro come punto di osservazione privilegiato della realtà.

Non Shakespeare, ma Bertolazzi e Brecht. Nel luglio del 1962 Althusser assistette alla rappresentazione parigina di *El nost Milan*, diretta da Giorgio Strehler, e vi dedicò un articolo, “Le ‘Piccolo’, Bertolazzi et Brecht

<sup>13</sup> Ivi, p. 119, tr. it. cit., p. 92.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 125-126, tr. it. cit., p. 98.

<sup>15</sup> “[...] ci si oppone [...] alle reinterpretazioni più vigili e più moderne del marxismo da parte di certi marxisti (particolarmente francese e facenti capo ad Althusser) che hanno piuttosto creduto di dover tentare di dissociare il marxismo da ogni teleologia o da ogni escatologia messianica (ma il mio intento è esattamente di distinguere l’una dall’altra)” (J. Derrida, *Spectres de Marx* cit., p. 147, tr. it. cit., p. 116).

(Notes sur un théâtre matérialiste)”, che divenne in seguito *il vero centro geometrico e teorico del Per Marx*.

Nel *Nost Milan* Althusser vede rappresentate due forme di temporalità che si alternano sulla scena senza alcun apparente nesso causale: la temporalità vuota della miseria della vita popolare milanese e la temporalità piena, istantanea, del dramma di un padre (El Peppon) che uccide un giovane violento e prepotente (Carloeu detto El Togasso) che picchia e sfrutta la giovane figlia (Nina). I tre atti presentano secondo Althusser “la stessa struttura e quasi lo stesso contenuto: la coesistenza d’un tempo vuoto, lungo e lento a viverci, e di un tempo pieno, breve come un lampo”<sup>16</sup>. Tra queste due forme di temporalità non vi è alcun rapporto esplicito:

I personaggi del tempo – scrive Althusser – sono come estranei ai personaggi del lampo: regolarmente cedono loro il posto (come se la breve tempesta del dramma li scacciasse dalla scena!) per ritornarvi l’atto seguente, sotto altre fattezze, una volta scomparso quell’istante estraneo al loro ritmo<sup>17</sup>.

Il tempo vuoto è una “cronaca dell’esistenza miserabile [...] di personaggi perfettamente tipicizzati, assolutamente anonimi e intercambiabili”, è un tempo “di incontri appena abbozzati, di discorsi accennati, di principi di discussioni”, un tempo che, dal primo al terzo atto, “tende al silenzio e all’immobilità”; questa rappresentazione del tempo allude all’esistenza di un fatto, il sottoproletariato milanese di fine secolo, che vive un

tempo miserabile, [...] in cui non accade nulla, senza speranza e senza avvenire, [...] in cui lo stesso passato è come coagulato nella ripetizione [...] e il futuro si intravede appena, [...] in cui i gesti non hanno seguito o effetto, nel quale tutto infine si riassume in qualche scambio ai margini della vita, della ‘vita quotidiana’, [...] in aborti di discussioni o di dispute che la coscienza della loro vanità disperde subito nel nulla<sup>18</sup>.

In breve, conclude Althusser, “un tempo stagnante in cui non succede ancora nulla che assomigli alla Storia, un tempo vuoto e subito come tale, il

<sup>16</sup> L. Althusser, “Le ‘Piccolo’, Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste)”, in *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1996<sup>2</sup>, tr. it. di F. Madonia, Roma, Editori Riuniti, 1974<sup>2</sup>, p. 114.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 134-135, tr. it. cit., p. 114.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 135-136, tr. it. cit., p. 115.

tempo della loro condizione”<sup>19</sup>.

Magistrale è per Althusser la rappresentazione spaziale che Strehler ha messo in scena di questo tempo della vita miserabile delle masse. Nel secondo atto, in particolare, questo tempo diviene visibile nelle strutture spaziali dell’ampio locale di una mensa popolare (*i cusinn economich*):

Ai piedi di un immenso muro – scrive Althusser – che mostra tutta l’usura del tempo e ricoperto quasi fino al limite d’un soffitto inaccessibile, di scritte regolamentari, mezzo cancellate dagli anni, ecco: due immensi tavoli, paralleli alla rampa delle scale, l’uno in primo piano, l’altro in secondo; dietro, quasi contro il muro, una sbarra orizzontale di ferro che delimita l’accesso al refettorio. Di lì entreranno uomini e donne. A destra, un’altra parete, sportelli, uno per il vino, l’altro per la minestra. Dietro la parete le cucine, pentole fumanti, e, imperturbabile, il cuciniere. Questa immensa campata di tavoli paralleli, nella sua nudità, questo interminabile fondo di muro, compongono un luogo di una austerità e di una vacuità insostenibili. Alcuni uomini sono seduti ai tavoli [...], li si vede mangiare, assenti, come fanno tutti gli assenti, gli altri che a Milano e dappertutto, in tutte le città del mondo, compiono gli stessi gesti sacri [riempire il cucchiaino, portarlo alla bocca, inghiottire], perché sono tutta la loro vita, e niente permette loro di vivere altrimenti il loro tempo. Non so se mai sia stato rappresentato con altrettanta potenza, nella struttura dello spazio, nella distribuzione dei posti e degli uomini, nella durata dei gesti elementari, il rapporto profondo degli uomini col tempo che vivono<sup>20</sup>.

Questo tempo della miseria e della ripetizione è sospeso dall’irruzione di un altro tempo, il tempo del dramma: la comparsa di Nina fa apparire “in un breve lampo il germe di una ‘storia’, la forma di un destino”<sup>21</sup>. Questo tempo che irrompe sulla scena sul finire degli atti è un tempo pieno, serrato, drammatico, “in cui non può non svolgersi una storia”<sup>22</sup>, “mosso dal di dentro da una forza irresistibile e che produce da solo il suo contenuto”: è un tempo dialettico in cui un *telos* guida la contraddizione che lo attraversa<sup>23</sup>.

Qual è il senso di questa successione sulla scena, dell’ordine di apparizione alternato del tempo vuoto e stanco e del tempo pieno che lo squarcia senza tuttavia intaccarne la lenta indifferenza? Althusser dà una risposta paradossale: “è proprio l’assenza di rapporti che costituisce il vero rapporto”; l’opera acquista il suo senso più pieno ed originale “quando giunge

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 136-137, tr. it. cit., pp. 116-117.

<sup>21</sup> L. Althusser, “Le ‘Piccolo’, Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste)” cit., p. 132, tr. it. cit., p. 112.

<sup>22</sup> Ivi, p. 137, tr. it. cit., p. 117.

<sup>23</sup> Ivi, p. 137, tr. it. cit., p. 117.

a rappresentare e a far vivere questa assenza di rapporti”<sup>24</sup>. È ancora nel secondo atto che Strehler rende visibile sulla scena nel modo più potente questa assenza di rapporti:

quando gli uomini hanno lasciato il refettorio, e vi rimangono soltanto Nina, il padre e il Togasso, subito si avverte la scomparsa di qualcosa: come se i commensali si fossero portati via con sé tutta la scena [...], persino lo spazio dei muri e dei tavoli, la logica e il senso di questo luogo; come se il solo fatto del conflitto sostituisse a questo spazio visibile e vuoto un altro spazio irreversibile, ad una sola dimensione: quello che lo precipita verso il dramma<sup>25</sup>.

Il tempo fuori dai cardini, sottosopra, disonorato del dramma di Shakespeare è lo stesso tempo del dramma del padre di Nina: poco importa se là si tratta del principe di Danimarca e qui di un vecchio popolano, la dialettica che lo attraversa è la stessa, così come la vendetta e la crudeltà del destino in essa inscritta. Il soggetto di questa dialettica è il medesimo e la stessa decostruzione derridiana ne rimane avviluppata (poiché che cos'è un *eschaton* senza un soggetto, sia pure pensato sotto il segno della differenza e non dell'identità?). Tuttavia, nella messa in scena di Strehler, un altro tempo scorre indifferente al dramma. Questa indifferenza è per Althusser il senso più profondo dell'opera:

Il paradosso di *El nost Milan* è che la dialettica vi compare per così dire lateralmente, di straforo [*latéralment, à la cantonade*], in qualche angolo della scena e sul finire degli atti: questa dialettica l'aspettiamo invano, i personaggi se ne infischiano. Essa indugia ad arrivare e in ogni caso non giunge che alla fine<sup>26</sup>.

*The time is out of joint* potrebbe essere tradotto hegelianamente *die Welt ist verkehrte* [*il mondo è capovolto*]: il verbo tedesco *verkehren* traduce a mio avviso perfettamente il senso allo stesso tempo ontologico e etico-politico dell'inglese shakespeariano. Un tempo capovolto è un tempo che ha inscritto in sé il percorso teleologico del suo scorrere. Derrida scongiura ad ogni passo il rischio di un tale esito, una filosofia della fine della storia che imprigiona la storicità, dono che eccede la successione sempre uguale dei presenti, nel racconto di una storia dell'Uomo. Tuttavia egli decostruisce quel tempo, il tempo della dialettica della coscienza, senza percepire al di fuori di esso quell'altro tempo, il cubo vuoto del refettorio, della disposizione dei luoghi e

<sup>24</sup> Ivi, p. 135, tr. it. cit., pp. 114-115.

<sup>25</sup> Ivi, p. 137, tr. it. cit., p. 117.

<sup>26</sup> Ivi, p. 138, tr. it. cit., p. 117.



dei gesti, che è indifferente al tempo dialettico e alla sua decostruzione escatologica.

Althusser ritiene essenziale ad ogni tentativo teatrale di carattere materialista proprio quella struttura *dissymétrique e décentrée* che ha colto all'opera in *El nost Milan*. In alcune grandi opere di Brecht come *Madre coraggio* e *La vita di Galileo* funziona secondo Althusser la medesima struttura latente che consente la critica delle illusioni della coscienza “attraverso la sconcertante realtà che le è sottesa”:

Così la guerra in *Madre Coraggio*, di fronte ai drammi personali del suo accecamento, alle false urgenze delle sue avidità; così la storia in *Galileo*, questa storia più lenta della coscienza impaziente del vero, sconcertante per una coscienza che non giunge mai a “incidere” durevolmente su di essa nel breve tempo della vita<sup>27</sup>.

In questo senso Brecht ha sovvertito le regole del teatro classico in cui il personaggio centrale riflette nella coscienza di sé il senso totale dell'opera, in cui il tempo del mondo e dei suoi accadimenti assecondano la dialettica di quella coscienza.

### 3. *Temporalità plurale*

Proviamo ora a fare un passo ulteriore. Si è detto che il senso più profondo della lettura streleghiana dell'opera di Bertolazzi risiede nell'assenza di rapporti tra il tempo della coscienza ed il tempo della vita delle masse. Derrida decostruendo il tempo teleologico ne rimarrebbe in fondo impigliato prendendolo per l'unico tempo. In Althusser non solo la teleologia è *à la cantonade*, ma anche l'escatologia. Non messianismo senza messia (o promessa messianica senza messianismo, che dir si voglia), come scrive Derrida, bensì messianismo *à la cantonade*, messianismo ai margini, ma non dai margini verso un centro, piuttosto ai margini di un centro che è indifferente verso di essi, o, meglio, che non c'è.

Ma quell'altro tempo di cui parla Althusser che cos'è dal punto di vista teorico, fuori dalla rappresentazione teatrale? In *Leggere il Capitale* Althusser aveva tentato di fornire una risposta in quell'abbozzo di una teoria del tempo storico che costituisce forse il cuore di tutta l'opera. Il primo passo era costituito dalla critica della rappresentazione hegeliana del tempo fondata

<sup>27</sup> L. Althusser, “Le ‘Piccolo’, Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste)” cit., p. 143, tr. it. cit., p. 122.

sulla continuità omogenea e sulla contemporaneità o categoria del presente storico, le due coordinate dell'Idea, successione e simultaneità, nel suo darsi sensibile. Delle due quella di gran lunga più importante è, secondo Althusser, la seconda. Infatti la categoria di contemporaneità dice precisamente qual è la struttura dell'esistenza storica della totalità sociale, la cui natura spirituale fa sì che ogni parte sia *pars totalis* in senso leibniziano e che, operando una sezione di essenza di questa totalità, si trovi ad ogni livello della società *lo stesso tempo*. Ora, la continuità del tempo si fonda precisamente sul succedersi continuo di questi orizzonti contemporanei la cui unità è garantita dall'omnipervasività del concetto.

Dunque «costruire il concetto marxista di tempo storico a partire dalla concezione marxista della totalità sociale»<sup>28</sup> significa in primo luogo prendere le distanze dalla teoria hegeliana del tempo storico. Infatti, il tutto sociale marxiano

è un tutto la cui unità, lungi dall'essere l'unità espressiva o 'spirituale' del tutto di Leibniz e Hegel, è costituita da un certo tipo di *complessità*, l'unità di un *tutto strutturato*, che comporta dei livelli o istanze distinti e 'relativamente autonomi', che coesistono in questa unità strutturale complessa articolandosi gli uni con gli altri a seconda dei modi di determinazione specifici, fissati in ultima istanza dal livello o istanza dell'economia<sup>29</sup>.

Il tutto per Marx è «un tutto organico gerarchizzato», tutto che decide appunto della gerarchia, del grado e dell'indice di efficacia tra i diversi livelli della società, la cui temporalità non può essere pensata attraverso la categoria hegeliana di contemporaneità:

La coesistenza dei differenti livelli strutturati: l'economico, il politico e l'ideologico, ecc., e quindi dell'infrastruttura economica, della sovrastruttura giuridica e politica, delle ideologie e delle formazioni teoriche (filosofia, scienze), non può più essere pensata nei termini della coesistenza del *presente* hegeliano, di quel presente ideologico in cui coincidono la presenza temporale e la presenza dell'essenza nei suoi fenomeni<sup>30</sup>.

Non solamente un tempo continuo e omogeneo «non può essere ritenuto il tempo della storia», ma non è possibile nemmeno pensare «*nello stesso tempo storico* il processo dello sviluppo dei differenti livelli del tutto»: ogni livello ha infatti «un *tempo proprio* relativamente autonomo dagli altri

<sup>28</sup> L. Althusser, *L'objet du Capital*, in *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1996<sup>3</sup>, p. 280, tr. it. a cura di R. Rinaldi e V. Oskian, Milano, Feltrinelli, 1976<sup>2</sup>, p. 104.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 280-281, tr. it. cit., p. 104.

<sup>30</sup> Ivi, p. 283, tr. it. cit., p. 106.

livelli»<sup>31</sup>.

Derrida, che insegnava all'Ecole Normale nello stesso periodo del seminario sul *Capitale* non poteva non conoscere questa teoria della temporalità di Althusser. E in effetti, in una delle interviste pubblicate in *Posizioni*, troviamo un breve passaggio dedicato ad essa che ce ne dà conferma:

La critica, quanto mai necessaria, che Althusser ha formulato a proposito del concetto "hegeliano" di storia, della nozione di totalità espressiva, ecc. mira appunto a mostrare che non c'è una storia sola, una storia generale, bensì che ci sono storie *différentes* per tipo, ritmo, modo d'iscrizione, storie scalate, differenziate, ecc. [*il n'y a pas une seule histoire, une histoire générale mais des histoires différentes dans leur type, leur rythme, leur mode d'inscription, histoires décalées, différenciées, etc.*]<sup>32</sup>

*A cela* – aggiunge Derrida – *j'ai toujours souscrit*. Derrida trova in Althusser il suo stesso rifiuto di uno schema lineare dello svolgimento della presenza espresso nella *Grammatologia*. Non una storia, dunque, ma più storie, così sintetizza Derrida e concorda. Ma nel passaggio successivo marca una distanza:

Ma il mio problema è un altro: sulla base di quale nucleo semantico minimo si possono ancora chiamare "storie" questi tipi di storia eterogenei, irriducibili, ecc.? Come si fa a determinare il loro minimo comun denominatore, se non è per mera convenzione o per semplice confusione che si attribuisce loro il nome comune di storia? [...] Dal momento in cui si pone la questione della storicità della storia – e come evitarla maneggiando un concetto pluralista ed eterogeneista di storia –, si è tentati di rispondere con una definizione d'essenza, di quiddità, si è tentati cioè di ricostituire un sistema di predicati essenziali, e quindi si è spinti a rimaneggiare tutto il fondo semantico della tradizione filosofica. La quale, appunto, finisce sempre per comprendere la storicità su una base ontologica. Da questo momento, allora, bisogna chiedersi non soltanto quale sia l'"essenza" della storia, la storicità della storia, ma quale sia la "storia" dell'"essenza" in generale. E per chi vogli marcare una rottura fra un "nuovo concetto di storia" e il problema dell'essenza della storia (così come del concetto ch'essa regola), il problema della storia dell'essenza e della storia del concetto, infine della storia del senso dell'essere<sup>33</sup>.

Il rischio è secondo Derrida la riappropriazione metafisica del concetto di Storia. Questo carattere non è legato solo alla linearità, secondo Derrida, ma "a tutto un sistema di implicazioni (teologia, escatologia,

<sup>31</sup> Ivi, p. 284, tr. it. cit., p. 106.

<sup>32</sup> J. Derrida, *Positions*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972, p. 79, tr. it. a cura di G. Sertoli, Verona, Bertani Editore, 1975, p. 91.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 80-81, tr. it. cit., p. 90.

accumulazione togliente e interiorizzazione del tempo, un certo tipo di tradizionalità, un certo concetto di continuità)"<sup>34</sup>. Per il concetto di storia, così come per ogni altro concetto, aggiunge Derrida, "non si può operare una mutazione semplice e istantanea": "bisogna invece elaborare una strategia del lavoro testuale che, ad ogni istante, prenda a prestito dalla filosofia un vecchio termine e subito lo smarchi"<sup>35</sup>.

Ora se riprendiamo *Spettri di Marx* e in specifico la sua definizione della temporalità risulta del tutto insoddisfacente proprio alla luce del progetto avanzato in *Posizioni*:

un'estremità messianica, un *eschaton* il cui ultimo evento (rottura immediata, interruzione inaudita, intempestività della infinita sorpresa, eterogeneità senza compimento) può eccedere, a ogni istante, il termine filosofico di una *physis*, in quanto lavoro, produzione e *telos* di tutta la storia.

Qui non c'è smarcamento dalla tradizione, ma ripetizione. Ripetizione di una lunga tradizione teologica che da Paolo conduce sino a Benjamin, del Dio che viene come un ladro nella notte. E se poi, per marcare la propria differenza rispetto a questa tradizione, Derrida scrive in *Marx & Sons* che la "Messianicity" non deve essere ridotta al "religious messianism of any stripe", ma deve invece essere intesa come una "universal structure of experience"<sup>36</sup>, non fa altro che mettere in luce un cortocircuito tra l'Alterità dell'Evento-Messia e l'alterità di ogni singolo concreto evento storico, cortocircuito che ha almeno il merito di rivelarci l'ovvio contrappunto di questa alterità: la coscienza e la sua esperienza. Non siamo certo all'altezza della radicalità del progetto di *Posizioni*.

Se invece riprendiamo il progetto althusseriano, scopriamo che non vi è solo l'affermazione di un tempo plurale, come ritiene Derrida, bensì la teoria dell'articolazione di questi tempi ed il tentativo di ridefinire radicalmente tutto quel "sistema di implicazioni" del concetto di storia (singolare o plurale che sia) proprio attraverso questa articolazione.

Secondo Althusser ad ogni modo di produzione corrisponde il tempo e la storia dello sviluppo delle forze produttive, dei rapporti di produzione, della sovrastruttura politica, della filosofia, delle produzioni estetiche. Ciascuna di queste storie è scandita secondo ritmi propri e può essere conosciuta solo se si determina il concetto della specificità della sua

<sup>34</sup> Ivi, p. 77, tr. it. cit., p. 90.

<sup>35</sup> Ivi, p. 80, tr. it. cit., p. 92.

<sup>36</sup> J. Derrida, *Marx & Sons* cit., p. 248.

temporalità, con il suo sviluppo continuo, le sue rivoluzioni, le sue rotture. Non si tratta di settori indipendenti, ma relativamente autonomi, autonomia relativa che è appunto fondata su un certo tipo di articolazione del tutto, su un certo tipo di dipendenza:

La specificità di questi tempi e di queste storie è *differenziale* essendo basata sui rapporti esistenti tra i differenti livelli del tutto. [...] Non è sufficiente dire, come fanno i migliori storici dei nostri tempi, che *si danno* [*il y a*] periodizzazioni differenti secondo i tempi differenti, che ogni tempo ha i suoi ritmi, alcuni lenti, altri lunghi, ma bisogna pensare queste differenze di ritmo e di scansione nel loro fondamento, nel tipo di articolazione, di spostamento e di torsione che raccorda tra loro questi tempi differenti<sup>37</sup>.

Secondo Althusser Marx fu particolarmente sensibile a questa problematica: nel *Capitale* mostra come il tempo della produzione economica non possa essere letto nella continuità del tempo della vita o degli orologi; si tratta invece di *un tempo complesso e non lineare*, un tempo di tempi che deve essere costruito a partire dalle strutture proprie della produzione, dai diversi ritmi che scandiscono la produzione, la distribuzione e la circolazione. Tempo essenzialmente invisibile e illeggibile, opaco, «intreccio complesso dei differenti tempi, dei differenti ritmi, rotazioni ecc.», tempo che può essere esibito solo attraverso il concetto e che dunque deve essere costruito. E Althusser sottolinea come nella costruzione di questo concetto non abbiano alcuna utilità le categorie di *continuo* e *discontinuo* «che racchiudono il piatto mistero di tutta la storia»; si tratta di costruire categorie «infinitamente più complesse, specifiche per ogni tipo di storia, in cui intervengono delle nuove logiche»<sup>38</sup>.

La *contemporaneità*, il *momento attuale* è dunque un intreccio differenziale di tempi. Cosa succede se si sottopone questo momento ad una sezione di essenza?

La coesistenza che si constata nella 'sezione d'essenza' – risponde Althusser – non denota alcuna essenza onnipresente che sia il presente stesso di ciascuno dei 'livelli'. La sezione che 'vale' per un determinato livello, politico o economico, e che quindi corrisponderebbe a una 'sezione d'essenza' per la politica, non corrisponde a nulla di simile per gli altri livelli, l'economico l'ideologico, l'estetico, il filosofico, lo scientifico che vivono in altri tempi e conoscono altre sezioni, altri ritmi e altre interpunzioni. Il presente di un livello è, per così dire, l'assenza di un altro e questa coesistenza di una 'presenza' e di

<sup>37</sup> Ivi, pp. 284-285, tr. it. cit., p. 107.

<sup>38</sup> Ivi, p. 289, tr. it. cit., p. 111.

assenze non è che l'effetto della struttura del tutto nel suo decentramento articolato<sup>39</sup>.

Il modo di produzione è dunque *un intreccio di diversi tempi* di cui è necessario pensare lo scarto e la torsione prodotti dall'articolazione dei differenti livelli della struttura. Il rischio implicito in questa teoria della temporalità consiste nel pensare la sezione d'essenza non lineare ma a gradino, pensando l'assenza di un livello rispetto alla presenza di un altro come anticipo o ritardo:

Se facessimo ciò – scrive Althusser –, come spesso fanno i nostri migliori storici, ricadremmo nella trappola dell'ideologia della storia secondo cui l'anticipo e il ritardo non sono che delle varianti della continuità di riferimento e non degli effetti della struttura del tutto<sup>40</sup>.

Per fare questo è necessario liberarsi dalle evidenze della storia empirica e produrre il concetto di storia. Se si riferiscono ad uno stesso tempo le differenti temporalità, si ricade nell'ideologia del tempo omogeneo:

Se non possiamo effettuare nella storia 'sezioni di essenza', è nell'unità specifica della struttura complessa del tutto che dobbiamo pensare il concetto dei cosiddetti ritardi, anticipi, residui, ineguaglianze di sviluppo, che *co-esistono* nella struttura del presente storico reale: il presente della congiuntura<sup>41</sup>.

Dunque per parlare attraverso le metafore di "anticipo" e "ritardo" occorre pensare il luogo e la funzione di quella temporalità differenziale nel tutto attraverso un concetto di sincronia che svincolato dal modello strutturalistico si identifica con l'eternità spinoziana: conoscenza della complessità del reale attraverso la produzione di questa complessità a livello concettuale, produzione che traccia la linea di demarcazione tra il vero e l'immaginario (linea di demarcazione che la spettrologia di Derrida rifiuta recisamente di tracciare), tra la temporalità semplice e singolare dell'immaginazione e quella complessa e plurale della storia.

In *Posizioni* Derrida aveva affermato che il discorso sulla pluralità dei tempi althusseriana non può che darsi nella forma del concetto e, quindi, che finire per ricadere nella metafisica. Ma qui forse Derrida è prigioniero di una concezione del tempo che vorrebbe eludere, è prigioniero di

<sup>39</sup> Ivi, p. 290, tr. it. cit., p. 111.

<sup>40</sup> Ivi, p. 291, tr. it. cit., p. 112.

<sup>41</sup> Ivi, p. 293, tr.it., p. 113.

un'epocalizzazione della metafisica in fondo lineare ed espressiva. Vi è concetto anche al di fuori della metafisica, in Spinoza certo, ma anche in quella tradizione che in uno scritto postumo Althusser definirà del materialismo dell'incontro: Lucrezio, Machiavelli e altri ancora. È in compagnia di questi autori che Althusser può dire che nella storia non parla la voce di un *logos*, ma l'inaudibile e illeggibile traccia di una struttura di strutture. E soprattutto in compagnia di Marx che Althusser può arrivare a pensare il concetto che gli permette di articolare la pluralità delle storie: il concetto di modo di produzione e, nello specifico, di modo di produzione capitalistico. Questo è il tempo del cubo vuoto del refettorio, della disposizione dei luoghi e dei gesti, rispetto a cui ogni teleologia ed ogni escatologia è ai margini, *à la cantonade*. Questo tempo è l'oggetto del *Capitale*, l'opera fondamentale di Marx, che la tenebra interna di *Spettri di Marx* esclude dal proprio campo visivo costituendolo<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> A questo proposito scrive Macherey: "This enterprise of deconstruction, which draws Marx alongside his ghosts, succeeds perfectly on the condition of filtering his inheritance to the point of retaining from *Capital* only Part I Chapter 1: Marx without social classes, without the exploitation of labor, without surplus-value, risks, in fact, no longer being anything but his own ghost" (P. Macherey, *Marx Dematerialized, or the Spirit of Derrida*, in *Ghostly Demarcations*, cit., p. 24).