

ALTHUSSER DI FRONTE A HOBBS. LA CRITICA DELL'UMANISMO INDIVIDUALISTA

RICCARDO FANCIULLACCI

Dipartimento di filosofia e beni culturali
Università Ca' Foscari di Venezia
riccardofanciullacci@libero.it

ABSTRACT

Althusser worked out two distinct and subsequent interpretation of the political philosophy of Hobbes. In this paper I focus on the older one. According to this interpretation, the philosophy of Hobbes is framed within individualistic humanism. Individualist humanism is one of the conceptual frameworks Marx broke away from when he founded the science of socio-historical reality, that is, historical materialism. This science has made possible to recognize individualistic humanism not just as a false theory, but as a socially active ideology. I thus offer a wide reconstruction of the place of this interpretation in Althusser's philosophy.

KEYWORDS

Althusser, Hobbes, humanism, individualism, social theory, marxism, human nature, ideology.

I. INTRODUZIONE

1. Althusser non ha dedicato a Hobbes degli scritti specifici, come ad esempio ha fatto, tra i classici della filosofia politica moderna, con Montesquieu e Rousseau¹. Non gli ha neppure attribuito una posizione

¹ A Montesquieu, Althusser ha dedicato, nel 1959, il suo primo libro, che è anche l'unico che ha la forma di una vera e propria monografia: L. Althusser, *Montesquieu, la politica e la storia*, introduzione e cura di A. Burgio, Manifestolibri, Roma 1995. Il più celebre scritto althusseriano su Rousseau è il lungo articolo del 1967: *Sur le "Contrat social"*, che si può trovare in: Althusser, *Solitude de Machiavel et autres textes*, Presses Universitaires de France, Paris 1998, pp. 59-102. È tradotto in italiano da V. Morfino nel volume: L. Althusser, *L'impensato di J.-J. Rousseau*, Mimesis, Milano 2003. A questo testo, va aggiunto perlomeno: L. Althusser, *Cours sur Rousseau*, Les Temps des Cerises, Paris 2012, che raccoglie le trascrizioni di un corso tenuto da Althusser all'École Normale Supérieure nel 1972.

privilegiata nel suo proprio lavoro teorico, come ha invece fatto con Spinoza, indicato fin da *Pour Marx* come il pensatore attraverso cui o, meglio ancora, *con* cui leggere Marx per smarcare le sue formule dalle ipoteche hegeliane². Infine, neanche dall'archivio Althusser sono emersi dei manoscritti capaci di testimoniare un corpo a corpo con Hobbes paragonabile a quello realizzato con Machiavelli³. Per queste ragioni, non esiste una letteratura critica su tale rapporto, né tantomeno le osservazioni di Althusser su Hobbes sono recepite e discusse nell'ambito degli studi sul filosofo inglese. Eppure, se si raccolgono tutti i riferimenti althusseriani all'autore del *Leviatano*, si può notare come si dispongano in un modo che invita all'approfondimento.

Il fatto è che i diversi luoghi in cui Althusser si sofferma su Hobbes si collocano nell'una o nell'altra di perlomeno due direzioni interpretative che non sembrano affatto convergenti. La prima è quella che situa il filosofo inglese tra i padri di quell'ideologia individualista che permea il senso comune moderno e che, secondo Althusser, arriva a lasciare tracce di sé, dietro le formule umanistiche, anche negli scritti giovanili di Marx e dunque nelle varie riappropriazioni del marxismo che mettono al centro tali scritti (da R. Garaudy, risalendo fino a G. Lukács)⁴. La seconda è quella che sviluppa l'apprezzamento, già hegeliano, del lucido realismo con cui Hobbes avrebbe riconosciuto quanto la conflittualità sia radicata nella convivenza umana. Questa seconda prospettiva ermeneutica si dispiega come una valorizzazione degli elementi genuinamente materialistici del pensiero di Hobbes –

² Cfr. L. Althusser, *Per Marx*, trad. it. di F. Madonia, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 60; Id., *L'oggetto del "Capitale"*, in: L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Leggere Il Capitale*, trad. it. M. Turchetto et al., Mimesis, Milano 2006, pp. 189, 257; Id., *Éléments d'autocritique*, in: Id., *Solitude de Machiavel et autres textes*, pp. 181-189.

³ Praticamente tutti i documenti althusseriani su Machiavelli sono stati pubblicati dopo la morte del filosofo francese o comunque negli ultimi anni della sua vita. Tuttavia, il confronto col pensatore italiano comincia già all'inizio degli anni Sessanta. Lo scritto più importante è naturalmente: *Machiavelli e noi*, trad. it. di M.T. Ricci, Manifestolibri, Roma 1999; ad esso vanno perlomeno aggiunti gli appunti del corso dedicato all'autore de *Il principe*, nel 1962 e la trascrizione della conferenza del 1977, *Solitude de Machiavel*, che si trovano, rispettivamente in: *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure 1955-1972*, (Texte établi, annoté et présenté par F. Matheron), Seuil, Paris 2006, pp. 207-254 e in : *Solitude de Machiavel et autres textes*, pp. 311-324.

⁴ Cfr. R. Garaudy, *Humanisme marxiste*, Éditions Sociales, Paris 1957; Id., *Pour un modèle français du socialisme*, Gallimard, Paris 1968; Id., *Perspectives de l'homme: existentialisme, pensée catholique, structuralisme, marxisme* (1959), Presses Universitaires de France, Paris 1969; G. Lukács, *Storia e coscienza di classe* (1923), trad. it. di G. Piana, Mondadori, Milano 1973. Sebbene non discussa da Althusser, perché successiva, tra le letture umanistiche di Marx va senz'altro collocata anche quella sviluppata da M. Henry, *Marx* (1976), Gallimard, Paris 1991.

“genuinamente materialistici” nel senso marxiano e althusseriano, non nel senso per cui l'ontologia di Hobbes è una metafisica della materia.

Hobbes si trova così, per certi aspetti, ad essere uno dei fondatori di quella rappresentazione umanistica del soggetto da cui *Il capitale* non si sarebbe lasciato irretire, ma, per certi altri spetti, sarebbe uno dei pensatori che, proprio come Marx, sono capaci di pensare gli effetti di un sistema di rapporti che né è espressione fenomenica di un principio semplice più profondo, né ha un origine che definirebbe anche il suo fine e dunque la condizione in cui troverebbe la sua fine. Quale rapporto esiste tra questi differenti aspetti? E Althusser si è limitato ad isolarli e a valorizzare prima gli uni e poi gli altri, o ha reso pensabile anche la loro relazione? Per affrontare queste domande, è necessario innanzitutto delucidare meglio le due letture appena richiamate. Il presente scritto si dedica alla prima, ne seguirà un altro dedicato alla seconda e al rapporto tra le due.

II. HOBBS NELL'ALVEO DELL'UMANISMO INDIVIDUALISTA

2. I due più importanti riferimenti althusseriani a Hobbes che si collocano all'interno della prima prospettiva ermeneutica fanno parte di *Pour Marx*. Si tratta davvero di due rinvii molto scarni, eppure sono collegati a una delle problematiche centrali di quel libro.

In generale, nei saggi che compongono questo suo celebre volume, Althusser si impegna a elaborare degli strumenti concettuali capaci di far risaltare e rendere pienamente intellegibile la rivoluzione teorica compiuta da Marx e che sarebbe alla base della corrente più viva del marxismo. Tale rivoluzione consiste innanzitutto nella fondazione di una nuova scienza, la scienza delle trasformazioni della realtà storico-sociale, a cui Althusser riserva il nome di “materialismo storico”, ma poi anche nell'invenzione di una nuova forma di filosofia, che in quegli anni Althusser chiama “materialismo dialettico”. Soprattutto il chiarimento dello statuto e dei concetti fondamentali della nuova scienza intende anche avere, per Althusser, il non secondario effetto di delucidare il posto e la forma che tale scienza attribuisce alla lotta politica nel processo storico.

Se questa è la posta in gioco generale di *Pour Marx*, più in particolare si trattava di offrire una ricostruzione dell'assetto teorico del materialismo storico che ne mostrasse la distanza da due influenti letture devianti: da un lato, l'economicismo della II internazionale, per la demarcazione dal quale era necessario secondo Althusser sviluppare (riprendendo, ma anche correggendo il lavoro di Gramsci) una più articolata teoria della sovrastruttura e

dell'ideologia⁵; dall'altro lato, l'umanismo, che prendeva sempre più piede in quegli anni (*in primis*, nella critica allo stalinismo) e che, agli occhi di Althusser, illanguidiva e smorzava sia la teoria, sia la politica marxiste introducendo concetti e problematiche a loro estranee⁶.

Mentre è *Pour Marx* che offre i contributi althusseriani più importanti al conflitto con l'umanismo⁷, la struttura di tale conflitto e lo statuto di quei contributi diventano pienamente intellegibili applicando i concetti che Althusser introduce in opere successive, in particolare in *Lénine et la philosophie*⁸. Ebbene, quei contributi sono interventi in cui si esemplifica una pratica materialista della filosofia. Attraverso l'introduzione di opportune distinzioni concettuali, essi tentano di bloccare lo sfruttamento ideologico di una scienza – dove la scienza in questione è ovviamente il materialismo storico, mentre lo sfruttamento ideologico è quello realizzato dal discorso umanista che, insinuando le sue rappresentazioni tra i concetti teorici del materialismo storico, impone a quest'ultimo problematiche che non gli sono proprie e che lo ingolfano.

Il tentativo di demarcare il confine tra umanismo e marxismo si riassume nella celebre tesi secondo cui l'opera matura di Marx sarebbe caratterizzata da un «antiumanismo teorico»⁹. L'idea è che dopo la fase feuerbachiana, dunque a partire dal 1845 e in maniera compiuta ne *Il capitale*, Marx avrebbe rigettato le rappresentazioni e il «sistema organico di postulati» che appartengono e definiscono l'umanismo e avrebbe fatto di tale rigetto «la condizione della possibilità assoluta (negativa) della conoscenza (positiva) del mondo umano e della sua trasformazione pratica»¹⁰. Più precisamente, questo rigetto si realizza per Althusser nel modo seguente: innanzitutto, le nozioni umanistiche non sono ammesse tra i concetti tecnici del materialismo storico (che ragiona in termini di modo di produzione, forze produttive, rapporti di produzione, classi sociali, complesso strutturato a dominante, surdeterminazione tra contraddizioni primarie e contraddizioni secondarie ecc. e non in termini di soggetti umani, coscienze, bisogni, preferenze o interessi individuali ecc.); in secondo luogo, quelle nozioni bandite dal luogo degli strumenti teorici della

⁵ Cfr. per esempio Althusser, *Per Marx*, pp. 86, 94.

⁶ Cfr. Althusser, *Per Marx*, p. 3-22.

⁷ Cfr. ad esempio, Althusser, *Per Marx*, pp. 195-222. A questo testo va aggiunto perlomeno lo scritto postumo *La querelle de l'humanisme*, composto nel 1967 e pubblicato in: L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome II, Stok/Imec, Paris 1997, pp. 433-532.

⁸ L. Althusser, *Lénine et la philosophie. Suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, F. Maspero, Paris 1972.

⁹ Althusser, *Per Marx*, p. 205.

¹⁰ Althusser, *Per Marx*, pp. 204 e 205.

nuova scienza sono situate dal materialismo storico nel suo proprio oggetto, cioè nella formazione sociale e, più esattamente, nel posto specifico preparato dal concetto tecnico di ideologia. Detto altrimenti, il materialismo storico non si limita a disconoscere la pretesa di quelle nozioni di valere come concetti teorico-scientifici, ma le studia come produzioni ideologiche, ricorrendo a quella parte di sé che è la teoria materialista della realtà ideologica¹¹. In uno scritto del 1975 in cui riprende i fili del suo percorso, scrive Althusser:

L'antiumanismo teorico di Marx, nel materialismo storico, è dunque il rifiuto di fondare la spiegazione delle formazioni sociali e della loro storia su un concetto di uomo con pretese teoriche, cioè su un concetto di uomo come *soggetto originario* dei suoi bisogni (*homo oeconomicus*), dei suoi pensieri (*homo rationalis*), dei suoi atti e delle sue lotte (*homo moralis, juridicus, politicus*)¹².

Nel «rifiuto del mito dell'*homo oeconomicus*, ossia dell'individuo in quanto *soggetto dell'economia* classica, con facoltà e bisogni ben definiti», nel «rifiuto dell'atomismo sociale e dell'idealismo politico-etico», nonché nel «rifiuto dell'idea morale kantiana», si realizza gran parte del rigetto marxiano della concettualità umanistica. Questo «sistema coerente di concetti» ha per Althusser una «struttura-tipo [nella quale] è riconoscibile» anche «il principio fondamentale delle teorie della società» elaborate «da Hobbes a Rousseau»¹³. Chiariamo in che cosa consista questa struttura-tipo, prima di esaminare il procedimento teorico attraverso cui Marx se ne emancipa.

III. LA STRUTTURA DELLA PROBLEMATICA UMANISTICA

3. Come è chiaro, Althusser sta qui riconducendo (non senza una certa forzatura ermeneutica) le nozioni che autori come Roger Garaudy volevano usare per riformulare il discorso marxista, nonché, prima ancora, le nozioni che operano nelle analisi condotte dallo stesso Marx nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, all'elaborazione individualistica delle problematiche dell'uomo, della conoscenza, del diritto, della morale, della politica e della storia, che caratterizza gran parte della ricerca filosofica nella prima modernità (dal XVI al XVIII secolo)¹⁴. Da Hobbes a Ricardo, passando

¹¹ Cfr. Althusser, *Per Marx*, pp. 202-203.

¹² L. Althusser, *È facile essere marxista in filosofia? Discussione di Amiens*, in: Id., *Freud e Lacan*, trad. it. di C. Mancina, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 169.

¹³ Althusser, *Per Marx*, pp. 203-204.

¹⁴ R. Garaudy non accetta di veder ricondotto l'umanismo che egli ritrova in Marx (nelle opere giovanili, ma anche in quelle della maturità) all'individualismo storico moderno e

per Locke, Rousseau, A. Smith e persino per Kant, con propaggini che arrivano a Feuerbach, si sarebbe costituito un paradigma di pensiero, evidentemente capace di ospitare differenze interne anche notevoli¹⁵, che costituisce l'alveo delle opere giovanili di Marx, ma anche dei vari umanismi novecenteschi, compreso quello marxista, ma anche, per fare un secondo esempio, quello esistenzialista¹⁶. In generale, questo paradigma ha al suo centro l'individualismo atomistico, mentre, in quanto applicato alla problematica socio-politica, dà luogo alla problematica contrattualista¹⁷.

Più precisamente, ciò che per Althusser accomuna le varie teorie del soggetto che il materialismo storico rifiuterebbe, cioè la teoria del soggetto giuridico, economico, morale ecc., è la messa in opera del riferimento all'*originarietà*: che siano i suoi bisogni, le sue preferenze, i suoi diritti, i criteri della sua riflessione, le sue prestazioni cognitive o la sua coscienza morale, il punto qui è che ciascun soggetto umano è supposto possederli originariamente (e, nel caso di prestazioni o operazioni mentali, di saperle realizzare spontaneamente e grazie a un'abilità connaturata). Queste attribuzioni sono qui considerate parte dell'*essenza umana*: sono considerate cose che appartengono immediatamente e invariabilmente a ciascun essere umano in quanto sono parte della sua natura, quella che condivide da sempre e per sempre con tutti gli altri uomini.

La pretesa di definire l'essenza invariante dell'uomo si sviluppa poi nella pretesa che la molteplicità degli individui che esemplificano tale essenza siano gli *elementi primi* sulla base di cui render conto dell'ambito volta a volta in questione, dove questo ambito può essere l'istituzione della pratica scientifica, che si risolverà nelle prestazioni cognitive di soggetti considerabili isolatamente, oppure la condotta morale, in rapporto alla quale la questione decisiva riguarderà ciò che accade nel foro della coscienza, oppure ancora la determinazione dello Stato legittimo che, in generale, sarà quello che protegge

accusa Althusser di non vedere le differenze a causa del punto di vista troppo astratto che ha adottato: cfr. *Perspectives de l'homme: existentialisme, pensée catholique, structuralisme, marxisme*, pp. 346-366. Forse la riduzione althusseriana può essere riscattata, ma di certo occorre un giro più lungo: in effetti, come sottolinea Garaudy, un conto è dare una definizione statica dell'essenza umana, un altro è affermare che tale essenza è data dal lavoro sociale, volta a volta determinato dalle condizioni storiche in cui si dispiega. Seppur brevemente, tornerò tra poco su tale questione.

¹⁵ Cfr. L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Presses Universitaires de France, Paris 2014, p. 218.

¹⁶ Cfr. J.-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad. it. di G. Mursia Re, Mursia, Milano 1978.

¹⁷ Sulla problematica contrattualista, cfr. G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna 1987.

la libertà che appartiene originariamente a ciascuno, facendo sì che ogni individuo resti nel suo diritto in modo che nessuno abbia da patire soprusi perpetrati da altri. (Dato il tema del presente scritto, conviene ricordare fin d'ora che quanto appena detto in generale non vale *sic et simpliciter* per Hobbes: lì lo Stato non si limita a proteggere l'originario diritto individuale, ma prima di tutto lo limita. Il punto di partenza non è dunque dato semplicemente da quel che è essenziale a tutti gli individui singolarmente presi, è dato invece dal fatto del loro incontrarsi o potersi incontrare. È proprio intorno alla valorizzazione di questa differenza che ruoterà la seconda direttrice interpretativa che appartiene al rapporto di Althusser con il filosofo inglese).

Al di qua dei dettagli su cui naturalmente le varie teorie individualiste si differenziano, il punto su cui convergono è dato dal considerare ogni individuo umano nelle proprietà e negli attributi che gli sarebbero originariamente propri, cioè che gli sarebbero propri in quanto parte della sua essenza. Più precisamente, il problema non sta nell'immaginare che un uomo possa realmente vivere in solitudine, su un'isola ecc. Il cuore del problema si situa più a monte, nella stessa pretesa che l'essenziale possa essere afferrato o, comunque sia afferrato, che possa essere esemplificato da un uomo isolatamente considerato. È già a questo livello che opera l'astrazione isolante che si tratta di mettere in questione. Non basta criticare l'idea che l'*esistenza* umana possa essere un'esistenza isolata, occorre prima ancora criticare quell'idea di *essenza* che porta a guardare agli individui che la esemplificano come a una classe logica di elementi discreti. Questa è la decisiva indicazione teorica che Althusser ricava dalla VI delle *Tesi su Feuerbach*, tesi che conviene rileggere:

Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza umana. Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà [*Wirklichkeit*] essa è l'insieme dei rapporti sociali [*das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*]. Feuerbach, che non penetra nella critica di questa essenza reale [*wirklichen Wesen*], è perciò costretto: (1) ad astrarre dal corso della storia, a fissare il sentimento religioso per sé e a presupporre un individuo umano astratto – *isolato*. (2) L'essenza può dunque [da lui] esser concepita soltanto come "genere" [*Gattung*], cioè come un'universalità interna, muta, che leghi molti individui *naturalmente*.¹⁸

Secondo Althusser, l'impostazione teorica fondamentale che qui Marx ritrova nel discorso di Feuerbach caratterizza l'umanismo individualista in

¹⁸ K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in: F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, trad. it. di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1950, p. 84.

generale ed è definita dalla messa in opera, in rapporto all'uomo, di una certa idea di che cosa sia l'essenza di qualcosa e dunque anche da una certa idea del rapporto tra l'essenza e ciò che la esemplifica. Secondo questa idea, l'essenza è «qualcosa di astratto» e dunque è «concepita soltanto come “genere”». Se, attraverso questa idea, si esaminano ad esempio gli uomini, ci si trova a ragionare nel modo per cui, come esplicita Althusser sulla scorta di Marx, l'essenza sarebbe un attributo degli individui «presi isolatamente [*pris isolément*]»¹⁹. Detto ancora altrimenti, la condizione umana è qui intesa come una qualità che esiste realizzata in ciascun individuo a prescindere dalle concrete relazioni che questi può avere o non avere con gli altri e con ciò che lo circonda. È formalmente sufficiente che esista un solo individuo perché la condizione umana sia realmente e pienamente esemplificata. All'interno di questo modo di considerare la realtà umana, il contesto in cui un essere umano esiste non conta perché l'essenza è appunto ciò che apparterebbe (o sarebbe appartenuto) a quell'essere anche se esistesse (o fosse esistito) in tutt'altro contesto. Il quadro teorico all'interno di cui si muove questo approccio è uno in cui, da un lato, ci sono gli individui umani come esemplificazioni numericamente differenti di una medesima essenza universale, e dunque come «dati assoluti» («il che implica» aggiunge Althusser, «un empirismo del soggetto») e, dall'altro lato, c'è appunto questa essenza universale, che si presenta in ciascuno di quelli e che si tratta di definire («il che implica un idealismo dell'essenza») ²⁰.

Quando Marx scrive che «nella sua realtà, essa [cioè «l'essenza umana»] è l'insieme dei rapporti sociali» non sta semplicemente correggendo la determinazione feuerbachiana dell'essenza *umana*, non sta cioè mettendo un altro contenuto nello stesso spazio in cui altri hanno messo altre definizioni di

¹⁹ Althusser stesso caratterizza così il modo in cui questo approccio attribuisce a ciascun uomo l'essenza umana: Althusser, *Per Marx*, p. 203 (traduzione modificata).

²⁰ Althusser, *Per Marx*, p. 203. Le due aggiunte althusseriane citate, quella relativa all'empirismo del soggetto e quella sull'idealismo dell'essenza non sono poi così chiare. La mia proposta interpretativa è la seguente. L'approccio che ritiene che ogni individuo umano esemplifichi da sé (cioè a prescindere da ciò che gli capita e dalle relazioni che attraversa) l'essenza umana contrae anche degli impegni sul piano epistemologico: lascia infatti non interrogate le condizioni grazie a cui è *possibile riconoscere e sottoporre ad esame gli esseri umani*, pensa cioè questi ultimi come dati esperienziali immediati su cui non ha che da esercitarsi quella sorta di processo spontaneo che sarebbe l'astrazione della loro essenza. Questo sarebbe l'empirismo – su cui Althusser si sofferma anche nel primo dei suoi contributi a *Lire le Capital*: cfr. L. Althusser, *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, in Althusser, Balibar, Establet, Macherey, Rancière, *Leggere Il Capitale*, pp. 34-39. Quanto poi all'idealismo dell'essenza, credo che con questa formula Althusser intendesse riferirsi a tutte le posizioni per cui l'essenza di qualcosa è una struttura invariante e dunque non toccata dalla vicenda storica, ma non sono in grado di escludere che volesse suggerire *anche* qualche altra cosa.

che cosa sia l'essere umano, di che cosa sia il genere umano. Marx sta qui innanzitutto smarcandosi dalla problematica che governa il conflitto tra quelle diverse definizioni. In maniera del tutto preliminare, potremmo dire che, nella VI tesi, si oppongono due intendimenti della categoria di essenza, cioè due idee di che cosa sia in generale l'essenza di qualcosa: da un lato, l'idea per cui l'essenza è il genere, qualcosa di astratto, un'universalità che lega molti individui essendo ciò che è esemplificato in ciascuno, dall'altro lato, quella che Marx chiama l'«essenza reale» e di cui dice che, nel caso degli uomini, è data da «l'insieme dei rapporti sociali».

Ovviamente, è anche possibile tentare di leggere la VI tesi su Feuerbach come se Marx volesse solo affermare che all'essenza umana appartiene la relazione pratica tra gli uomini. In un simile caso, Marx starebbe tenendo ferma la stessa nozione formale di essenza usata da Feuerbach (e dall'umanismo), ma la riempirebbe con un contenuto diverso: la socialità invece che qualche proprietà esemplificabile da parte di un individuo isolato. Così compresa, la tesi potrebbe essere parafrasata nel modo seguente: “un individuo esemplifica l'umanità (l'essere un uomo), non solo nella misura in cui ha alcune proprietà intrinseche, ma anche e soprattutto in quanto è coinvolto in rapporti di alcuni tipi con altri individui umani”. Marx starebbe insomma dicendo che si dà soggetto umano se e solo se si dà una pluralità di soggetti umani in interazione tra loro, cioè se e soltanto se si dà un'intersoggettività. Secondo Althusser tale lettura è troppo superficiale: la rivoluzione teorica riassunta nella frase “l'essenza reale dell'uomo è l'insieme dei rapporti sociali” forse implica la tesi appena formulata, ma va certamente molto al di là. Per Althusser, quando Marx contrappone alla nozione astratta di uomo *l'insieme dei rapporti sociali* intende significare che «per incontrare e trovare la realtà cui si allude quando si cerca non più l'uomo astratto, ma l'uomo reale, bisogna *passare alla società* e mettersi ad analizzare l'insieme dei rapporti sociali»²¹.

È compiendo questo passaggio che Marx ha poi potuto operare, tra le altre cose, anche la sua speciale critica del discorso umanistico come un'ideologia. Ma prima di esaminare tale critica, soffermiamoci ancora un poco su quel suo presupposto che qui Althusser evidenzia, cioè l'abbandono marxiano della problematica umanistica relativa all'essenza.

²¹ Althusser, *Per Marx*, p. 218.

IV. L'ESSENZA NON CATTURA (TUTTO) L'ESSENZIALE

4. Per Althusser, la formula marxiana secondo cui l'essenza umana reale è data dall'insieme dei rapporti sociali ha solo la *parvenza* di una definizione, di una definizione che correggerebbe le precedenti, ma accetterebbe la problematica entro cui quelle si inscrivevano e confliggevano. In realtà, secondo lui, tale formula va piuttosto letta come un invito ad abbandonare quell'intera problematica e a sostituirla con un'altra. Solo all'interno di quest'altra problematica sarebbe possibile comprendere la realtà umana, cioè, più precisamente, sarebbe possibile «conoscere qual è la realtà [...] che è indirettamente in causa nei» concetti umanistici, sebbene non sia adeguatamente pensata attraverso di loro²². Quest'altro modo di impostare e articolare la domanda di sapere relativa alla condizione umana, l'unico che riesce davvero a dare soddisfazione a tale domanda producendo una conoscenza effettiva di quella condizione, ecco, quest'altro modo sarebbe quello che orienta le indagini del materialismo storico. Al posto della problematica relativa alle caratteristiche invarianti del genere umano, Marx avrebbe costituito una problematica grazie a cui la nuova scienza si rivolge all'insieme (*das Ensemble*) o alla somma (*die Summe*) dei rapporti umani, somma che costituisce una società²³, e li esamina ricostruendo il modo in cui si ordinano, dalla configurazione della base produttiva fino all'intera sovrastruttura che la surdetermina.

Nell'offrire tale lettura della rivoluzione teorica compiuta da Marx rispetto alla problematica umanistica, Althusser, quantomeno in *Pour Marx*, non sembra valorizzare la locuzione "essenza reale": non si chiede se essa esprima un nuovo concetto di essenza, né tantomeno cerca di ricostruire e delucidare questo concetto. Non credo, tuttavia, che voglia suggerire che l'uso marxiano della semantica dell'essenza abbia solo una valenza retorica e sia un altro esempio di quel civettare con il lessico della tradizione filosofica, che Marx amava praticare, ma che per Althusser rischia soprattutto di occultare ai nostri occhi la distanza che lo stesso Marx poneva tra la sua scienza e quella tradizione. Non è insomma per un gioco di parole o per un equivoco che la VI

²² Althusser, *Per Marx*, p. 218.

²³ È nei *Grundrisse* che Marx usa la locuzione «die Summe» in una frase molto famosa che anche Althusser cita più di una volta. Scrive Marx: «La società non consiste di individui, bensì esprime la somma [*die Summe*] delle relazioni [*Beziehungen*], dei rapporti [*Verhältnisse*] in cui questi individui stanno l'uno rispetto all'altro»; K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (1857-1858)*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 242. Althusser cita questa frase ad esempio in: L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Maspero, Paris 1973, p. 48 e in Althusser, *È facile essere marxista in filosofia? Discussione di Amiens*, p. 165.

tesi su Feuerbach riprende la parola “essenza” per giuocarla contro il suo uso tradizionale. Piuttosto, tra le due accezioni esiste un rapporto, un rapporto di approfondimento. Lo scritto presente non è il luogo in cui delucidare il movimento speculativo che realizza questo approfondimento, né tantomeno è il luogo in cui ricostruire le tappe storiche che lo hanno reso possibile, anche se, a quest'ultimo proposito, vorrei valorizzare una suggestione che Althusser introduce a partire dagli anni Settanta. Quello che mi propongo nei seguenti capoversi è di ottenere il seguente effetto: liberare la mente dall'impressione che non possa che esserci un'unica accezione legittima della parola “essenza”, cioè quella classica, e che dunque qualunque tentativo di introdurne un'altra, che non ammetta di essere una stipulazione e dunque la produzione di una semplice omonimia, sia solo un inganno.

Nel concetto classico-tradizionale dell'essenza, occorre innanzitutto riconoscere due componenti: da un lato, la domanda o la questione che quel concetto intende rendere affrontabile e, dall'altro lato, il modo in cui effettivamente la rende trattabile. Detto altrimenti, rendere trattabile quella questione è l'intenzione prima di quel concetto, mentre il modo in cui la rende concretamente trattabile è il modo in cui di fatto pretende di realizzare la sua intenzione. Che cos'è dunque che la determinazione dell'essenza di qualcosa pretende di consentire? Ebbene, pretende di consentire che quel qualcosa sia afferrato in ciò che ha di più significativo; più precisamente, pretende di renderlo distinguibile da ciò da cui è più importante che sia distinto o da ciò con cui più conta che non sia confuso. Questa è la questione: *consentire di distinguere la cosa*. Ora, il concetto classico di essenza consente di distinguere una cosa di un certo tipo (o specie) dalle cose di altri tipi (o specie). E, in molti casi, una simile distinzione è effettivamente quella che conta. In molti casi, afferrare quel che è più significativo di una cosa, *cioè l'essenziale*, ammonta a capire che tipo o che sorta di cosa essa sia. Non è tuttavia sempre così: talvolta, per afferrare la “specificità” di una cosa occorre spingersi a distinguerla nella sua singolarità. Se ad esempio la domanda su che cosa sia l'essenziale di una determinata cosa non è riferita a una mela, ma a un romanzo o a una tradizione vivente o a una religione o al comportamento di qualcuno, appare subito chiaro come non sia per nulla scontato che l'essenziale sia qui dato dalle proprietà sortali di ciascuna di queste cose, quelle che ciascuna di esse ha in comune con le altre dello stesso tipo. Qui, l'essenziale deve catturare l'identità singolare della cosa; e nel caso in cui la cosa sia una tradizione o una religione o simili, l'essenziale è dato anche da ciò per cui è pronto a combattere chi è in esse coinvolto o è dato anche da ciò su cui costui non è disposto a cedere. Considerando una di queste cose in tutta la complessità delle sue

caratteristiche e determinazioni, per trascogliere quelle essenziali nel senso di capaci di stare al centro di un resoconto che faccia afferrare questa cosa, occorre non limitarsi alle proprietà essenziali nel senso classico, ma bisogna anche includere alcune determinazioni che appartengono a quella cosa in maniera contingente; sono parte della storia che l'ha resa la cosa che è, ma che resta una storia che avrebbe potuto essere diversa.

La suggestione althusseriana prima evocata si inserisce proprio a questo punto. Si tratta della sua valorizzazione della nozione spinoziana di *essenza singolare*, nozione che lo stesso Althusser accosta a quella hegeliana di *universale concreto*²⁴. Se la analizzassimo insieme allo speciale determinismo di Spinoza (e poi all'idea leibniziana secondo cui tutte le proprietà di una sostanza sono interne), questa nozione potrebbe rivelarsi l'anello di congiunzione tra la concezione classica dell'essenza, per cui le proprietà essenziali di una cosa sono solo (una parte di) quelle invarianti, e l'idea, cui stiamo facendo spazio, secondo cui l'essenziale di una cosa (= ciò che è più significativo sapere per comprenderla) può essere una sua caratteristica contingente, ma rilevante nella *storia* di quella cosa. Al posto di questa analisi²⁵, ci limiteremo a leggere come Althusser delucida quella nozione:

[L'] *essenza singolare* [...] è per eccellenza la storia di un individuo o di un popolo, come Mosé o il popolo ebraico. Che essa sia necessaria significa solamente che si è compiuta, ma che tutto in essa poteva oscillare a seconda dell'incontro o del non incontro di Mosè e di Dio o a seconda dell'incontro della comprensione o della non comprensione dei profeti²⁶.

5. Non è per nulla scontato che per affrontare e trattare la domanda che si interroga sulla specificità o l'essenziale della condizione umana ci si debba rivolgere al problema che mira a stabilire che cosa, da sempre e per sempre, distingue l'umano da ciò che umano non è. Per dissolvere l'impressione che invece sia inevitabile e ovvio fare così, si considerino le due seguenti maniere di lavorare la questione della specificità degli uomini rispetto agli altri animali. Da un lato, abbiamo la ricerca delle proprietà che appartengono a tutti gli uomini e a nessun altro animale in qualunque mondo possibile. Dall'altro lato, abbiamo l'esplorazione dei modi attraverso cui gli uomini, nella storia, si sono

²⁴ Althusser, *È facile essere marxista in filosofia? Discussione di Amiens*, p. 151.

²⁵ Due contributi significativi a questa analisi sono offerti da V. Morfino: *La scienza delle "connexiones singulares"*, in Id., *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Manifestolibri, Roma 2005, pp. 15-50; *L'evoluzione della categoria di causalità in Spinoza*, «Rivista di storia della filosofia» 2 (1992), pp. 239-254.

²⁶ L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in Id., *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Stok/Imec, Paris 1994, p. 566.

(o non si sono) posti a distanza dall'animale: in questi modi sono implicite idee ben precise, seppure differenti, su che cosa sia essenziale per "noi umani". Queste idee non sono semplicemente concezioni alternative che competono tra loro per definire correttamente l'essenza classificatoria, una riuscendoci e le altre cadendo nell'insieme degli errori cognitivi; al contrario, tutte queste idee hanno avuto effetti reali nelle società e, nei periodi in cui operavano, hanno contribuito a determinare realmente che cosa, di volta in volta, fosse *ritenuto* e dunque anche, in quel contesto, fosse *tout court* "vivere da uomini". I confini della vita propriamente umana si spostavano in corrispondenza dei confini di queste idee. In questa seconda forma di indagine, la variazione storica e quella sociale risultano immediatamente rilevanti, mentre nella prima erano secondarie come qualunque altra variazione: la variazione era là proprio ciò che non tocca l'essenziale, mentre qui l'essenziale può trasformarsi, spostarsi altrove rispetto a dove era collocato all'inizio. (Si potrebbe credere che la seconda forma di indagine ammonti alla tesi che la specificità dell'umano consista nell'elaborare delle idee, storicamente mutevoli, su che cosa lo distingua dall'animale. Se fosse davvero questo il punto, la seconda forma di indagine sarebbe una variante interna della prima, invece non lo è. La seconda forma di indagine ritiene che quelle idee, nella misura in cui non sono le fantasie di questo o quel singolo, ma sono socialmente operative e implicite in pratiche, allora contribuiscano a determinare che cosa di volta in volta è più significativo nella realtà umana. Detto altrimenti, la specificità dell'umano non appare qui come quella particolare caratteristica invariante che consisterebbe nel dare risposte variabili alla domanda sulla specificità, piuttosto, qui la specificità dell'umano appare variare e trasformarsi lungo la storia, anche se certo non seguendo le opinioni dei singoli, bensì seguendo il processo attraverso cui mutano quelle idee e le pratiche e le istituzioni in cui sono implicite).

Se ora, a partire da questi due esempi, operiamo una generalizzazione, otteniamo due approcci davvero diversi per afferrare l'essenziale della realtà umana. Da una parte, si tratta di definire ciò che accomuna la molteplicità degli individui in cui la realtà umana si frantuma (dove questo comune può anche essere la proprietà per cui nessun individuo è inseparabile da una certa qual socialità). Dall'altra parte, ci si rivolge ai modi in cui i *rapporti tra gli uomini* configurano concretamente questa "realtà umana", determinandosi reciprocamente in una formazione sociale, surdeterminandosi tra loro e trasformandosi nella storia.

Abbozzando questa distinzione non intendevo far altro che indebolire l'impressione che il primo approccio sia scontatamente l'unico possibile. È

chiaro però che, per oltrepassare la bozza, si dovrebbe innanzitutto definire meglio il rapporto tra i due approcci, che per ora sembrano equipollenti e tali che si tratti di scegliere l'uno o l'altro. In realtà, occorrerebbe, da una parte, mostrare che ciò che è più significativo discernere per afferrare la realtà umana include effettivamente alcune delle determinazioni di tale realtà che mutano nel tempo (per il materialismo storico, ad esempio, tra queste determinazioni storiche che fanno parte dell'essenziale, ci sono quelle che definiscono il modo di produzione che è dominante nel sistema delle relazioni tra le formazioni sociali volta a volta date). Da questa tesi consegue che il primo approccio davvero non è sufficiente a cogliere l'essenziale della realtà umana. Dall'altra parte, però, si tratterebbe di mostrare che il secondo approccio non può fare totalmente a meno del primo: se, da esempio, ciò che più conta include almeno una parte della configurazione sociale, allora ciascun uomo deve perlomeno essere caratterizzato come *capace di esser parte di una società*; se ciò che conta include le idee socialmente operanti che riguardano i confini dell'umano, allora è necessario che gli uomini siano perlomeno capaci di, non già produrre quelle idee, ma senz'altro di avervi a che fare e di processarle. La concezione classica dell'essenza non è dunque sconfessata, ma recuperata e ricollocata all'interno di un discorso che la oltrepassa perché non considera accidentale e secondario tutto quel che non è invariante. Questa ricollocazione, comunque, richiede che le proprietà invarianti siano delle potenzialità generiche, attivate, modellate e concretamente plasmate solo all'interno dei rapporti sociali. Si tratta di quel modo di fare spazio alla trattazione della natura umana che prima Durkheim e poi, in maniera più sfumata, anche Althusser avevano ritrovato nell'opera di Montesquieu e avevano valorizzato come una conseguenza della presa di distanza di quest'ultimo dalla trattazione hobbesiana e da quella degli altri contrattualisti.

Il fatto è che sia per Durkheim, sia per Althusser la prima premessa fondamentale che orienta tutto il successivo lavoro di Montesquieu e lo separa dalla tradizione contrattualista è quella che realizza il rigetto dell'artificialismo sociale: la società non è un prodotto degli individui, ma ciò in cui questi si formano. Althusser sintetizza il punto in questo modo: «Rigetto del problema dell'origine, assurdo. La società precede sempre se stessa»²⁷. (La seconda premessa fondamentale è quella che afferma che tale realtà sociale ha una sua propria dinamica che può essere scientificamente studiata). A questo punto, però, c'è da rendere conto del fatto che comunque Montesquieu, nel primo

²⁷ Althusser, *Montesquieu, la politica e la storia* (1959), p. 62. La citazione che segue nel testo è a p. 61.

libro de *L'esprit des lois*, offre una trattazione dello stato di natura. Ebbene, Althusser rimarca innanzitutto che si tratta di un «rapido abbozzo (*rapide aperçu*)» rispetto alle ampie trattazioni offerte dai pensatori giusnaturalisti: è una «rassegna rapida (*rapid revue*)» dello stato di natura in cui è innanzitutto posto in rilievo un generico «istinct de sociabilité»²⁸. Durkhem, da parte sua, era stato ancora più esplicito:

Certes, il [*scil.* Montesquieu] énumère des lois qui, abstraction faite de tout état de société, découlent de la condition humaine et qui, par suite, relèvent de la psychologie pure, et il les appelle *lois de la nature*. Mais remarquons quelles elles sont: ce sont le droit de conserver la vie ou de vivre en paix, le droit de se nourrir, le droit pour chaque sexe de céder à son penchant pour l'autre, enfin le droit d'avoir des relations de société avec ses voisins. [...] Quoi qu'il en soit, [...] l'instinct qui nous pousse à nouer des relations avec nos semblables, s'il ouvre les voies à la société, n'en produit cependant pas les formes, la nature, ni les lois. Il n'y a rien dans les institutions sociales qui puisse être expliqué par ce moyen. Au reste, tout ce problème n'est traité par notre auteur que *de façon rapide* et superficielle: il n'a pas directement rapport au but qu'il se propose; il ne l'effleure que pour mieux définir son sujet, c'est-à-dire le distinguer des problèmes voisins. [...] Bien sûr, les sociétés n'étant constituées que d'hommes individuels, leur nature dépend pour une part de celle des hommes; mais, dans des sociétés différentes, l'homme lui-même est autre. Il n'a pas la même mentalité, il n'a pas les mêmes désirs en Monarchie, en Démocratie ou sous le Gouvernement despotique²⁹.

Insomma, le determinazioni che Montesquieu attribuisce alla natura umana, cioè alla natura esemplificata da ogni individuo umano, non sono in generale nient'altro che (una parte de) le condizioni di possibilità della società,

²⁸ Per la verità, Althusser sottolinea anche altri tratti di ciò che per Montesquieu sarebbe naturale, in particolare alcuni nessi normativi che gli consentirebbero di compiere anche un intervento politico-ideologico, attraverso un'opera, *Lo spirito delle leggi*, che in generale cerca prima di tutto di essere un lavoro di scienza: attribuendo ad alcune norme lo statuto di leggi naturali, Montesquieu si troverebbe con un'arma in più nel suo confronto critico con l'artificialismo hobbesiano; cfr. Althusser, *Montesquieu, la politica e la storia*, pp. 75-77. Sull'intreccio che Althusser rinviene tra la componente scientifica e quella ideologica de *Lo spirito delle leggi*, mi permetto di rinviare al mio: *La presa di partito in filosofia. Sulla lettura althusseriana di Montesquieu*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», 19/3 (2017), pp. 11-31

²⁹ É. Durkheim, *La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale*, in Id., *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, trad. fr. par A. Cu villier, Rivière, Paris 1953. Di quest'opera, che non è più in commercio, è possibile trovare una trascrizione nella nota banca dati "Les classiques des sciences sociales" della Université du Québec à Chicoutimi (http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/montesquieu_et_rousseau/montesquieu_et_rousseau.html). Poiché però questa trascrizione non rispetta l'impaginazione originale, oltre che le pagine di questa trascrizione (che sono pp. 17-18), riporto anche il capitolo e il paragrafo (che sono II, 2).

quelle condizioni che è necessario postulare nella misura in cui la società esiste effettivamente. Si tratta di un movimento dall'*esse* al *posse* e nient'affatto della scoperta di caratteristiche da cui sarebbe poi possibile dedurre le fattezze della realtà sociale. Per questo, la loro esposizione è generica e rapida. D'altronde, ed era questo che ora volevo evidenziare, l'esempio di Montesquieu ci offre una prova del fatto che un discorso che ritiene che per afferrare la specificità della realtà umana si debba "passare alla società" e alla storia non è obbligato a negare ogni spazio alla nozione tradizionale di essenza o natura umana. C'è anzi uno spazio per questa nozione che sembra irriducibile e che però non fa sì che l'intero discorso si impantani nella problematica individualistico-umanistica.

V. LA NATURA UMANA SECONDO HOBBS

6. Althusser, sulla scorta di Marx, può oggettivare e, come vedremo, criticare l'impostazione teorica individualistico-umanistica perché non si colloca più al suo interno. La mossa di scarto fa leva sul rigetto o sulla radicale ricollocazione della questione relativa all'essenza degli uomini: non solo non si ritiene più che definendo tale essenza si afferri tutto l'essenziale, ma a questa definizione non viene neppure più attribuito il posto di compito preliminare. In effetti, non si ritiene più possibile determinare quel grappolo di condizioni invarianti della variazione storico-sociale che sono insite nella natura umana e nelle sue potenzialità, *senza immergersi nella dimensione storica e studiarla appropriatamente* – salvo che ciò comporta che sia tale indagine a dover essere preliminare. Inoltre, nella misura in cui si nega che dalla conoscenza di quelle condizioni sia possibile dedurre conoscenze davvero significative su com'è o addirittura su come dovrebbe essere la dimensione storico-sociale, allora, la pur legittima determinazione biologica o psicologica (o, come sarebbe il caso oggi, la determinazione propria delle scienze cognitive) della natura umana, per non parlare di quella, epistemologicamente problematica, che sarebbe offerta dalla fenomenologia filosofica, ecco, questa determinazione della natura umana perde di urgenza e di decisività.

Relativamente a Hobbes, invece, sarebbe vero il contrario, secondo Althusser. Il discorso del filosofo inglese sarebbe immerso nella problematica umanistica e dunque, innanzitutto, nella problematica riguardante la determinazione dell'essenza dell'uomo. Ad esser precisi, Althusser non si sofferma mai a mostrare *determinatamente* come il pensiero hobbesiano sia un'illustrazione dell'umanismo individualista: non lo fa in *Pour Marx*, né lo ha fatto prima, in particolare nel libro dedicato a Montesquieu (dove pure vi sono

numerosi raffronti tra le idee e le impostazioni dei due classici), né lo farà dopo, in particolare in quei corsi tenuti all'École Normale Supérieure su cui torneremo per esporre l'altra direttrice attraverso cui Althusser legge Hobbes³⁰. Probabilmente, riteneva fin troppo ovvio il punto fondamentale: per Hobbes la libertà e il diritto di esercitarla sono parte della natura comune a ciascun essere umano, appartengono cioè all'essenza dell'uomo, mentre la questione che impegna la filosofia politica (ma, in generale, tutta la filosofia pratica) consiste nel determinare come e in quale misura quella libertà e quel diritto possono esistere effettivamente là dove l'individuo si trova a convivere con altri in una certa porzione di spazio e di tempo. Le fattezze della coesistenza dipendono innanzitutto, sebbene non solo, dalle fattezze dell'individuo, cioè dalla natura umana; dunque è da questa natura che dipendono anche le possibili fattezze di una coesistenza civile e pacifica. La natura umana, che è data da ciò che appartiene essenzialmente a ciascun individuo, è insomma il perno dell'intero discorso. Non a caso, la parte prima del *Leviatano* è intitolata: *Of Man/ De Homine*.

In una pagina del libro su Montesquieu, Althusser ricorda il celebre passaggio del *De Cive* in cui Hobbes paragona la considerazione degli uomini nello stato di natura, cioè la considerazione che non attribuisce loro altro che ciò che hanno in virtù della loro natura o essenza (e che dunque prescinde da quelle loro determinazioni che invece si producono attraverso gli incontri ed eventualmente attraverso quegli incontri del tutto speciali che danno luogo a patti o a contratti), paragona questa considerazione a una prospettiva in cui gli uomini siano considerati «come se fossero venuti su tutti all'improvviso, a guise di funghi (*like Mushromes*), dalla terra, e già adulti, senza alcun obbligo reciproco»³¹. Se teniamo presente che, per Hobbes, la coesistenza di tali uomini è una condizione di guerra e minaccia reciproca, allora non possiamo non

³⁰ Cfr. L. Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure 1955-1972*, (Texte établi, annoté et présenté par F. Matheron), Seuil, Paris 2006.

³¹ T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, trad. it. di N. Bobbio, UTET, Torino 1948, p. 205 (si tratta del paragrafo 1 del capitolo VIII). Althusser richiama questo paragone in *Montesquieu, la politica e la storia*, p. 58. Curiosamente, Althusser evoca questa pagina di Hobbes parlando di zucche (*potirons*) piuttosto che di funghi (*champignons*). All'origine di questo errore c'è la prima traduzione francese del *De Cive*, quella realizzata da Samuel Sorbière nel 1649 (edizione di Amsterdam; 1651 edizione parigina, poi riproposta fino ai primi anni 2000 da Flammarion) e che era l'edizione da cui Althusser citava nei suoi corsi. Va notato però che al tempo di Sorbière, la parola "potiron" era impiegata per indicare i funghi e non le zucche. Non controllando il testo originale e dunque continuando a usare una traduzione che era nel frattempo diventata scorretta per il cambio di significato della parola "potiron", Althusser cade nell'errore. (Il traduttore italiano del libro su Montesquieu reduplica l'errore parlando di "zucche").

associare questo paragone a quel momento del mito di Cadmo in cui l'eroe semina i denti di un drago e poi vede spuntare uomini adulti e armati che ben presto si scagliano l'uno contro l'altro. Non è tuttavia la deduzione dello stato di guerra l'aspetto che ora ci interessa, bensì il principale effetto ottenuto dall'immaginare gli uomini come se comparissero già adulti e privi di legami: proporre tale immagine presuppone che si consideri tutto sommato insignificante il processo che nella realtà effettiva ha come risultato degli esseri umani adulti e cioè il processo di cura e socializzazione. L'idea è che ciò che di fatto accade in quel processo non produce vincoli che è importante tener presente quando si ragiona sulle fattezze che ha la coesistenza tra individui: quale che sia la genesi dell'individuo, quali che siano le pratiche e le istituzioni passando per le quali si è formato, ciò che alla fine conta per capire la struttura della coesistenza sono le caratteristiche che quell'individuo ha in comune con qualunque altro.

Il ragionamento di Hobbes ha la sua coerenza. In effetti, se ciò che ci si propone è, come chiarisce Althusser, definire le proprietà della «società in generale»³², allora è inevitabile che si voglia prescindere da ciò che differenzia questa società da quella. D'altro canto, questa sequenza coerente si appoggia su dei presupposti. Il primo è che la conoscenza della società in generale, cioè delle fattezze più generali dell'umano coesistere, fornisca l'essenziale (cioè quel che più conta) sia in vista della comprensione della realtà umana e sociale, sia in vista della determinazione di come tale realtà dovrebbe organizzarsi. Un secondo presupposto è che per conoscere che cosa sia la società in generale non sia necessario passare per lo studio delle differenti società concrete e per la dinamica storica in cui sono prese. Questo secondo presupposto dipende dalla teoria della conoscenza e dalla teoria della scienza elaborate da Hobbes.

Per il filosofo inglese, la scienza modello è la geometria, il cui metodo è però ridefinito all'interno di un quadro generale empiristico-nominalistico. Per edificare la scienza di una certa porzione della realtà, occorre definire gli elementi primi di quella porzione e poi dedurre le implicazioni delle congiunzioni e delle disgiunzioni tra le nozioni di questi elementi³³; le definizioni iniziali, però, sono il frutto di un lavoro sulle esperienze percettive, che sembra risolversi in un complesso di movimenti associativi più o meno governati dalla memoria. Grosso modo: a forza di vedere mele, si resta colpiti dalla loro somiglianza e a tale somiglianza viene attribuito un nome comune, "mela", poi, alla somiglianza tra questa somiglianza e altre somiglianze, viene

³² Althusser, *Montesquieu, la politica e la storia*, p. 52.

³³ T. Hobbes, *Leviatano*, trad. it. di R. Santi, Bompiani, Milano 2001, pp. 69-73 (parte I, cap. V, §§ 2-6).

dato un altro nome comune, “frutto”, e così via³⁴; anche le connessioni causali sono elaborate in maniera simile, riflettendo sui nessi tra i fenomeni registrati dalla sagacia e dalla prudenza³⁵. Applicato allo studio dell'uomo, questo complesso gnoseologico-epistemologico porta Hobbes ad affermare che per sviluppare un sapere *de homine* non occorre altro che leggere con attenzione se stessi (e poi dedurre le conseguenze di quanto si sarà così accertato):

Data la somiglianza dei pensieri e delle passioni di un uomo con le passioni e i pensieri di un altro, chiunque guardi dentro se stesso e consideri ciò che fa quando *pensa, opina, ragiona, spera, teme* ecc. e su che cosa si basa, con ciò leggerà e conoscerà quali sono i pensieri e le passioni di ogni altro uomo in condizioni simili a queste. [...] quando avrò messo per iscritto in modo sistematico e chiaro la lettura di me stesso, l'unica pena che lascerò agli altri sarà di riscontrare la stessa cosa anche in se stessi. Questo genere di dottrina, infatti, non ammette altra dimostrazione³⁶.

Siamo davvero all'opposto di Montesquieu, secondo cui per comprendere la realtà umana bisogna immergersi ad esaminare (certo ordinatamente e organicamente e non al modo della raccolta di curiosità o della cronaca) la varietà delle leggi e dei costumi che appartengono alle diverse società lungo la storia.

7. Sebbene sia ovviamente il metodo di Montesquieu, piuttosto che quello di Hobbes, il metodo che Althusser ritiene più vicino al materialismo storico, c'è un tratto del secondo che egli non può non valorizzare. Non si tratta genericamente del materialismo hobbesiano, ossia, non si tratta tanto delle tesi ontologiche di Hobbes secondo cui *essere* significa *essere un corpo* (o un'affezione di un corpo riducibile a un movimento di quello). Si tratta piuttosto dell'effetto epistemologico e metodologico che ha questa impostazione materialistica. Il fatto è insomma che per sviluppare quelle sue tesi di ontologia generale, Hobbes è costretto ad operare una radicale *epoché* delle rappresentazioni attraverso cui il senso comune pensa e che provengono da tradizioni autorevoli. Per Althusser, si esprime qui quell'esigenza di *rottura epistemologica* che è una condizione necessaria della fondazione di una nuova scienza³⁷. Le presunte evidenze del senso comune vanno messe da parte, affinché lo sguardo sulla realtà possa essere governato dai concetti e dagli assunti della scienza che si sta fondando.

³⁴ Hobbes, *Leviatano*, pp. 53-57 (parte I, cap. IV, §§ 6-12).

³⁵ Hobbes, *Leviatano*, pp. 41-45 (parte I, cap. III, §§ 4-10).

³⁶ Hobbes, *Leviatano*, pp. 17-18 (parte I, Introd. §§ 3-4).

³⁷ Cfr. Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx*, p. 369.

Ma non è solo la sospensione delle rappresentazioni e delle nozioni ricevute che Althusser ritrova nel lavoro di Hobbes, ma anche un altro elemento per lui fondamentale: la fondazione di una nuova scienza ha sempre la forma dell'estensione a una nuova porzione della realtà di quel tipo di razionalità che ha già dato prova di sé in altre scienze. Naturalmente, tale estensione richiede l'introduzione di nuovi concetti, ma non è pensabile se non si considerano gli esempi di scienza già in campo. Ad esempio, per Althusser, Montesquieu riprende da Newton il concetto di *legge scientifica* e, attraverso l'introduzione di nuovi concetti (in particolare quelli atti a designare le «diverses choses» con cui le leggi positive sono in rapporto, cioè il clima, i costumi, le maniere, la religione, la grandezza di una società ecc.)³⁸, tenta di fondare una nuova scienza, una sorta di fisica delle leggi positive e della giurisprudenza. Ebbene, un tentativo simile, seppur diverso, lo avrebbe compiuto Hobbes: trattare scientificamente, cioè nei modi esemplificati da Euclide in rapporto allo spazio e da Galilei in rapporto alla realtà fisica, la natura e la convivenza umane³⁹.

Certamente, lo abbiamo già accennato, Hobbes non tenta come Montesquieu di individuare le covarianze tra alcuni fenomeni indagando i rapporti reali in cui questi fenomeni si presentano (ad esempio: scoprire i principi di covarianza tra il clima che caratterizza il luogo in cui sorge una società e il tipo di ordinamento governativo secondo cui essa si organizza), piuttosto, una volta definiti due fenomeni, tenta di dedurre quali sono i loro possibili o non possibili rapporti (ad esempio, se l'uomo è un essere così e così, allora quando due o più uomini si incontrano, è escluso che accada questa tal cosa ed è inevitabile che accada quest'altra o probabile che accada quest'altra ancora)⁴⁰. Si tratta dunque solo in parte (quella parte che presiede alla costruzione delle definizioni) di una scienza empirico-sperimentale: qui infatti gli esperimenti sono esperimenti mentali o ragionamenti controfattuali. Tuttavia gli assunti materialistici di Hobbes, lo portano a tentare delle riduzioni che, per quanto in se stesse problematiche, rivelano quell'esigenza scientifica che Althusser era molto attento a valorizzare. In questo senso è

³⁸ Cfr. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, trad. it. di B. Boffito Serra, Rizzoli, Milano 1989, p. 152 (lib. I, cap. III).

³⁹ Cfr. Althusser, *Montesquieu, la politica e la storia*, pp. 49-53; Id., *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx*, p. 369. Questo aspetto dell'impresa hobbesiana era stato valorizzato anche da Durkheim in un corso tenuto a Bordeaux nel 1895, ma pubblicato (parzialmente) solo di recente e dunque certamente non noto ad Althusser: cfr. É. Durkheim, *Hobbes à l'agrégation*, Éditions EHESS, Paris 2011, pp. 27-29.

⁴⁰ Per un confronto tra l'idea hobbesiana di scienza e quella di Montesquieu, cfr. Althusser, *Montesquieu, la politica e la storia*, pp. 52-53, 60-61.

paradigmatica l'operazione hobbesiana sull'immagine ricevuta del soggetto pratico e delle sue possibili motivazioni.

La negazione del dualismo tra realtà spirituale e realtà corporea legittima l'estensione del metodo scientifico ai cosiddetti moti dell'animo, ma, nel concreto, tale estensione è ancor più dissacrante di quanto questa premessa generale non faccia immaginare. Per Hobbes, l'individuo umano, come ogni altra presunta sostanza irriducibile, è in realtà semplicemente un corpo coinvolto in movimenti locali di vario genere. Ne consegue che, anche in rapporto all'uomo, tutto ciò che non può essere ridotto a una caratteristica fisica o all'effetto di un moto locale non esiste davvero: la scienza lo rivela un'illusione – dove l'illusione, in quanto “stato mentale”, è ovviamente riducibile all'effetto di moti locali e di urti tra corpi. I corpi complessi come quello umano sembrano capaci di quelle prestazioni speciali, quali giudicare, ragionare, desiderare, sperare, temere, aver fede ecc., che il senso comune (cioè il sapere non scientifico) registra, ma in realtà, tali prestazioni sono effetti di moti fisici e potrebbero essere ridescritte in questo modo.

Anche sul piano di questa variegata molteplicità di prestazioni, comunque, è possibile rinvenirne alcune che, rispetto alle altre, stanno nella posizione di elemento fondamentale. Ad esempio, al di sotto dell'apparente ricchezza della vita morale umana, ci sono soltanto due impulsi (o *conati*) causalmente associati a due rappresentazioni mentali: da un lato il desiderio, che è correlato alla rappresentazione di qualcosa di piacevole (oppure di utile al godimento di un piacere), dall'altro l'avversione, che è correlata alla rappresentazione di qualcosa che, immediatamente o mediatamente, è spiacevole o molesto. E ancora, non vi sono cose intrinsecamente buone e cose intrinsecamente cattive: i beni sono le cose desiderate, i mali le cose avversate. Sia i beni che i mali variano dunque da uomo a uomo, sebbene vi siano cose che ogni uomo desidera e altre che ogni uomo avversa: la conservazione della vita, la salute e la sicurezza, da un parte, e la morte (in particolare la morte violenta e dolorosa) e il suo pericolo, dall'altra.

Gli assunti materialistici di Hobbes, lo conducono insomma ad operare una rottura radicale con l'immagine ricevuta e diffusa della vita pratica: gli atteggiamenti e le passioni umane comunemente tenuti distinti vengono ricondotti alla semplice combinazione dei pochi elementi citati, mentre, dietro l'apparente ricerca del Bene o di ciò che vale per se stesso, viene ritrovato l'interesse dell'agente verso il proprio vantaggio, cioè verso il piacere o l'utilità.

Qui, però, va notata una differenza importante tra Hobbes e Althusser. Per quest'ultimo, nella misura in cui la rottura epistemologica che fonda una nuova scienza produce una trasformazione dello sguardo gettato su quella

porzione di realtà di cui tale scienza consentirà di “appropriarsi conoscitivamente” (in effetti, ora quello sguardo non è mediato dalle rappresentazioni comuni e ideologiche, ma dai concetti tecnici e dalla teoria della nuova scienza), allora poi, la verifica di che cosa effettivamente c'è e accade in quella porzione di realtà non può che prodursi dall'interno della pratica scientifica fondata grazie a quella rottura⁴¹. Detto altrimenti: nella misura in cui lo spettacolo che la nuova scienza presenta a chi rivolge lo sguardo verso quella porzione di realtà risulta visibile solo lasciando cadere le evidenze del senso comune (per il quale, ad esempio, il moto uniforme è tutt'altro che uno stato; quando una cosa piccola come un gatto corre per una stanza, le pareti di questa non vibrano affatto; i comportamenti e le scelte degli uomini in società sono determinati da loro stessi e non dalla loro posizione nel complesso sociale ecc.), allora non è qualcosa che si possa immediatamente riconoscere come vero in virtù del suo essere noto o familiare⁴². Per Hobbes, al

⁴¹ Ho qui riassunto alcuni dei capisaldi della teoria althusseriana della scienza, avendo cura di suggerire come il costruzionismo concettuale (cioè la nota tesi che Althusser riprende da Bachelard e Ganguilhem secondo cui la scienza introduce concetti nuovi che, perlomeno in generale, non si pongono come riscatti dei concetti e delle rappresentazioni ordinarie: il concetto fisico di moto non esprime la verità del concetto comune, ma è un altro concetto, quello che, operando insieme agli altri che fanno parte della teoria meccanica della fisica classica, consente di produrre l'effetto di conoscenza del mondo fisico) non implichi affatto l'abbandono del realismo. La conoscenza scientifica, dice Althusser, non è conoscenza dell'oggetto reale, ma dell'oggetto di conoscenza (o oggetto scientifico): si tratta di una formula fuorviante per comprendere la quale occorre innanzitutto ricordare che lo studio dell'oggetto scientifico consente un'appropriazione (*Aneignung*) speciale (quella conoscitiva) dell'oggetto reale. Che cosa dice dunque quella formula? Innanzitutto che le indagini di una scienza sono governate dai concetti fondamentali di quella scienza e non dalle rappresentazioni ricevute, per cui la scienza, quando guarda dove guarda il senso comune, non vede lo stesso spettacolo (ad esempio, la scienza storico sociale, se guarda al mondo umano, non vede uomini che interagiscono sulla base delle loro preferenze e bisogni naturali, ma vede un complesso sistema di rapporti); in secondo luogo, che il processo che ha prodotto quei concetti fondamentali non è il processo storico in generale (per cui la scienza sarebbe il luogo in cui la storia arriva a pensare se stessa, a prendere coscienza di sé), ma è il processo speciale della pratica scientifica. I testi fondamentali in cui Althusser elabora la sua teoria della scienza sono innanzitutto il sesto capitolo di *Pour Marx*, cioè quello *Sulla dialettica materialista* (in particolare il terzo paragrafo), quindi i suoi due contributi, già citati, all'opera collettiva *Lire le Capital: Dal "Capitale" alla filosofia di Marx e L'oggetto del "Capitale"*.

⁴² Qui si colloca la distinzione radicale che Althusser pone tra *conoscere* e *riconoscere*: grazie alla scienza si conoscono alcune verità, mentre le presunte verità evidenti in cui ci si riconosce e che si riconoscono immediatamente perché sono note e familiari non sono in realtà contenute di conoscenza, ma contenute ideologiche; cfr. ad esempio, Althusser, *Per Marx*, pp. 123 e 159. L'ideologia funziona proprio in questo modo: rendendo alcuni contenuti delle evidenze ben riconoscibili e che dunque non è necessario difendere o discutere; cfr. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophe*, pp. 225-228. (Tra queste evidenze c'è anche il fatto che la neve è bianca? In realtà, esempi come questo possono svolgere una funzione ideologica non per

contrario, quello spettacolo è qualcosa che ciascuno può verificare da sé esercitando con onestà l'introspezione⁴³. Da ciò consegue che quella che per Althusser è la realtà sociale dell'ideologia (qualcosa che ha effetti storici e che solo la pratica scientifica può mettere a distanza), per Hobbes è solo una sorta di favola in cui ciascuno si trattiene per semplice mancanza di coraggio intellettuale.

Quest'ultima differenza osservata non ha peso solo sul piano epistemologico, ma anche in riferimento a una teoria della morale. Quando Hobbes fa della morale il contenuto di un discorso diffuso il cui incanto può però essere spezzato da chiunque abbia l'onestà e il coraggio di guardare in se stesso e vedere che nient'altro che il suo vantaggio o piacere o utilità lo motiva a fare e perseguire quel che fa e persegue, non sta facendo altro che articolare il suo scetticismo morale. E nel farlo, offre un resoconto delle pretese morali molto problematico: sono davvero costruzioni che si potrebbero per principio lasciar cadere, che ciascuno potrebbe per principio lasciar cadere e che, là dove non sono lasciate cadere, ciò accade solo per qualche ragione di convenienza o, appunto, di debolezza e malafede? Quando Althusser afferma che «la morale [...] è nella sua essenza ideologia»⁴⁴, non dà voce ad alcuno scetticismo, ma pretende di situare la morale in una certa regione della realtà sociale: sta rispondendo alla domanda che chiede che tipo di realtà sociale sia la morale. Dire che è ideologia non significa dire che è falsa, né che l'individuo possa deporla grazie a qualche rischiaramento della sua coscienza. Quella tesi comporta che i contenuti concreti della morale volta a volta vigente in una formazione sociale si articolano storicamente e che tale articolazione o sviluppo non è un processo autonomo, ma dipende in ultima istanza da altri processi, processi che però quello sviluppo surdetermina e da cui non dipende in maniera meccanica.

Va certamente ammesso che nella tradizione marxista ci si compiace facilmente nel dar mostra di un atteggiamento demistificatorio nei confronti della morale: sarebbe solo la falsa coscienza a poter credere che le istanze morali contino qualcosa nella reale dinamica storica! Questa demistificazione,

la banalità che dicono, in questo caso che la neve è di colore bianco, ma per ciò che suggeriscono, ad esempio, che vi sono concetti che sarebbero imposti dalle cose stesse, grazie a somiglianze o differenze che spiccano da sé. Insomma, l'evidenza ideologica nascosta in quegli esempi è quella relativa alla supposta ovvia validità dell'epistemologia empirista, oppure di una metodologia di indagine che parte da ciò che sarebbe semplice e concreto per arrivare a ciò che è più complesso).

⁴³ Oltre alla pagina del Leviatano già citata nel § 6, si veda anche: Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, pp. 61-62 (sono pagine che appartengono alla *Prefazione ai lettori*).

⁴⁴ Althusser, *Per Marx*, p. 207.

però, può appoggiarsi a teorie di fondo molto diverse: un conto è dare per scontato che ciò che davvero conta sono gli interessi particolari di classe, un altro è interrogare la nozione stessa di *interesse particolare* e scoprire che essa può essere riscattata da una cornice che di fatto resta individualista, solo se si riconosce una qualche realtà storico-sociale a quegli ideali e a quelle idee attraverso cui un interesse interpreta se stesso. È questa seconda via quella in cui si è incamminato Althusser. Si potrebbe dire che la sua critica dell'empirismo del dato colpisce anche quel dato che sarebbero gli interessi particolari (che siano attribuiti a un gruppo o a un individuo): questi, ben lungi dall'essere all'origine del campo ideologico, si definiscono determinatamente, si interpretano e si articolano al suo interno; non si costituiscono interamente in quel campo e tuttavia, nella loro concretezza, dipendono da esso. Per questo, mentre il riferimento agli ideali è per Hobbes solo una maschera di un desiderio o interesse perfettamente afferrabile come attrazione verso un certo piacere o vantaggio, per Althusser, non esiste una prospettiva che può lasciar cadere quella maschera, esiste solo una prospettiva, quella scientifica, che la situa in un complesso più ampio (la formazione sociale). Sennonché, una "maschera" che non si può lasciar cadere non è una maschera: è una realtà che aspetta categorie migliori per esser resa intellegibile.

8. C'è un ultimo aspetto dell'antropologia hobbesiana che merita di essere citato perché Althusser ne offre una valorizzazione che, in una certa misura, complica una troppo rapida classificazione del pensiero di Hobbes tra i rappresentanti dell'individualismo umanistico. Si tratta del modo in cui nel *Leviatano* viene spiegata la presenza del linguaggio tra gli uomini. Per concepire lo stato di natura, aveva detto il *De Cive* nella celebre pagina già evocata, possiamo immaginare gli uomini come se fossero spuntati dalla terra all'improvviso, già dotati di tutte le loro abilità cognitive e comunicative. Il *Leviatano*, però, non procede così e tenta di spiegare come tali abilità possano appartenere a ciascun individuo, sapendo che questo è fondamentalmente un corpo dotato di una certa complessità interna. Ebbene, osserva Althusser, Hobbes, portando a fondo questa impostazione, si troverebbe a complicare la possibilità stessa di un'antropologia umanistico-individualista.

Senza il linguaggio, per Hobbes, non solo non vi sarebbe una comunicazione articolata, ma non vi sarebbe neppure il pensiero⁴⁵ e dunque, tra le altre cose, la possibilità di accordarsi in un contratto⁴⁶. Il linguaggio, tuttavia, non è una dotazione naturale di quei corpi che sono i corpi umani

⁴⁵ Hobbes, *Leviatano*, p. 65 (parte I, cap. IV, § 22).

⁴⁶ Hobbes, *Leviatano*, p. 49 (parte I, cap. IV, § 1).

(che di per sé sono solo capaci di percezioni e di associazioni tra percezioni, realizzate dall'immaginazione), ma è un artificio⁴⁷. Come va intesa, tuttavia, la produzione di tale artificio? Ovviamente, non può essere il prodotto di una convenzione, che è una forma di patto e che dunque presuppone il pensiero e il linguaggio. Nella misura, però, in cui il linguaggio ha una realtà non puramente individuale, allora non può neppure essere l'esito di un qualche processo associativo realizzato da un singolo. Non resta che pensare che quella produzione artificiale sia una sorta di effetto emergente di un'interazione tra degli individui che non esemplificano ancora tutte le prestazioni propriamente umane (appunto perché queste presuppongono il linguaggio). Ne vengono due conseguenze: (1) vi sono abilità, tra cui il pensiero, che appartengono all'individuo solo in quanto abita già uno spazio di interazioni e dunque di linguaggio (scrive Althusser: «il campo dell'artificio e del linguaggio pone la ragione. Questa non è dunque né lume trascendentale, né lume naturale»)⁴⁸; (2) non c'è qualcosa che sia l'origine o la causa del campo linguistico, ci sono piuttosto delle condizioni in cui esso emerge⁴⁹. Questa seconda conseguenza porta Althusser a parlare di «rifiuto di ogni interrogazione sull'origine dell'insieme che costituisce questo campo» e di «affermazione dell'autonomia» di tale campo, quindi a concludere che si profila qui un «rifiuto di ogni rinascita della [problematica della] naturalità a partire dalla genesi degli elementi, il che torna a mettere in questione la possibilità stessa di qualunque antropologia»⁵⁰.

Questo tipo di complicazione della lettura secondo cui la pietra angolare del discorso hobbesiano è un'analisi delle caratteristiche del mondo umano intese come caratteristiche di ogni individuo è il tipo di complicazione che guida la seconda linea interpretativa seguita da Althusser nel suo confronto con il filosofo inglese: in attesa di approfondirla nello scritto che completerà il testo presente, dobbiamo ora considerare la critica dell'umanismo hobbesiano che Althusser riprende da Marx.

⁴⁷ Cfr. Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx*, p. 370-371.

⁴⁸ Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx*, p. 371.

⁴⁹ Sia osservato *en passant* che in realtà Hobbes scrive: «Il primo autore del linguaggio fu Dio stesso, che istruì Adamo su come dare i nomi alle creature che presentava al suo cospetto» (*Leviatano*, p. 49). In questo come in altri casi, Althusser non dà alcuna importanza ai momenti in cui Hobbes sembra introdurre Dio come causa: li considera probabilmente pegni pagati all'ideologia allora dominante.

⁵⁰ Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx*, p. 372.

VI. LA CRITICA MATERIALISTA DELLA ROBINSONATA INDIVIDUALISTICA

9. Trattando dei «dei presupposti dell'ideologia borghese classica e dell'economia politica borghese», Althusser scrive in *Pour Marx*:

Da che cosa parte questa ideologia classica (sia che si tratti di Hobbes nella composizione dei *conatus*, sia di Locke e di Rousseau nella generazione della volontà generale; sia di Helvétius o d'Holbach nella produzione dell'interesse generale, sia di Smith e Ricardo – i testi abbondano – nei comportamenti dell'atomismo), da che cosa parte, se non appunto dal mettere fronte a fronte queste famose *volontà single* [*volontés individuelles*], che non sono affatto il punto di partenza della realtà, ma il punto di partenza per una *rappresentazione* della realtà, per *un mito* destinato a dare (in eterno) un *fondamento* naturale (il che vuol dire appunto per l'eternità) *agli obiettivi* della borghesia? [...] Marx criticò così bene in questo esplicito presupposto *il mito dell'homo oeconomicus*.⁵¹

In questo passo, Althusser compie una sequenza di operazioni. Innanzitutto, considera un gruppo di discorsi, tra cui quello di Hobbes, che pretendono di definire il «punto di partenza della realtà», cioè gli elementi fondamentali della realtà sociale – tali discorsi identificano questi elementi nelle volontà individuali. In secondo luogo, sconfessa o falsifica quella pretesa affermando che le volontà individuali non sono affatto il punto di partenza della realtà. Queste due prime operazioni sono classiche: un certo discorso viene considerato e valutato nella sua pretesa di dire il vero. La terza operazione presuppone un cambio di prospettiva: il discorso in oggetto, infatti, non è più considerato epistemicamente (cioè nel suo contenuto e nella sua pretesa di verità o validità), bensì è considerato come una enunciazione e, come tale, viene posto in connessione con la realtà sociale in cui è enunciato e radicato, ovviamente sulla base di una teoria di sfondo riguardante il tipo di elementi che appartengono a una formazione sociale (qui, ad esempio, si fa riferimento a classi, a obiettivi di classe e a rappresentazioni o miti). Più precisamente, quel discorso è posto in relazione a una rappresentazione o mito che svolge una certa funzione, cioè la funzione di dare un fondamento naturale agli obiettivi storici di una classe sociale. Quel discorso serve a tale mito perché gli offre il giusto punto di partenza da cui quello potrà derivare quanto gli serve (cioè una naturalizzazione degli obiettivi della borghesia). Detto altrimenti, i discorsi come quelli di Hobbes sono identificati come contributi all'ideologia borghese e al suo lavoro di legittimazione (e di articolazione) degli obiettivi della classe borghese. Il loro contributo consiste

⁵¹ Althusser, *Pour Marx*, p. 104.

innanzitutto nell'elaborazione di quel presupposto individualistico che Marx ha criticato sotto il nome di "mito dell'*homo oeconomicus*".

Si tratta di una discussione del tutto peculiare di discorsi come quello di Hobbes, una discussione che non si limita a esaminare la loro coerenza o consistenza interna, né a confrontarli con la realtà che essi pretendono di rivelare, ma che li prende alle spalle inscrivendoli nella dinamica sociale in cui sono formulati o in cui comunque si diffondono e prendono piede. Per Althusser, è Marx ad aver reso possibile la mossa fondamentale che fa accedere a quest'altro modo di considerazione e di discussione. L'ha resa possibile elaborando quella teoria della realtà storico sociale grazie a cui, di fronte a un discorso, è possibile vedere qualcosa di più che l'elaborazione di un intelletto individuale, da valutare mettendola in un rapporto epistemico con la realtà di cui tratta. Tra le pagine a cui Althusser poteva alludere rinviano alla critica marxiana dell'*homo oeconomicus*, la più celebre è senz'altro quella che sta all'inizio della *Introduzione* del 1857 a *Per la critica dell'economia politica* (dove tra l'altro si parla di "punto di partenza"):

L'oggetto in questione è anzitutto la *produzione materiale*. Il punto di partenza [*Ausgangspunkt*] è costituito naturalmente dagli individui che producono in società – e perciò dalla produzione socialmente determinate degli individui. Il singolo ed isolato cacciatore e pescatore con cui cominciano Smith e Ricardo, rientrano tra le fantasie prive di immaginazione delle robinsonate del XVIII secolo le quali, a differenza di quanto pensano gli storici della cultura, non esprimono affatto solo una reazione all'eccessiva raffinatezza e un ritorno a una, per altro frantesa, vita naturale. Come del resto il *contrat social* di Rousseau, il quale mediante il contratto crea un rapporto e una connessione tra i soggetti indipendenti per natura, non si fonda su tale naturalismo. Questa è l'apparenza, e soltanto l'apparenza estetica delle grandi e piccole robinsonate. Si tratta piuttosto dell'anticipazione della «società civile» che si stava preparando dal XVI secolo e che nel XVIII ha compiuto passi da gigante in direzione della sua maturità. In questa società della libera concorrenza, l'individuo si svincola dai legami naturali, ecc., che facevano di lui, nelle precedenti epoche storiche, un accessorio di un determinato e circoscritto conglomerato umano. Ai profeti del XVIII secolo, sulle cui spalle poggiano ancora completamente Smith e Ricardo, questo individuo del XVIII secolo – che, da un lato, è il prodotto della dissoluzione delle forme sociali feudali e, dall'altro, è il risultato delle nuove forze produttive sviluppatesi a partire dal XVI secolo – sta dinanzi agli occhi come un ideale che sarebbe esistito già in passato. Non come un risultato della storia, bensì come il suo punto di partenza. Poiché per individuo naturale, in conformità con la loro rappresentazione della natura umana, essi non intendono un individuo che sorge storicamente, ma che invece è posto dalla natura stessa⁵².

⁵² K. Marx, *Introduzione alla critica dell'economia politica*, trad. it. di G. Backhaus, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 11-12.

Teorie come quella di Rousseau, ma anche di Hobbes, sarebbero dunque un'«anticipazione» della conformazione concorrenziale della società civile del XVIII secolo. Ma che tipo di relazione viene designata dall'espressione «anticipazione» (*Vorwegnahme*)? L'opera di Althusser offre una risposta articolata a questa domanda che Marx ha innanzitutto reso possibile, e persino doveroso, formulare.

10. Innanzitutto, ad Althusser interessa rimarcare la peculiarità del cambio di problematica operato da Marx e a cui abbiamo fatto riferimento poc'anzi. Non si tratta semplicemente di discutere una teoria come quella hobbesiana nella sua interna pretesa di validità. A questo proposito, Marx la liquida con la seguente annotazione: «la produzione dell'individuo isolato all'esterno della società [...] è un'assurdità pari al formarsi di una lingua senza che esistano individui che vivano e parlino assieme. Non è il caso di soffermarsi oltre su questo tema»⁵³. Le prestazioni che Hobbes considera connaturare all'individuo umano in quanto tale, ad esempio parlare, ma anche ipotizzare il possibile decorso di azioni o avvenimenti, o ancora, valutare e porre in scala le proprie preferenze e aversioni, sono prestazioni che hanno condizioni di emergenza che oltrepassano l'esistenza di un singolo uomo. Il punto non è dato solo dal fatto che un individuo deve apprendere o riceverle da altri: prima ancora, si tratta del fatto che non si possono per nulla costituire, né dunque possono essere concepite, al di fuori di una condizione di socialità. Ora, questo tipo di rilievo confuta la pretesa di validità dell'antropologia individualista hobbesiana, ma non realizza ancora il cambio di problematica compiuto da Marx. Quel tipo di rilievo, potremmo dire, consente di passare da un'antropologia individualista a un'antropologia sociale: consente di porre la categoria di socialità come indispensabile per pensare le prestazioni proprie di un soggetto, ma non fuoriesce ancora dalla problematica filosofico-antropologica. Come già sappiamo, tale uscita richiede di *passare ad esaminare concretamente le società storiche e il loro sviluppo*.

Solo quando si verifica questo passaggio, la filosofia è davvero presa alle spalle: la sua problematica è spostata, dal sovratemporale «spazio delle ragioni», dove i pensieri si scontrano in una discussione argomentativa, alla formazione sociale in cui quella discussione concretamente si svolge *e da cui è sovradeterminata*. Nella fattispecie, non basta evidenziare il fondamento sociale delle prestazioni che Hobbes attribuiva all'individuo come tale e dunque agli individui nello stato di natura (cioè nello stato caratterizzato dal grado zero di socialità), qui si tratta di mostrare il fondamento e l'origine

⁵³ Marx, *Introduzione alla critica dell'economia politica*, pp. 12-13.

sociale della rappresentazione che pensa quelle prestazioni come connaturali all'individuo. Grosso modo: solo in società l'uomo può elaborare rappresentazioni, ma solo una certa società lo induce ad elaborare (o a riconoscersi nell'elaborazione di) una rappresentazione in cui egli appare naturalmente e spontaneamente capace, nella sua individualità, di elaborare rappresentazioni. (Detto altrimenti: non si tratta solo di svelare il fondamento sociale della capacità di produrre rappresentazioni, ma anche di svelare qual è la società che tende a produrre quella specifica rappresentazione che è la rappresentazione individualistica del produrre rappresentazioni, la rappresentazione per cui il rappresentare e il pensare sarebbero prestazioni individuali, cioè che non richiedono altro che un individuo)⁵⁴. Quale sia questa specifica società non è qualcosa che la filosofia possa scoprire da sé operando una critica interna di quella rappresentazione individualistica: lo si può scoprire solo studiando sul campo i rapporti tra quella rappresentazione e la società in cui è sorta o in cui ha preso piede – e tale studio richiede di avere a disposizione una teoria riguardante che cosa sia una società e come si coordinino i suoi elementi (tale teoria è, per Althusser, quella fondata da Marx sotto il nome di *materialismo storico*).

La mossa appena chiarita non fa accedere genericamente alla socialità, ma a una certa società ben determinata. A questo punto, però, resta da capire quali fattezze rivela il discorso filosofico, ad esempio quello hobbesiano, una volta che sia stato posto in relazione alla società in cui è stato elaborato e ha preso piede. Né per Marx, né per Althusser si tratta semplicemente di esporre la genesi storica di un errore: non si tratta di spiegare come abbia potuto essere elaborato o prender piede un discorso che è falso perché considera connaturali all'individuo delle prestazioni che invece presuppongono una socialità.

⁵⁴ Nel compiere questa mossa che non consiste solo nel rilevare le condizioni sociali di una certa prestazione mentale di cui l'umanismo individualista ritiene che il singolo uomo abbia connaturata in sé la capacità di realizzarla, bensì nel rilevare le condizioni sociali che presiedono alla produzione di questa rappresentazione umanistico-individualista, Marx ha dei predecessori e non si tratta solo, né prima degli altri di Hegel. Specificatamente in rapporto a Hobbes, ad esempio, già Montesquieu aveva rilevato le due seguenti cose: (a) Hobbes «attribuisce agli uomini, prima dell'istituzione della società, ciò che accade soltanto dopo detta istituzione, la quale può offrire i motivi per attaccare e difendersi»; Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, p. 150 (Lib. I, cap 2). (Come già abbiamo chiarito, questa affermazione non va intesa come se Montesquieu concepisse la società istituita da uomini che allo stato di natura sono da intendere in modo diverso da come li ha intesi Hobbes, bensì nel modo seguente: ciò che Hobbes ritiene possibile attribuire all'uomo al di fuori della società, presuppone invece la società). (2) la paura che Hobbes ritiene sia il sentimento che sorge spontaneamente in qualunque coesistenza, è in realtà il sentimento fondamentale di quella specifica forma di coesistenza che è data dalle società dispotiche (cioè il cui regime è quello dispotico); cfr. Althusser, *Montesquieu, la politica e la storia*, pp. 120-121.

Innanzitutto, potremmo dire che in quel discorso sono isolate due componenti: (a) quel che esso rappresenta, cioè quel che offre come *contenuto* della rappresentazione in cui consiste, e (b) come rappresenta ciò che rappresenta. Così, esso (a) rappresenta la coesistenza di una pluralità di individui liberi e individualmente capaci di una serie di prestazioni e (b) tale coesistenza, la rappresenta come la condizione naturale, cioè come la struttura di ogni socialità. Ora, il secondo elemento è esaminato attraverso la teoria secondo cui i discorsi filosofici sul contrattualismo servono la causa della borghesia: sono contributi all'ideologia attraverso cui la borghesia si relaziona a sé e ai suoi obiettivi (ad esempio presentandoli come conseguenze della natura umana). (E se tale relazione della borghesia ai suoi obiettivi e, in generale, di una classe sociale ai suoi obiettivi, sia da intendere come una relazione di mascheramento di obiettivi particolari sotto la "forma illusoria dell'universale" o se invece sia da intendere come una relazione più complessa, in cui è messo in questione l'assunto per cui una classe avrebbe un accesso diretto ai suoi obiettivi e interessi, ecco, questo problema lo lasceremo ora da parte, Osservo solo che, se, ne *L'ideologia tedesca*, Marx ed Engels sembrano optare per la prima scelta, il lavoro di Althusser può essere letto come una decostruzione degli assunti di tale scelta). Quanto poi al primo elemento (a), la sua analisi storico-materialista è più complicata.

Marx sembra suggerire che la rappresentazione della socialità come un libero connettersi di individui dapprima isolati *riflette una certa condizione storia*. Ma che cosa si nasconde e che cosa è presupposto in questa teoria del riflesso? Per abbozzare una risposta, consideriamo dapprima quella condizione in cui un individuo può ricontrattare i rapporti in cui è preso e dunque non ne dipende interamente, cioè non ne dipende fino al punto di essere solo un momento o un accessorio di tali rapporti. Tale condizione è reale e, aggiunge Marx, si realizza nella società moderna. Si tratta della condizione in cui la società si configura in maniera tale da lasciare ai suoi membri margini più o meno ampi per ricontrattare la loro posizione in essa. Quando la società si configura così, non è che diventi «praticamente vero»⁵⁵ che l'individuo non dipende dalla società, ma diventa «praticamente vero» che non ne dipende come ne dipendeva prima, quando i rapporti di cui era parte non erano da lui modificabili. Ora, questa condizione reale viene catturata in qualche modo, più precisamente in modo astratto, da quella rappresentazione che pone l'individuo come per sé indipendente dalla società. Abbiamo dunque:

⁵⁵ L'espressione è, come noto, di Marx e sta al centro del celebre terzo paragrafo di Marx, *Introduzione alla critica dell'economia politica*, p. 40.

- (i) una condizione storica reale caratterizzata da un accentuato grado di isolamento degli individui: un certo grado di astrazione (*cioè di isolamento*) qui è reale.
- (ii) Una rappresentazione astratta (*cioè inadeguata*) di quella condizione reale: è la rappresentazione individualistico-atomistica.
- (iii) La teoria scientifica che descrive in maniera non astratta la condizione reale di isolamento e che descrive poi il rapporto tra quella condizione e la rappresentazione astratta che si diffonde là dove quella condizione è realizzata. Questo rapporto è quello evocato, ma nient'affatto pensato adeguatamente attraverso la parola "riflesso": l'astrazione reale (o praticamente vera) si rifletterebbe nella rappresentazione filosofica astratta.

Althusser non ha mai veramente accettato questa metafora del riflesso, ma non ha elaborato una chiara teoria con cui sostituirla⁵⁶. Ha però introdotto

⁵⁶ Dello scetticismo althusseriano è prova anche l'ironia con cui commenta una delle più note formule marxiane in cui si ritrovano gli effetti della metafora del riflesso, la formula secondo cui: «l'umanità non si propone se non quei problemi che può risolvere» (K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, trad. it. di E. Cantimori Mazzemonti, Editori Riuniti, Roma 1957, p. 5), formula che implica che quel che, in ogni data epoca l'umanità rende pensabile attraverso le rappresentazioni diffuse, è anche tutto ciò che in ciascuna di quelle epoche ha da pensare (per cui, ciò che un'epoca ha da pensare si rifletterebbe nell'ideologia che caratterizza quell'epoca); cfr. ad esempio, L. Althusser, *Marx dans ses limites*, in Id., *Écrits philosophique et politiques*, Tome I, Stock/Imec, Paris 1994, pp. 403 e 425. Quel che Althusser non accetta della metafora del riflesso e del suo uso consueto, anche all'interno del marxismo, è innanzitutto l'idea della relazione meccanica tra l'oggetto e il suo riflesso, il quale è effettivamente calcolabile conoscendo l'oggetto, le leggi della rifrazione e le proprietà della superficie riflettente: questa idea si traduce nella concezione della sovrastruttura e in particolare delle forme dell'ideologia come determinate in maniera lineare da una base strutturale la cui dinamica sarebbe del tutto autonoma e indipendente. Questa concezione, comunque, si appoggia a una seconda idea veicolata dalla metafora del riflesso che, se possibile, è ancora più fuorviante della prima: se l'ideologia o la rappresentazione è intesa come un riflesso della realtà, allora è con ciò espulsa dalla realtà! Questo significa non affrontare il problema della realtà (sociale) dell'ideologia e della relazione tra questa realtà e la realtà che vi si dovrebbe riflettere (che è il problema della determinazione/surdeterminazione tra la dinamica produttiva e le altre componenti della formazione sociale). Chiarito tutto questo, è giusto riconoscere che talvolta Althusser usa la parola *reflet* per indicare (ma non per definire) la relazione tra l'ideologia e la realtà di cui quella parla; cfr. ad esempio *Per Marx*, p. 46; ma anche, proprio in riferimento a Hobbes, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx*, p. 379. Grosso modo, questa relazione va parafrasata così: la "realtà" "riflessa" "nell'ideologia" è una configurazione in cui sono presi dei gruppi i quali rappresentano, elaborano e riflettono la loro posizione in tale configurazione e dunque la configurazione stessa in quella ideologia (e, in vero, in una pluralità di ideologie, ciascuna delle quali è tale che un gruppo vi si riflette e riconosce più che nelle altre

alcuni vincoli che tale teoria dovrebbe rispettare. Il *primo* è dato dal fatto che tale teoria, piuttosto che farsi irretire dall'opposizione idealistica tra astratto e concreto, tenga fermo lo sguardo sul nesso reale che deve cercare di rendere pensabile: il nesso per cui, nella condizione storica indicata nel punto "i", viene elaborata e prende piede (cioè diventa socialmente significativa e non è solo l'elucubrazione di un qualche pensatore isolato) una rappresentazione (quella indicata nel punto "ii") in cui coloro che si trovano in quella condizione tendono a riconoscersi e a trovarvi espresse le loro questioni e i loro interessi (o meglio, vi trovano risorse che tendono a sembrar loro adeguate ad articolare le loro questioni e i loro obiettivi). (Se il *riconoscersi in un discorso* è per Althusser la forma del rapporto con l'ideologia, tale riconoscimento è tendenziale perché si realizza a gradi diversi a seconda della classe sociale interessata⁵⁷: la borghesia, ad esempio, si riconosce negli assunti del contrattualismo individualista ben di più di quanto non faccia la nobiltà, ad esempio la nobiltà di toga cui era vicino Montesquieu⁵⁸).

Il *secondo* vincolo è dato dal fatto che la scoperta del nesso tra la rappresentazione "ii" e la condizione "i" non si costituisca come una legittimazione dialettica di quella rappresentazione. Quella rappresentazione, presa per sé, è un'astrazione, ma riconoscerla il "riflesso" della condizione storica "i", non equivale a toglierle il carattere di astrazione per conservarla a un livello più elevato. Quella rappresentazione non viene conservata come verità dell'Idea assoluta a un dato momento del suo sviluppo storico. Non è falsa in quanto isolata dalla storia e vera in quanto configurazione dello spirito di una data epoca. Questo tipo di lettura sa certamente connettere la rappresentazione che si presentava come sovrastorica alla storia, ma la connette alla storia *in quanto pensata attraverso categorie che non sono quelle del materialismo storico*. La reinscrizione della rappresentazione nella storia compiuta da quest'ultimo non è l'*Aufhebung* di quella rappresentazione.

Il *terzo* vincolo è dato dal fatto che la reinscrizione della rappresentazione filosofico-individualista nella storia non vale neppure come una sua immediata sconfessione. Questo terzo vincolo è l'istanza anti-storicista che Althusser difende. Se un discorso è invalidato dalla sua iscrizione storica, come può pretendere di valere il discorso che opera tale iscrizione, cioè il discorso della

– sebbene tutti si riflettano e riconoscano almeno in parte nell'ideologia dominante, quella in cui si riflette nel modo migliore il gruppo dominante).

⁵⁷ Cfr. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophe*, pp. 257-258 ; cfr. anche, per il rapporto in generale tra ideologia e riconoscimento, *Per Marx*, pp. 127-129.

⁵⁸ Sul modo in cui Althusser elabora questo aspetto del pensiero di Montesquieu, mi sono soffermato nel già citato: *La presa di partito in filosofia. Sulla lettura althusseriana di Montesquieu*, in particolare alle pagine 21-24.

scienza, visto che anch'esso è elaborato nella storia? Se ogni categoria è solo un riflesso di un'epoca, allora anche le categorie del materialismo storico sono solo il riflesso dell'epoca presente. E se per difendere la loro validità, ci si spinge ad affermare che l'epoca presente è quella che realizza la critica di sé, per cui la sua coscienza è un'autocoscienza, ecco che ci si ritrova nuovamente nelle secche dell'idealismo e dell'idea di sapere assoluto⁵⁹. A questo esito, Althusser contrappone la teoria della pratica scientifica che egli ha elaborato sulla scorta di Bachelard e Canguilhem: una pratica sociale caratterizzata da una certa autonomia, che cerca di produrre conoscenze del suo oggetto (in questo caso, dell'epoca storica) e che controlla e convalida le sue affermazioni sottoponendole alla prova sperimentale sulla base di criteri distillati all'interno della pratica scientifica stessa⁶⁰.

In questo senso, rilevare la connessione tra un discorso come quello di Hobbes e la configurazione sociale del suo tempo non ha né l'effetto di legittimare tale discorso in quell'epoca, né di sconfessarlo in quanto mero riflesso di quell'epoca, ma ha l'effetto di gettare luce sugli ulteriori fattori che surdeterminano il suo sviluppo, oltre alla sua logica interna, e che surdeterminano l'elaborazione delle definizioni che vi fungono da premesse, oltre all'introspezione e all'induzione realizzate, certamente con le più oneste intenzioni, da Thomas Hobbes.

11. Sulla base dell'impianto analitico appena descritto, Althusser tematizza concretamente le preoccupazioni pratico-politiche che gravano sulla libera speculazione hobbesiana e rispetto alle quali il filosofo inglese prende partito in un modo che non lascia immune il suo discorso – pur senza fare di questo discorso una sorta di maschera retorico-ideologica (o, ancora, una razionalizzazione) di quel partito. In particolare, Althusser arriva a complicare la lettura marxista standard di Hobbes, cioè quella per cui nella sua concezione del mondo umano come una coesistenza di libertà individuali ciascuna preoccupata di estendere i propri godimenti e perciò in competizione con le altre (che possono sottrargli ciò che vuole o ostacolarla e minacciare altrimenti i suoi piani) si rifletterebbe la società di mercato e la competizione che la caratterizza⁶¹. La prima urgenza, per Hobbes, sarebbe invece stata quella di rendere intellegibile quella condizione di guerra civile che anch'egli stava concretamente vivendo in Inghilterra: si trattava di definirne la struttura logica

⁵⁹ Cfr. Althusser, *L'oggetto del "Capitale"*, pp. 202-222.

⁶⁰ Cfr. Althusser, *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, pp. 39-63; Id., *Pour Marx*, pp. 161-170.

⁶¹ Rievoca questa lettura marxista, aggiungendo che però non è mai stata formulata esplicitamente da Marx, anche L. Jaume, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Presses Universitaires de France, Paris 1986, p. 27.

di una tale condizione e dunque poi il profilo logico di una condizione alternativa. Come Althusser scriverà in un celebre testo del 1982:

So bene che Hobbes ha in mente tutt'altra cosa che, come si è creduto, la concorrenza economica, e cioè le grandi sedizioni di cui fu testimone (non si è impunemente i contemporanei di Cromwell e dell'esecuzione di Carlo I)⁶².

La questione di rendere pensabile la concorrenza economica e, preso partito per essa, anche di giustificarla facendola apparire naturale, comunque, non è assente, secondo Althusser, dalle preoccupazioni che surdeterminano la ricerca hobbesiana sulla natura umana e sulle possibili configurazioni della convivenza (dalla configurazione denominata stato di natura a quella denominata stato civile, passando per quelle intermedie). L'idea di Althusser è che Hobbes tenti di identificare (rendendole così concepibili o rappresentabili) e di distinguere, da un lato, le condizioni della concorrenza economica, che si tratta di salvaguardare, e dall'altro lato, le condizioni della guerra civile, che si tratta di debellare.

La nozione che Hobbes avrebbe offerto alla classe in ascesa perché questa potesse rappresentarsi (e dunque anche pensare) il fondamento del suo potere, cioè la nozione che Hobbes avrebbe distillato per la borghesia affinché questa potesse rappresentare il libero mercato e la concorrenza economica⁶³, consiste nell'idea di libertà come «libero sviluppo», ossia come individuale «potenza utilitarista di espansione»: «è la tesi del liberalismo individualista»⁶⁴. Per Hobbes, tuttavia, lo spazio in cui le libertà possano competere deve essere strutturato in maniera tale da impedire che questa competizione diventi contesa. La «morte metaforica» che si produce nella concorrenza mercantile va separata dalla morte in senso stretto che accade nella guerra⁶⁵.

Hobbes ha per obiettivo di conservare e sviluppare il principio del liberalismo individualista, ma sormontando lo stato di guerra⁶⁶.

All'interno di un'interpretazione come questa del pensiero di Hobbes, un'interpretazione in cui, lo ripeto, la logica del discorso non è negata, ma è considerata insieme alla presa di partito che la surdetermina, all'interno di una simile interpretazione, tutti i concetti centrali del discorso hobbesiano vanno considerati da due prospettive, anzi, da tre. La *prima* è quella, classicamente filosofica, che li esamina in relazione al ruolo che occupano nello sviluppo

⁶² Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, p. 567.

⁶³ Cfr. Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx*, pp. 280 e 393.

⁶⁴ Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx*, p. 269.

⁶⁵ Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx*, p. 270.

⁶⁶ Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx*, p. 270.

dell'argomentazione: ad esempio, la nozione di libertà è introdotta da Hobbes fra i tratti essenziali di quel corpo che è l'uomo. La *seconda* prospettiva è quella in cui le nozioni hobbesiane sono poste in connessione con le rappresentazioni ideologiche (=socialmente operative) che quelle nozioni contribuiscono ad articolare e definire: così, nella nozione hobbesiana di libertà è qui riconosciuta una messa in forma della rappresentazione liberalista *ante litteram* della libertà; quella nozione, articolando questa rappresentazione, offre alla società di mercato uno degli strumenti attraverso cui rappresentarsi e articolare le sue esigenze e i suoi interessi. La *terza* prospettiva, infine, è quella in cui le nozioni hobbesiane sono poste in connessione con la realtà sociale vera e propria, ossia, sono poste in connessione con la realtà quale appare all'interno dello sguardo della scienza storica. Qui si può vedere che la nozione hobbesiana di libertà e la rappresentazione ideologica che mette in forma *indicano* un fenomeno, la concorrenza, che non è affatto adeguatamente conoscibile per mezzo loro (infatti, la scienza della storia, per Althusser, ha dimostrato che il mercato non è lo spazio originario in cui concorrono libertà naturalmente intraprendenti).

Quanto illustrato in rapporto alla nozione di libertà va ora ripetuto in rapporto alla nozione di stato di guerra, visto che la tesi althusseriana è che l'obiettivo di Hobbes sarebbe separare la nozione liberale di libertà e di concorrenza da quella di guerra. Ebbene, dall'interno della prima prospettiva, quella che guarda al ruolo della nozione nella logica del discorso, bisogna sottolineare questo: lo stato di guerra è introdotto da Hobbes come l'effetto della struttura di un certo tipo di convivenza, quella denominata *stato di natura*. Alla luce della seconda prospettiva, la nozione dello stato di guerra è l'articolazione della rappresentazione drammatica della guerra civile inglese elaborata da coloro che in quella guerra e nella rivoluzione avevano visto messi a repentaglio le loro certezze, i loro interessi e le loro intraprese. Prima di considerare la terza prospettiva, soffermiamoci ancora sul nesso tra quanto emerge dalla prima e quanto emerge dalla seconda.

Nel *Leviatano* si mira a individuare qual è il tratto che è peculiare allo stato di natura e che, se si presenta in una convivenza che sembrava ed era civile, la corrompe e la porta *verso* quello stato, cioè, più precisamente, la fa degenerare in una condizione di guerra civile⁶⁷. Questo tratto è dato dalla pretesa di ogni

⁶⁷ La nozione hobbesiana di guerra civile dunque non designa ciò che designa la nozione di stato di natura, bensì quella degenerazione di una convivenza civile che rende la configurazione di quest'ultima il più vicino possibile alla configurazione dello stato di natura; cfr. Hobbes, *Leviatano*, p. 209 (parte I, cap. XIII, § 11). Fatta salva questa distinzione tra due nozioni hobbesiane che occupano posizioni diverse nella logica del discorso, è poi ben possibile osservare che in entrambe le nozioni e soprattutto in quella che nel discorso riceve più spazio,

libertà di poter disporre di tutta la sua potenza, cioè dal suo rifiuto di qualunque limitazione che possa venire dalla potenza di un'altra: se ogni libertà pretende di avere il potere, allora non ci può essere un potere che ordina, ma solo l'anarchia della guerra⁶⁸. Per disattivare questa sequenza, occorre istituire la figura del sovrano dotato di potere assoluto sui suoi sudditi.

In un corso tenuto all'École Normale Supérieure nel 1971-72 e interamente dedicato a Hobbes, Althusser ricorda che «le funzioni dell'assolutismo sono di “impedire la guerra civile” (le fazioni) [...] di assicurare la libertà individuale sul piano economico»⁶⁹. (D'altronde, come anche Althusser ricorda, lo stesso Hobbes, nel *De Cive*, aveva scritto: «I governanti non possono contribuire meglio alla felicità [*felicitas*] dei loro sudditi che dando loro la possibilità di fruire dei prodotti del loro lavoro, sicuri dalla guerra e dalle lotte civili»)⁷⁰. In un altro corso, di sei anni prima, da cui ho già tratto alcune delle ultime citazioni, il filosofo francese era stato ancora più esplicito nel formulare il «paradosso generale» di Hobbes: «far coabitare l'assolutismo del potere sovrano [col fatto che questo] deve intervenire il meno possibile. Assolutismo liberale. [...] L'assolutismo ha per fine il liberalismo, cioè il godimento dei risultati dell'industria»⁷¹. In effetti, Hobbes, nell'illustrare il contenuto della sua nozione di stato di natura (nozione in cui, come ci insegna la seconda prospettiva, si rifletteva e si definiva una rappresentazione socialmente diffusa della guerra civile inglese) offre un ritratto drammatico di come in tale stato ogni attività, economica, ma non solo, sia paralizzata:

In tale condizione non c'è spazio per l'operosità, perché il suo frutto è incerto e, di conseguenza, non c'è coltivazione della terra, né navigazione, né uso delle merci che si possono importare per mare, né edifici comodi, né strumenti per muovere e rimuovere cose che richiedono molta forza, né conoscenza della

cioè nella nozione di stato di natura, Hobbes offre un'articolazione di una delle rappresentazioni socialmente operative della guerra civile inglese e della rivoluzione che ha portato alla morte di Carlo I. (Nel già annunciato scritto che completerà quello presente, mi soffermerò in maniera più analitica sulla distinzione e la relazione tra le due nozioni hobbesiane di stato di natura e di guerra civile e, nel farlo, discuterò anche la diversa interpretazione che di questa snodo del pensiero hobbesiano ha offerto Giorgio Agamben nel suo: *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. (Homo sacer, II 2)*, Bollati Boringhieri, Torino 2015).

⁶⁸ Per l'associazione tra lo stato di natura (e il *bellum omnium contra omnes*) e l'anarchia, cfr. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, p. 191 (cap. VII, § 5).

⁶⁹ Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx*, p. 392. Il corso del 1971-72 occupa le pagine 367-393.

⁷⁰ Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, p. 273 (parte II, cap. XIII, § 6).

⁷¹ Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx*, p. 280. Nel corso del 1965-66, dedicato a *Rousseau et ses prédécesseurs*, la parte dedicata a Hobbes (e in particolare al *De Cive*) occupa le pagine 264-280.

superficie terrestre, né calcolo del tempo, né arti, né lettere, né società e, cosa che è la peggiore, ci sono la continua paura e il continuo pericolo di morte violenta e la vita di un uomo è solitaria, povera, sofferta, brutale e breve⁷².

Qual è però la vera realtà che emerge nella guerra civile? Si tratta forse dell'irrazionale riaffiorare in alcune libertà individuali di quella pretesa illimitata e di quella sete di potere che nello stato di natura sono senza controllo? Questa è l'idea di Hobbes che in effetti contribuisce a rappresentare la guerra civile come una condizione simile a quella dello stato di natura. Le domande appena formulate, in realtà, possono essere trattate solo accedendo all'ultima delle tre prospettive evocate in precedenza: solo la scienza sociale, che per Althusser coincide con il materialismo storico, può rispondere perché solo questa scienza dispone dei concetti che rivelano la vera struttura e la vera dinamica sociali. Ebbene, pur non sviluppando la risposta, Althusser offre in proposito un'indicazione importante: al di sotto delle fazioni che si scontrano nella guerra civile occorre saper vedere una certa fase della lotta di classe.

Ecco dunque come Althusser riformula l'obiettivo ultimo cui obbedisce la costruzione *teorica* (e non meramente retorico-strumentale) di Hobbes e dunque anche l'individualismo umanistico che ne costituisce uno dei pilastri centrali:

Hobbes non intende forse conservare il capitalismo individuale [cioè concorrenziale] sul piano economico, insieme trovando una soluzione alla lotta violenta delle classi? Come risolvere il problema della lotta di classe?⁷³

E ancora:

Hobbes assicura il trionfo del liberalismo con le armi dell'assolutismo. Lo Stato ha una doppia funzione: potere assoluto per sopprimere la lotta delle classi e intervenire il meno possibile sul piano economico.[... Hobbes] assicura le condizioni della sicurezza della classe borghese.⁷⁴

⁷² Hobbes, *Leviatano*, p. 207 (parte I, cap. XIII, § 9).

⁷³ Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx*, p. 379.

⁷⁴ Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx*, pp. 392-393.