

SIC TRANSIT

OSSERVAZIONI SULLA TEORIA ALTHUSSERIANA DELLA TRASFORMAZIONE SOCIALE RICOSTRUITA DA FABIO BRUSCHI

RICCARDO FANCIULLACCI

Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione

Università degli Studi di Bergamo

riccardo.fanciullacci@unibg.it

ABSTRACT

In this paper, I discuss the reconstruction offered by Fabio Bruschi of the Althusserian theory of social transformation. In particular, I consider the way in which the emergence of historical novelty is conceived, comparing it with other theories. Subsequently, I critically examine the interpretation that he offers of the so-called "materialism of encounter", thereby raising some objections.

KEYWORDS

Althusser; Historical Materialism; Social Formation; Social Transition; Materialism of the Encounter.

IL LAVORO TEORICO E LA PRATICA POLITICA

1. Ci vorrà del tempo per assimilare il libro di Fabio Bruschi, cioè per capirlo fino in fondo e dunque riconoscere la svolta che potrebbe imprimere agli studi su Althusser e dunque, mediamente, alla riflessione sul marxismo e sulla sua eredità, vale a dire sul suo significato e la sua eventuale rilevanza per la riflessione teorica e politica attuale. Ci vorrà del tempo, non solo a causa della mole del libro, che comunque è consistente, né solo per la densità concettuale che pure caratterizza praticamente ogni pagina, ma soprattutto in ragione della natura del gesto che lo anima e ne spiega la complessa architettura: si tratta di un gesto teorico. Sotto questo rispetto, quello di Bruschi non è solo un libro su Althusser, ma è un libro althusseriano. Non intendo dire che assume più o meno dogmaticamente le premesse del discorso di Althusser, bensì che, nel dedicarsi al suo tema, riprende e prolunga lo stesso tipo di movimento o, appunto, di gesto, che anche Althusser compiva abitualmente quando scriveva. Questo movimento consiste nello sviluppare ed esplicitare, talvolta dovendole ricostruire e persino inventare, le implicazioni ultime di una tesi – dove queste implicazioni possono essere sia le sue conseguenze, ad

esempio le conseguenze politiche o quelle metodologiche, sia le sue premesse fondamentali¹. Questo secondo caso è ancora più importante: in ultima analisi, si tratta di articolare l'intero impianto teorico entro cui prende senso e rivela tutta la sua potenza la tesi da cui si è partiti e che poteva anche essere una di quelle custodite nelle cosiddette «citazioni celebri» di Marx, ad esempio il passo della *Prefazione* del 1859 in cui Marx schizza la sua celebre topica, un passo su cui Althusser non ha smesso di tornare, dapprima, per *estrarvi* e, in seguito, più sobriamente e onestamente, per *agganciarvi* una concezione della formazione sociale, più precisa, più profonda, più capace di stare all'altezza delle concrete analisi marxiane e dunque, infine, meglio attrezzata per guidare gli ulteriori sviluppi della scienza della storia. Ebbene, a differenza di troppi studiosi di Althusser che collezionano e parafrasano le sue citazioni celebri, Bruschi raccoglie l'eredità althusseriana innanzitutto riprendendone la sfida teorica, per cui segue e insegue le analisi di Althusser per imprimere loro un ulteriore giro di approfondimento, sviluppandone ulteriormente le implicazioni fino a rendere ancor più evidente la novità che introducono nella storia delle comprensioni e delle rielaborazioni della teoria marxista.

Il giro di approfondimento *finale* da imprimere, ammesso che l'espressione abbia un senso, consisterebbe in due ulteriori mosse. La prima sarebbe tentare una sorta di riesposizione conclusiva dell'impianto teorico che Bruschi ha ricostruito: se Bruschi ha dovuto compiere un corpo a corpo coi testi di Althusser, con le pagine che sprigionano luce e con molte di quelle in cui invece il dettato si attorciglia su di sé, con quelle in cui Althusser è reticente e con quelle in cui nasconde la novità sotto formule consuete, si tratterebbe ora di provare a lasciar cadere la lettera del testo, che è sempre anche un appoggio, oltre che il primo materiale su cui lavorare, per riformulare il guadagno teorico, al di là di certe formule althusseriane e perfino di quelle marxiane. (L'esempio a cui sto pensando non è dato dal concetto di contraddizione, la lussureggiante polivalenza di cui gode nella tradizione marxista è stata ampiamente rilevata, se non denunciata, bensì è dato dal concetto althusseriano di *modo di produzione*, quale lo ricostruisce Bruschi.)² La seconda mossa consisterebbe nel risituare la teoria della società e della sua dinamica di trasformazione, che

¹ Althusser parla ad esempio del «rapporter à son fondament» una risposta che possiamo già trovare nei testi di Marx o di altri marxisti; cfr. L. Althusser, *Pour Marx*, La Découverte, Paris 2005, p. 185. Di quest'opera esistono due traduzioni italiane, la più recente è questa: Id., *Per Marx*, tr. it. di M. Turchetto et al., Mimesis, Milano 2008.

² La ricostruzione offerta da Bruschi del concetto di modo di produzione, per come lo usa Althusser, è uno dei capolavori di questo libro. In fondo, la decisione se Althusser sia o meno riuscito a liberare finalmente il marxismo da ogni residuo di economicismo passa esattamente per una interpretazione del suo modo di comprendere il rapporto tra modo di produzione, economia e tutto sociale e per una, connessa, interpretazione del suo modo di intendere la cosiddetta "determinazione in ultima istanza". Le pagine, geniali, in cui Bruschi offre l'una e l'altra interpretazione si trovano nel terzo capitolo (pp. 159-172). Il giro finale consisterebbe nel chiedersi se il modello che esce da queste pagine può ancora, e come, essere definito una forma di marxismo – oppure, per prendere le cose a rovescio, se, dopotutto, è davvero possibile sganciare il marxismo da ogni ipotesi economicista.

Bruschi estrae dall'opera di Althusser (mostrando che è la teoria verso cui convergono le linee tracciate da Althusser stesso), nel più ampio orizzonte delle teorie proto-sociologiche e sociologiche elaborate, dal XIX secolo all'inizio del XX, in seno o in rapporto al movimento socialista nel suo significato più generale, quel significato più generale che faceva da orizzonte anche alla singolare ricerca e riflessione marxiana. Questa seconda mossa è necessaria affinché il lavoro di Bruschi non solo non sia chiuso nell'ambito, in fondo ristretto, degli studi su Althusser, ma neppure sia collocato solo nello spazio concettuale del marxismo. Il fatto è che in questo libro si torna a pensare in grande e si mostra che Althusser, al di là del suo non voler mai rinunciare a certe formule, ha di fatto pensato in grande, *cioè* è tornato a pensare, invece di limitarsi a riceverli e assumerli, i *concetti fondamentali* del marxismo: pensare e non assumere tali concetti significa reintrodurli criticamente in uno spazio teorico più vasto di quello da essi incorniciato. Solo riaprendo a nostra volta questo orizzonte più vasto potremo misurare il significato e la portata dell'opera di Althusser - e anche del lavoro di Bruschi, che ne è la più profonda ricostruzione.

Nel presente scritto, mi propongo di offrire un contributo soprattutto all'esecuzione della prima di queste due mosse, che sono entrambe necessarie per assimilare, *cioè* arrivare a misurarsi con, l'Althusser di Bruschi.

2. Se il titolo del libro di Bruschi, *Le matérialisme politique de Louis Althusser*, potrebbe offrire il fianco a una lettura dell'impresa come se si trattasse di mostrare il carattere militante del materialismo althusseriano, già le prime righe dell'introduzione consentono di evitare quell'errore. L'idea è invece che il programma di ricerca althusseriano, volto a produrre un «recommencement du *matérialisme historique*» (p. 19)³, mirava innanzitutto a rendere pensabile la pratica politica, *cioè* a elaborare i concetti adeguati a pensare la politica nello spazio della realtà storico-sociale: da qui la preliminare o concomitante necessità di elaborare anche i concetti necessari a pensare questa stessa realtà. Insomma, anche per Bruschi, il materialismo di Louis Althusser è il materialismo *storico* inteso come *scienza*, *cioè* come «système de concepts scientifiques nouveaux» atti a produrre una conoscenza di quella realtà che prima era semplicemente descritta da un «agencement de notions idéologiques»⁴; sennonché, tale materialismo è appunto inteso come il quadro che, bel lungi dal misconoscere la politica, perché ammonterebbe a una concezione

³ I riferimenti alle pagine del libro di F. Bruschi, *Le matérialisme politique de Louis Althusser*, Éditions Mimesis, s.l. 2020, sono dati nel testo senza ulteriori indicazioni.

⁴ L. Althusser, *Lénine et la philosophie* suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*, Maspero, Paris 1972, p. 20. Di questo libro esiste una traduzione italiana, non più in circolazione da molti anni: Id., *Lenin e la filosofia*. Seguito da *Sul rapporto fra Marx e Hegel, Lenin di fronte a Hegel*, tr. it. di F. Madonia, Jaca Book, Milano 1972.

meccanicistica della storia, come qualcuno ha sostenuto⁵, renderà la pratica politica finalmente intellegibile.

Sostenere che il materialismo storico offra il quadro per pensare la politica non vuol dire intendere la politica come una delle regioni della formazione storico-sociale, né vuol dire fissare i confini entro cui si muove e deve muoversi la politica, nel più vasto orizzonte della vita sociale. La politica che qui si tratta di pensare è «une *pratique de transformation historique*» (p. 19), ma allora, ecco il movimento teorico, la sua pensabilità richiede che sia pensabile la storia e la sua trasformabilità. Che cos'è una trasformazione storica e che cos'è che in tale trasformazione si trasforma, cioè che cosa è realmente designato dal genericissimo nome "storia", queste sono le prime domande a cui offre una risposta il materialismo storico quale lo intende Althusser, cioè come la nuova «science de l'histoire *des formations sociales*»⁶.

Questo stesso punto, lo vorrei riguadagnare considerando il lavoro fatto da Althusser intorno a un'altra citazione celebre, questa volta di Lenin: «[Il compagno B.K] trascura del tutto l'essenziale. Trascura cioè l'analisi concreta della situazione concreta, che è l'essenza stessa, l'anima viva del marxismo»⁷. Althusser rievoca in più occasioni questa affermazione⁸, ma qui vorrei concentrarmi sulla pagina di *Pour Marx* in cui Althusser, esaminando la pratica politica di Lenin come paradigma della pratica politica marxista, collega strettamente quella pratica politica all'analisi del «moment actuel» con tutto l'accumulo di determinazioni che lo caratterizzano⁹. In questa pagina, sembra che Althusser opponga tale analisi, in quanto funzionale all'intervento politico, all'analisi propriamente scientifica (storica). In realtà, pur ammettendo la diversa finalità immediata delle due analisi, il che è importante per riconoscere l'autonomia dell'indagine scientifica e dello scopo che la definisce (cioè la produzione di un effetto di conoscenza), ciò che ad Althusser sta più a cuore è proprio far capire che i concetti messi al lavoro nell'analisi scientifica devono saper rendere intellegibile quell'accumularsi e condizionarsi di determinazioni che caratterizzano i momenti volta a volta attuali in cui deve dispiegarsi e declinarsi la strategia politica. Ad esempio, l'imperialismo, che allo sguardo scientifico si rivela come una tendenza che ha tutta una sua storia, esiste concretamente sotto la forma di una serie di determinazioni storiche che, per quel tanto che durano, allora pongono dei

⁵ Cfr. ad esempio, M. Godelier, «Il marxismo e le scienze dell'uomo», in E.J. Hobsbawm *et al.* (a cura di), *Storia del marxismo*, 4 voll., Torino, Einaudi, 1978-1982, vol. IV, pp. 331-356, qui p. 337.

⁶ L. Althusser, *Lénine et la philosophie* op. cit., p. 52 (il corsivo è mio: Althusser insiste sempre sul fatto che il materialismo storico è la scienza della storia, ma storia di che cosa? La formula citata offre la risposta che si tratterà di articolare).

⁷ V.I. Lenin, *Kommunismus*, in Id., *Opere complete*, vol. 31 (Aprile-dicembre 1920), Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 134-136, qui p. 135.

⁸ Ad esempio, all'inizio di L. Althusser, *Avertissement aux lecteurs de Livre I du Capital*, in K. Marx, *Le Capital. Livre I*, Garnier-Flammarion, Paris, 1969, pp. 5-30.

⁹ L. Althusser, *Pour Marx*, op. cit., pp. 177-184. Preciso che in questa pagina la formula di Lenin sull'analisi concreta non è citata esplicitamente, ma solo fatta oggetto di piuttosto evidenti allusioni.

limiti all'efficacia di altre, tra le quali anche l'azione politica. Si tratta dunque di un unico fenomeno che ha due forme di esistenza, come tendenza e come complesso di condizioni date? Per nulla: il concetto scientifico di *tendenza* va articolato e definito proprio attraverso concetti come quello di condizione data capace di porre dei limiti alle altre condizioni date, che pure la surdeterminano¹⁰. Insomma, l'analisi concreta della situazione concreta non è un inventario, ordinato solo esteriormente, di tutti gli aspetti rinvenibili in una circostanza storica e che, come tali, potrebbero dover essere tenuti in conto dalla strategia politica che in quella circostanza vuole intervenire: un simile elenco sarebbe infinito e non produrrebbe nessuna intelligenza della situazione. Piuttosto, quell'analisi è uno studio della situazione data guidato dai concetti teorici che definiscono che cos'è in generale una situazione sociale concreta, quali sono le sue dimensioni e quali i tipi di influenza che può ricevere dallo stato dei rapporti tra la società di cui fa parte e le altre formazioni sociali (i cosiddetti "rapporti internazionali"). Prendendo le cose da un altro punto di vista ancora: devono essere a disposizione concetti come quello di classi e di lotta di classe perché l'analisi concreta della situazione concreta possa ricostruire lo stato di tale lotta in quel momento. Ecco, dunque, in che senso i concetti fondamentali del materialismo storico rendono pensabile in generale la politica e contribuiscono, in quanto impiegati in analisi concrete, alla sua stessa messa in opera concreta.

Mi trovo, insomma, del tutto d'accordo con Bruschi quando scrive che «l'œuvre d'Althusser consiste en une reformulation du matérialisme historique», per poi aggiungere che, se è vero che quello di Althusser è stato soprattutto un lavoro *filosofico*, ciò si spiega ricordando che «chez Althusser, la philosophie opère dans le mouvement des concepts du matérialisme historique, afin de le conserver et de le relancer comme pensée de la pratique politique de transformation structurale» (p. 23 n.).

ESISTERE, PER UNA FORMAZIONE SOCIALE, É ESSERE IN TRANSIZIONE

3. Nella caratterizzazione, già citata, della pratica politica come «une *pratique de transformation historique*», l'aggettivo non ha un significato generico e dunque la politica non è affatto intesa come una pratica che produce degli effetti trasformativi

¹⁰ Perlomeno dal tempo in cui ha composto i saggi poi confluiti in *Pour Marx*, Althusser invita ad usare con cautela la nozione di *tendenza*: il materialismo storico non può farne a meno (e non a caso Althusser vi ricorre persino nei suoi ultimissimi scritti, i cosiddetti scritti sul materialismo aleatorio) e tuttavia in essa facilmente si annida la concezione retrospettiva della storia, quella che proietta il risultato all'origine del processo da cui risulta. Il fatto è dunque che va ancora costruito un concetto teorico di tendenza che sia rigorosamente materialista (e dunque positivamente coerente con il sistema dei concetti fondamentali del materialismo storico); cfr. L. Althusser, *Pour Marx*, op. cit., pp. 58-59, 74 n; Id., *Sur la philosophie*, Gallimard, Paris 1994, p. 45. Di quest'ultimo volume esiste una traduzione italiana: Id., *Sulla filosofia*, tr. it. di A. Pardi, Unicopli, Milano 2001.

quali che siano sul piano storico-sociale. Solo là dove si è prodotto uno di quei fatti che meritano di essere definiti *eventi storici*, può esserci stata e c'è stata politica: questo non vuol dire che la politica si dia solo nelle immediate vicinanze dell'evento, cioè poco prima e durante l'evento, anzi, c'è tutta una preparazione che rende la politica irriducibile al solo momento del sollevamento o dell'effervescenza. Tuttavia, se l'evento trasformativo non si produce e soprattutto se non è concretamente in vista (ma ad esempio è solo fatto oggetto di velleitarie e autorassicuranti dichiarazioni rivoluzionarie), vuol dire che è rimasta dominante, persino dentro i quadri ideologici della pratica politica supposta critica, la "politica" conservativa e riproduttiva dello stato di cose dato.

Alla luce di questo chiarimento, risulta evidente che per definire rigorosamente la pratica politica occorre definire che cosa sia un evento storico e poiché un evento storico è una «*transformation structurale*» (p. 19), allora bisogna retrocedere ancora e delucidare che cos'è designato dalla parola struttura, che cos'è ciò che viene strutturato dalla struttura e come possa in generale accadergli di mutare strutturazione. E se la parola "struttura" abbaglia perché rievoca le elaborazioni strutturaliste oppure il binomio struttura-sovrastuttura, allora si riformuli il punto fondamentale appena indicato, nel modo seguente: concesso che qui non ci interessa una trasformazione qualunque o il concetto astratto di trasformazione, ma una certa trasformazione denominata "storica", resta che, se è una trasformazione, allora è un cambiamento di forma e che una forma informa qualcosa, per cui bisogna chiarire in generale che cos'è una forma storica, che cos'è che le forme storiche informano e come possa accadere che ciò che è informato da una forma storica si trovi ad essere poi informato da un'altra.

Ora, mentre la nozione di forma (o di struttura) può all'inizio essere lasciata indeterminata perché tale sua indeterminatezza non compromette la comprensione della radicalità del problema appena formulato, qualcosa deve essere detto da subito a proposito di "ciò che la forma storica informa": in particolare bisogna evitare che in quel posto logico sia messa la generica nozione di *storia*. Non è la storia che si trasforma, piuttosto è lungo la storia che ciò che si trasforma appunto si trasforma e con ciò periodizza la storia ed evita che sia ridotta alla continuità di un unico sviluppo. In una delle prime comparse di questa figura nel libro, Bruschi la chiama la «*conjoncture*» (p. 23): la trasformazione storica sarebbe il mutamento di strutturazione della congiuntura. Senza soluzione di continuità, comunque, quel nome è ben presto sostituito dalla parola *società* (cfr. p. 28) e poi dalla locuzione, tecnica per Althusser, di *formazione sociale* (cfr. p. 29)¹¹. Senza dare per scontato il significato che Althusser distilla per questa espressione - la ricostruzione di tale significato è infatti una posta in gioco primaria del libro (e dovrebbe esserlo di ogni ripresa e confronto con il pensiero di Althusser) - userò di preferenza proprio tale locuzione

¹¹ D'altronde, questa locuzione era già comparsa in una lunga citazione althusseriana a pagina 20.

per indicare ciò che la forma storica informa (=ciò a cui la struttura storica dà strutturazione).

4. Il primo obiettivo di Bruschi è smarcare la teoria althusseriana da quell'analisi secondo cui il passaggio da una certa strutturazione di una formazione sociale a un'altra strutturazione di quella stessa formazione sociale è provocato dall'intervento di una *causa esterna* a tale formazione. In tale analisi, il fattore dinamizzante, quale che sia, interviene *da fuori* su una formazione sociale che, lasciata a sé stessa avrebbe continuato a riprodursi più o meno identica. Si noti che una variante di questo modello, che in fondo ne radicalizza il nucleo essenziale, è quella che rinuncia del tutto a cercare una causa che spieghi il cambiamento e risemantizza quest'ultimo attraverso una nozione di evento trascendentale (o Evento dell'essere), cioè di insorgenza non causata e perciò non spiegabile, ma tale da dover essere piuttosto fatta oggetto di una semplice presa d'atto o di una attestazione. L'insorgenza della nuova strutturazione sarebbe un accadimento che si produce nel vuoto di ogni causa e determinazione, un accadimento assoluto nel senso che sarebbe senza relazioni significative con ciò che lo precede. (Come suggerisce questo riferimento al vuoto, tale lettura può trovare nei testi dell'ultimissimo Althusser degli appoggi e proprio per questo Bruschi si preoccupa di smarcarsene, come vedremo meglio tra poco).

Opporsi all'analisi per cui la causa della trasformazione è così esterna alla formazione sociale data da poter essere identificata con il puro caso richiede evidentemente di *cercare quella causa all'interno della formazione sociale*. Questo, tuttavia, potrebbe essere fatto in due modi che Bruschi giustamente tiene ben separati dalla teoria althusseriana. Il primo è quello per cui la trasformazione non è altro che un effetto della forma data. Poiché questa formulazione ammonta a un'autocontraddizione (se la forma data genera la sua trasformazione, allora genera la sua negazione, il che da ultimo significa che è la sua negazione), allora questo primo modello va inteso in maniera più complessa: tipicamente, viene operata una distinzione tra la forma data e il suo principio e poi si aggiunge che tale principio genera le sue varie forme, tra cui quella data e quella successiva. Come è chiaro, qui il mutamento di forma maschera appena una più fondamentale continuità del principio. Non c'è cambio del principio d'ordine, piuttosto l'ordine dato dall'unico principio è abbastanza complesso da non poter essere letto come la riproduzione di un'identica configurazione, bensì come un'evoluzione o uno sviluppo di configurazioni diverse (un po' come nella crescita di un organismo complesso sono distinguibili delle fasi, sebbene tutte obbediscano allo stesso codice genetico). Nell'opera di Althusser, questo modello è, ingenerosamente, attribuito alla filosofia della storia di Hegel¹².

¹² Si noti comunque che, nella misura in cui anche Althusser ammette che, per Hegel, le diverse configurazioni d'ordine del principio sono espressione di contraddizioni dialettiche per cui passa tale principio, allora deve ammettere pure che, per Hegel, il principio d'ordine che si esprime nelle varie configurazioni non è *semplice*: perlomeno contiene in sé la dualità necessaria a porre una contraddizione. Dunque, la tesi sul carattere *espressivo* della configurazione del tutto sociale (per cui questo

Il secondo modo di riportare la causa della trasformazione di una formazione sociale all'interno della stessa, da cui Bruschi vuole tenere alla larga la sua ricostruzione della posizione di Althusser, è quello che evita gli esiti del primo facendo della formazione sociale un'irriducibile molteplicità (di determinazioni, di istanze, di pratiche, di incontri ecc.). L'idea è, grosso modo, questa: se la causa della trasformazione fosse immanente alla forma data, allora la trasformazione non sarebbe veramente tale, dunque, la causa della trasformazione è interna alla formazione sociale, ma non è immanente alla sua forma o struttura... per il semplice fatto che la formazione sociale non ha affatto una forma o una struttura, ma è un agglomerato contingente di elementi. Detto altrimenti: se la formazione sociale data fosse un'unità, allora porre in essa la causa del cambiamento significherebbe sostenere che è quell'unità stessa la causa del suo cambiamento e questo renderebbe il cambiamento un cambiamento superficiale, un cambiamento che accade entro i limiti della forma data e che dunque non è una trasformazione; l'alternativa è negare che la formazione sociale sia unitaria; sennonché, tale negazione è qui portata fino a polverizzare ogni strutturazione. A questo punto, il tutto sociale, per non essere (fra)inteso come una totalità, è concepito come una disseminazione di incontri, come un aggregato instabile entro cui fluttuano degli elementi che potrebbero collegarsi in modo diverso da come fanno o non fanno ora.

Che cosa distingue, secondo Bruschi, la posizione di Althusser da tutte queste appena elencate? In prima approssimazione, potremmo dire che per Althusser la formazione sociale non è strutturata da una sola struttura: la sua configurazione concreta va letta come un conflitto (o una formazione di compromesso) metastabile tra almeno due strutturazioni (che fanno capo a due strutture). La trasformazione è un riassetto di quel conflitto (o l'emersione di una nuova formazione di compromesso). Quanto poi alla causa di tale trasformazione va cercata nel cambiamento del differenziale di forza tra le due strutturazioni, cambiamento dovuto alla diversa efficacia con cui le due strutturazioni hanno, ciascuna per sé, accumulato forza prima che si producesse la trasformazione.

Come ho detto, questa è solo una formulazione ancora approssimativa, innanzitutto perché mancano tutti i dettagli: offre solo l'intelaiatura formale della soluzione. È tuttavia sufficiente per sviluppare un'osservazione che risulterà più chiara se ci concediamo una breve deviazione attraverso alcune pagine de *La scienza della logica*.

5. Nella sua forma più astratta, cioè a livello delle categorie più generali attraverso cui i concetti teorico-scientifici sono collegati e messi all'opera, il problema su cui

tutto risulta essere una totalità), può essere disgiunta dalla tesi relativa alla *semplicità* del principio che in ciascuna totalità si esprime. A questo punto, resterebbe da capire se un principio non semplice può davvero essere ancora detto *uno* o se invece la conclusione da trarre è che ogni totalità è espressione di un conflitto o di una contraddizione tra almeno due termini.

stiamo riflettendo e che orienta il libro di Bruschi in quanto, questa è la sua tesi, orienta prim'ancora il lavoro di Althusser è il problema delle condizioni di emergenza del nuovo: come rendere pensabile il fatto che qualcosa assuma una forma *nuova*.

Il primo modello che abbiamo considerato si limita, in fondo, a constatare la novità: *si dà* un cambiamento della strutturazione. Oppure, se evoca una causa esterna che interviene come un *deus ex machina*, non fa altro che spostare la constatazione: *si dà* l'intervento di una causa esterna che poi produce il cambiamento. Questo primo modello porta un solo insegnamento speculativamente significativo: se c'è cambiamento, allora non tutto quel che si dà a cambiamento avvenuto poteva darsi prima del cambiamento stesso, altrimenti, infatti, non ci sarebbe cambiamento. Il primo modello, esagerando la rappresentazione del salto tra il prima e il dopo, rendendo questo salto qualcosa che si produce nel vuoto, ci ricorda che un qualche salto non può non esserci.

Il terzo modello, considerato radicalmente, è una variante del primo: l'evento inspiegabile della trasformazione è qui semplicemente inteso come l'evento inspiegabile della ricombinazione degli elementi che erano combinati altrimenti. Se, nel primo modello, era come se la nuova strutturazione saltasse fuori dal vuoto tutt'intera, ora la nuova strutturazione salta fuori da un vuoto in cui stavano già fluttuando i suoi elementi, che si sono semplicemente ricombinati.

Il secondo modello, ponendo la causa della trasformazione nella forma che la precede, oscilla tra due posizioni insoddisfacenti: da un lato, colloca il risultato nella causa e dunque cancella il cambiamento (cioè lo rende superficiale, se non addirittura una parvenza); dall'altro lato, quanto più cerca di dare peso a quel cambiamento superficiale, ad esempio insistendo sul fatto che c'è reale passaggio dal non essere manifesto dell'*in sé* al suo essere manifesto, tanto più si ritrova nuovamente di fronte lo scandalo logico del passaggio di qualcosa (in questo caso l'esser manifesto dell'*in sé*) dall'inesistenza all'esistenza. Insomma, per evitare lo scandalo logico della novità, cioè il passare di questa dal nulla all'essere, il secondo modello o finisce per disconoscere tale novità oppure ritrova intatto lo stesso problema, su un altro piano.

Nella sezione dedicata a *La misura de La dottrina dell'essere*, Hegel considera la difficoltà di «rendere accessibile all'immaginazione o di *spiegare* il perire di una qualità o di un qualcosa», cioè «il mutamento» in quanto è «essenzialmente il trapasso di una qualità in un'altra, o il trapasso più astratto da un determinato essere in un determinato non essere» e associa a tale difficoltà la tendenza a cercare un rifugio nella categoria della *gradualità*, la quale consente solo di pensare «una diminuzione o un aumento» e dunque porta a «intendere il mutamento come mutamento solo del quanto»¹³. Poco più avanti ritorna sulla questione:

¹³ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 2004, vol. I, p. 374.

L'immaginazione ordinaria, ogni volta che debba intendere un nascere o un perire, crede, come si è accennato, di averlo inteso col rappresentarselo quale un sorgere o dileguarsi *graduale*. Invece di ciò che si è mostrato che i mutamenti dell'essere, in generale, non sono soltanto il passare di una grandezza in un'altra grandezza, ma sono [...] un divenire altro che è un interrompersi dell'*A poco a poco* e un che di qualitativamente altro rispetto all'esistenza precedente. [...] La gradualità del nascere si basa sull'immaginarsi che ciò che nasce esista già sensibilmente o, in generale, *realmente*, e che solo a cagione della sua piccolezza *non sia ancora percepibile*; parimenti, nella gradualità del perire si suppone che il non essere o l'altro che subentra in luogo di ciò che perisce *esista* pur esso, ma soltanto non sia ancora osservabile; – e propriamente s'intende così l'*esistere* non già nel senso che l'altro sia contenuto *in sé* in quell'altro che si ha dinanzi, ma nel senso che *esista* addirittura come *realtà*, soltanto non essendo osservabile. Con ciò si toglie via in generale il nascere e il perire; ossia, l'*in sé*, l'interno, in cui qualcosa è prima del suo esistere, vien cambiato in una *piccolezza d'esistere esteriore*, e la differenza essenziale, o di concetto, in una differenza esterna, in una semplice differenza quantitativa. – [II] tentativo di rendere comprensibile un nascere o un perire per mezzo della gradualità del mutamento [...] possiede già bell'e pronto in precedenza ciò che nasce o perisce, e riduce il mutamento al semplice cambiamento di una differenza estrinseca, col che, nel fatto, non è altro che una tautologia¹⁴.

Ora, il quarto modello che abbiamo sopra considerato, cioè quello che Bruschi attribuisce ad Althusser, assomiglia per certi aspetti a questo rifugiarsi nella gradualità. In effetti, tale modello lascia cadere i concetti dell'*in sé* e della sua manifestazione e pone il nuovo come qualcosa che era già presente e manifesto nel vecchio (era dunque già "reale"), solo che lì era ancora "piccolo". Al posto del suo divenir manifesto, con tutti i problemi che pone il passaggio di stato dall'*in sé* al manifesto, qui abbiamo a che fare con un semplice processo di accrescimento. Ovviamente, *non* nel senso che la nuova strutturazione è *la vecchia, ma cresciuta e più grande*, bensì in quest'altro senso: la strutturazione che era dominante nella fase precedente diminuisce, mentre quella che era subordinata si accresce; nella fase successiva, hanno cambiato il loro rapporto di proporzione. La soluzione del problema è interessante perché non è gravata dalle criticità che gravano sul secondo modello: mentre là restava da spiegare il salto dall'essere solo *in sé* della nuova strutturazione al suo essere manifesta, qui il salto non sembra esserci più. La strutturazione che diverrà dominante nel cambiamento è già presente fin dall'inizio e fin dall'inizio fa ciò che fa ogni strutturazione, cioè si riproduce stabilizzandosi e potenziandosi, cioè, per tornare all'immagine, "accrescendosi"; semplicemente, da un certo momento in poi la sua "crescita" comincia ad ostacolare quella della strutturazione precedentemente dominante, che perciò comincia a indebolirsi (a "diminuire").

In questo modello, la trasformazione, cioè poi la transizione da una strutturazione a un'altra, non è un intervallo più o meno lungo che si colloca tra le due fasi normali in cui si riproducono, rispettivamente, la prima e la seconda strutturazione.

¹⁴ *Ibi*, pp. 413-414.

Piuttosto la transizione è già da sempre cominciata e non finisce mai: *il concreto è una formazione sociale in transizione*¹⁵. Se, come sosteneva Aristotele, per un organismo esistere è vivere, allora per una formazione sociale è *essere in transizione*. Detto ancora altrimenti, il concreto è una formazione sociale su cui operano *sempre* almeno due strutturazioni, che vanno mutando il loro rapporto di proporzione. La cosiddetta fase normale in cui dovrebbe stabilmente riprodursi una sola strutturazione è in realtà solo quella fase del transito in cui una strutturazione è saldamente dominante sull'altra; la cosiddetta fase di trasformazione corrisponde al momento in cui, grazie al graduale accrescimento della strutturazione che era subordinata, accade il rovesciamento di dominanza; l'accrescimento graduale passa la misura della subordinazione e diventa dominanza, ma tale misura non è fissata da altro che dal rapporto tra le grandezze delle due strutturazioni (il differenziale di forza sociale).

Una cattiva obiezione a questo modello è quella che lo accusa di essere meccanicistico o comunque di proiettare sulla storia delle formazioni sociali degli automatismi o delle dinamiche naturali. Si tratta di un'obiezione fuori bersaglio perché il modello non esclude affatto che in ciò che chiama "l'accrescimento della strutturazione inizialmente *piccola*" intervengano e con un ruolo decisivo la creatività e l'astuzia politiche, nonché fenomeni aleatori (o comunque indipendenti da quella strutturazione): il fatto è che quell'astuzia e creatività, anche nel servirsi delle circostanze aleatorie, operano entro la logica della strutturazione che attraverso di esse si accresce.

La vera obiezione a questo modello mi pare essere invece quella suggerita da Hegel: tale modello, nella misura in cui colloca la strutturazione successiva fin dentro la fase precedente, non può spiegare l'insorgenza di tale nuova strutturazione ed è obbligato a sostenere che si dà, insieme alla prima, fin dall'inizio. Se ci permettiamo per un momento di passare di colpo dal piano categoriale a quello dell'analisi storica effettiva, ritroviamo la tesi che stiamo discutendo declinata così: il modo di produzione comunista è già presente fin dall'inizio dell'epoca in cui è dominante il modo di produzione capitalista¹⁶; ma poiché quest'ultimo avrà dovuto essere presente fin dall'inizio dell'epoca in cui è stato dominante il modo di produzione feudale, allora, proseguendo su questa linea, ci troviamo a dover dire che il modo di produzione comunista, come tutti gli altri, era presente fin dall'inizio della storia umana. Non è forse una tesi logicamente paradossale (né è davvero una *tautologia*,

¹⁵ Scrive Bruschi: «si la conjuncture est toujours clivée entre plusieurs tendances historiques, la transition est toujours déjà à l'œuvre dans l'actualité et la transformation structurale relève de la transformation du rapport entre ces tendances, ce qui donne un contenu nouveau à la notion de révolution» (p. 24).

¹⁶ Come ricorda anche Bruschi (p. 56 n.), secondo Yoshihiko Ichida sarebbe esattamente questa la tesi di Althusser (esposta nel testo sull'imperialismo del 1973): «“à partir de quand est-ce que commence à exister le communisme ?” Althusser répond : “dès que le mode de production capitaliste existe”»; Y. Ichida, *Temps et concept chez Louis Althusser*, in A.a.V.v., *Lire Althusser aujourd'hui*, Futur Antérieur – L'Harmattan, Paris 1997, pp. 49-73, qui p. 64.

come suggerisce Hegel, visto che gli accrescimenti e le diminuzioni accadono realmente), ma resta una tesi piuttosto strana. Credo, comunque, che ci sia modo di evitarla, ma per farlo bisogna introdurre una complicazione nel modello. Ci tornerò nella prossima sezione.

FUORI DALLA GABBIA DEL MATERIALISMO ALEATORIO

6. Quella che ho appena offerto del modello teorico che Bruschi attribuisce ad Althusser è, come detto, solo una prima esposizione, ancora del tutto formale. L'ultima sarebbe l'esposizione in favore della quale il libro di Bruschi prepara tutti o quasi gli elementi. Tra le due ci sono poi le diverse formulazioni offerte dallo stesso Althusser, che Bruschi discute lungo i vari capitoli, a cominciare dal primo, che è dedicato alla formulazione che si trova negli ultimissimi scritti di Althusser. Su questa scelta espositiva, per nulla ovvia, vorrei soffermarmi ora.

Secondo Bruschi, l'intera ricerca althusseriana, dal libro su Montesquieu fino ai testi degli anni '80 sul cosiddetto materialismo aleatorio, è caratterizzata da una forte continuità. Questo non vuol dire semplicemente che il tema che sta al centro degli ultimi scritti, cioè la contingenza, era già presente e rinvenibile nelle opere più antiche, ad esempio nella già evocata pagina sul *momento attuale* in *Pour Marx*, né che Althusser è sempre stato interessato a pensare la congiuntura, solo che prima il suo tentativo era gravato da ipoteche più o meno legate alla temperie strutturalista, mentre in seguito se ne sarebbe liberato. La tesi di Bruschi è infine più radicale di quella che ammette che c'è stata una svolta nella ricerca di Althusser, ma si limita a retrodattarla all'inizio degli anni '70 sulla base del fatto che nei dattiloscritti di quegli anni cominciano già a comparire alcuni dei motivi caratteristici dei testi degli inizi degli anni '80, ad esempio l'uso dell'immagine epicurea degli atomi, del vuoto e del *clinamen* che li fa incontrare in maniera aleatoria. La continuità rinvenuta da Bruschi non è rinvenuta retrospettivamente o con il senno di poi, ma proprio al contrario: è la grande scommessa teorica che governa i testi degli anni '60 quella che per Bruschi continua a orientare anche i lavori successivi, dove viene approfondita, sviluppata, precisata e, ovviamente, anche corretta in questo o quel particolare (cfr. p. 25).

Ma se le cose stanno così, perché Bruschi comincia dall'esame del materialismo aleatorio? Perché comincia dalla fine, se quel che fa nei capitoli successivi non è affatto un ricercare i semi e le anticipazioni di ciò che sarebbe emerso a chiare lettere solo negli anni '80? Forse che per Bruschi, data la continuità del progetto teorico althusseriano, è negli ultimi scritti che possiamo trovare quella formulazione finale che si tratta solo di riproporre, magari con qualche precisazione? Quest'ultima ipotesi, la vorrei scartare con particolare decisione: non sono i testi sul cosiddetto materialismo aleatorio a fornirci lo schema per quell'ultima esposizione della teoria althusseriana che ho evocato all'inizio. E Bruschi lo fa capire chiudendo il primo capitolo con l'annuncio che tutti i concetti fondamentali che ha impiegato

per riordinare le ultime riflessioni di Althusser vanno delucidati ricorrendo ai testi precedenti (cfr. pp. 64-65, 67). Ma allora, torno a chiedere: perché cominciare dalla fine?

Il libro non offre una chiara risposta a questa domanda, anzi si rivela in proposito piuttosto reticente. In effetti, Bruschi comincia il capitolo rilevando che negli scritti sul materialismo aleatorio ritroviamo, rinnovata, la domanda sulla transizione: ma allora perché non cominciare dalle prime formulazioni di questa domanda? Poco dopo sembra suggerire che gli scritti sul materialismo aleatorio hanno tra i loro principali obiettivi quello di smarcare la giusta teoria della transizione da due sue possibili declinazioni che sono invece inadeguate, cioè, nella terminologia di Bruschi, la prospettiva *teleologica* e la prospettiva *escatologica*: sarebbe dunque questo il motivo per cominciare dalla discussione del materialismo aleatorio, per valersi degli argomenti attraverso cui questo rompe «de la manière la plus radicale» con quelle due prospettive? La risposta deve essere negativa perché in realtà Bruschi fa ben vedere come gli stessi testi sul materialismo aleatorio siano stati letti attraverso la prospettiva escatologica e anzi abbiano dato il sostegno decisivo a chi ha assegnato gli ultimi pensieri di Althusser a questa prospettiva. La vera ragione della scelta espositiva di Bruschi deve allora essere un'altra. Io credo che sia questa: al di là della ristretta cerchia degli esegeti di Althusser, sulla scena teorica più generale e di certo sulla scena teorica del marxismo, neo-marxismo e post-marxismo contemporanei, le attenzioni che ancora vengono riservate ad Althusser sono in gran parte legate ai temi e ai motivi del materialismo aleatorio (gli incontri che fanno presa e gli appuntamenti mancati, la rinuncia alla ricerca delle leggi storiche, l'analisi della situazione data e degli interstizi su cui si può forse intervenire per cambiarla ecc.), per cui, è da lì che Bruschi deve cominciare per far vedere che quel che c'è di effettivamente interessante e fecondo negli ultimi scritti è ciò che è ben più sviluppato e approfondito negli scritti precedenti. Insomma, Bruschi comincia dal materialismo aleatorio, non perché sia un suo alleato, ma perché è il terreno di lotta in cui aprire uno spazio alla sua lettura di Althusser, per la quale i testi fondamentali sono ovviamente altri. Bruschi non usa il materialismo degli incontri per dissolvere la struttura nella congiuntura, né per arrivare a sostenere che fin dall'inizio la concezione althusseriana della struttura era "in decostruzione", cioè in via di disfaccimento, nella misura in cui voleva già fare spazio alla congiuntura, piuttosto vuole mostrare che Althusser non ha mai smesso di pensare la congiuntura come strutturata, solo non strutturata da un'unica struttura, bensì configurata dal conflitto tra almeno due strutturazioni.

Se ho ragione, dunque, per Bruschi, i testi sul materialismo dell'incontro non sono *immediatamente* degli alleati (cioè non lo sono se letti *a libro aperto* o se letti *come tendono ad essere letti*, cioè in modi che, con più o meno radicalità, vanno di fatto nella direzione che Bruschi chiama escatologica e che qui abbiamo isolato attraverso la costruzione del *terzo modello* discusso più sopra), *tuttavia possono*

diventarlo se vengono letti nella maniera proposta da Bruschi. Ebbene, credo che su questo punto Bruschi si sbagli. Penso anche io che quando Althusser ha cominciato a elaborare i pensieri che classifichiamo come materialismo aleatorio non avesse compiuto chissà quale svolta: le sue domande fondamentali erano ancora le stesse e lo era anche il nucleo della risposta. E il nucleo della risposta è proprio quello che Bruschi mette al centro del suo libro: una formazione sociale non strutturata da un solo modo di produzione, ma in cui è piuttosto rinvenibile un modo di produzione dominante e altri più o meno subordinati che ostacolano, talvolta attivamente, cioè attraverso una strategia politica organizzata, la sua riproduzione e stabilizzazione. Tuttavia, io penso anche che quando Althusser ha cominciato a rielaborare questa idea in quei modi che classifichiamo come materialismo aleatorio si fosse fatto abbagliare dall'immagina epicurea degli atomi e del vuoto e non abbia perciò saputo controllarne gli effetti teoreticamente nefasti. Certamente Bruschi fa bene a mettere al centro del suo corpo a corpo col materialismo aleatorio le pagine de *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre* dedicate al capitolo de *II capitale* sull'accumulazione originaria, ma sottovaluta gli effetti che anche su quelle pagine ha l'immagine epicurea intorno a cui l'ultimo Althusser vorrebbe riordinare i concetti fondamentali del materialismo storico.

Come è noto, lo scritto fondamentale tra quelli in cui si esprime il cosiddetto materialismo aleatorio, cioè appunto *Le courant souterrain*, monta degli abbozzi di interpretazioni di una serie di filosofi. Quasi in ciascuno di tali abbozzi è possibile rinvenire intuizioni profonde e colpi di genio per leggere il filosofo volta a volta in questione, ma confrontarsi con il materialismo aleatorio richiede di operare quella sistematizzazione che Althusser sostiene essere possibile, sebbene ammetta di non averla lui stesso realizzata¹⁷. Tale sistematizzazione non è altro che la ricostruzione della teoria a cui allude la direzione sottesa alla corrente sotterranea. Ebbene, il problema è: quanto tale teoria può davvero farsi bastare come categorie filosofiche generali le nozioni introdotte da Epicuro per sviluppare la sua filosofia della natura? Ho già cercato di mostrare altrove sia quanto insufficienti siano quelle categorie, sia come l'abbaglio che hanno prodotto su Althusser lo abbia condotto a mettere male a fuoco il rapporto tra la scienza politica hobbesiana e il materialismo storico¹⁸, qui vorrei solo mostrare come i concetti più importanti che Bruschi deve usare per articolare il modello teorico che attribuisce ad Althusser non siano realmente introducibili nel quadro epicureo del materialismo aleatorio, anche se possono far capolino, surrettiziamente, nella pagina sull'accumulazione originaria. Insomma, per articolare il modello ricostruito da Bruschi, che credo anch'io sia il modello a cui

¹⁷ Cfr. L. Althusser, *Sur la philosophie*, op. cit., p. 35.

¹⁸ Cfr. R. Fanciullacci, *La necessità della contingenza. Filosofia materialista e pensiero speculativo in Althusser (e Meillassoux)*, «Esercizi Filosofici», 12/2 (2017), pp. 203-230 (<https://www.openstarts.units.it/handle/10077/19990>); Id., *La contingenza dello Stato, della società e della "multitudo". Althusser di fronte a Hobbes*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», 20/2 (2018), pp. 361-431 (<https://www.openstarts.units.it/handle/10077/22343>).

Althusser ha continuato a lavorare, bisogna uscire dalla gabbia del vocabolario epico e dunque dalla gabbia del materialismo aleatorio. La stessa pagina sull'accumulazione originaria, affinché riesca a dire quel che vuole dire e non finisca per dire una sciocchezza («sottise») opposta, ma simmetrica a quella che rileva in una celebre formula di Marx ed Engels¹⁹, deve essere riscritta alla luce del modello che Bruschi ricostruisce grazie agli *altri* scritti di Althusser.

7. Il concetto fondamentale del materialismo aleatorio è quello di incontro. Il concreto non è dato genericamente da atomi che fluttuano nel vuoto che potrebbero anche non incontrarsi: di incontri, se ne producono già da sempre. Sebbene non sia una necessità, è qualcosa come un fatto originario: il concreto sono incontri, di durate variabili, che talvolta si sciolgono lasciando il posto a nuovi incontri. Mettendo le cose in questo modo, il concetto di atomo può venir posto come un'astrazione: ha validità, ma indica qualcosa che si può separare solo intellettualmente dal concreto di cui fa parte e che è un qualche incontro. Ecco, dunque, che gli elementi che si incontrano in un nuovo incontro non sono mai gli atomi veri e propri, cioè gli elementi primi che bisogna pur presupporre a livello concettuale per dare senso a tutto il modello, bensì sono sempre elementi prodottisi entro incontri precedenti o comunque trasformati in incontri precedenti. Bruschi riassume questo punto dicendo che « toute réalité est le résultat de la rencontre (ou conjonction) d'éléments produits par des séries causales différentes » (p. 37).

Questa delle *serie causali produttive di elementi* è una nozione cui prestare attenzione. Inevitabilmente la si dovrà collegare con la nozione di incontro *che precede* l'incontro tra gli elementi prodotti dalle serie causali differenti. È un incontro che si è già prodotto quello che può avere questo potere produttivo e dunque contribuire a fornire alcune delle condizioni (nella fattispecie: gli elementi) di incontri successivi. In particolare, gli incontri produttivi sono gli incontri che durano. Con una *notevole integrazione* rispetto al puro modello atomistico, Althusser sostiene che gli incontri che durano non sono semplicemente quelli il cui legame interno resiste, bensì quelli che si *riproducono*. E si riproducono producendo elementi che continuano ad accordarsi tra loro secondo la *forma* dell'incontro in questione. Dunque, l'incontro ha una forma che governa il processo della sua riproduzione e tale riproduzione consiste nella produzione di elementi che si accordano e adattano tra loro secondo quella forma. La possibilità che abbiano luogo nuovi incontri, cioè incontri con nuove forme, è innanzitutto legata alla possibilità che gli elementi prodotti all'interno di almeno due incontri differenti si incontrino tra loro. Così, se l'incontro A, riproducendosi, produce gli elementi a1 e a2, e l'incontro B produce

¹⁹ Cfr. L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in Id., *Écrits philosophiques et politiques*, vol. I, Livre de Poche, Paris 1999, pp. 553-594, qui p. 586. Di questo testo esiste una traduzione italiana che sta nel volume: Id., *Sul materialismo aleatorio*, tr. it. di V. Morfino e L. Pinzolo, Mimesis, Milano 2006.

gli elementi b1 e b2, una *prima* possibilità di un nuovo incontro C è data dalla possibilità che un a1 si incontri e si accordi con un b1; e se poi questo incontro fa presa, inizierà a riprodursi e per farlo non si appoggerà più agli a1 e ai b1, ma produrrà degli a1 modificati per adattarsi ancor meglio a dei b1 modificati, produrrà cioè gli elementi c1 e c2. Questo primo modo in cui possono accadere nuovi incontri dipende dalla possibilità del *clinamen* che mette in contatto due elementi, a1 e b1, che non erano destinati a incontrarsi, cioè che sono stati prodotti da serie causali che non erano ordinate a farli incontrare e tantomeno a fare sì che si accordassero e facessero presa. Si noti a latere che esiste anche un secondo modo in cui possono accadere nuovi incontri: esso dipende dal fatto che un incontro che ha fatto presa e si riproduce, ad esempio A, non produce solo gli elementi (a1 e a2) attraverso l'accordo dei quali continua a riprodursi, ma produce anche altri effetti, poniamo x e y, cui ancor più facilmente può capitare di fluttuare fino ad incontrarsi e accordarsi con altri elementi prodotti in altri incontri.

Questa rielaborazione del modello atomistico, che è anche quella di Bruschi, ha il vantaggio di non dover partire dagli atomi, ossia da degli elementi primi, inoltre fa spazio a delle storie entro cui è possibile operare delle spiegazioni causali. Così, quando deve render conto della nascita del modo di produzione capitalista (C), può sostenere che tale nascita è data dall'incontro tra il proprietario di denaro (a1) e il proletario provvisto solo della sua forza-lavoro (b2), aggiungere che ciascuno di questi due elementi deriva da una sua storia causale indipendente da quella dell'altro (A e B) e concludere che, nella misura in cui quell'incontro ha fatto presa e ha cominciato a riprodursi, allora si è potuta mettere in piedi, ad esempio, la riproduzione allargata (e dunque già capitalistica) del proletariato (c1).

Questo modello è già di per sé più ricco del modello che sarebbe articolabile prendendo veramente sul serio l'immagine epicurea, che prevede solo elementi differenti da un punto di vista quantitativo e non qualitativo: qui è stata introdotta la decisiva nozione di *forma* di un incontro e le si è attribuita la capacità causale di informare un processo riproduttivo in cui sono coltivati "elementi" che portano le tracce di quella forma (e che dunque sono qualitativamente differenti) e l'accordarsi tra i quali non è poi così fortuito, ma è anzi esplicitamente perseguito in quel processo. Ad ogni modo, neppure questo modello è capace di tender conto di qualcosa che nell'analisi effettiva della nascita del capitalismo fa inevitabilmente la sua comparsa, cioè il riferimento al *quadro feudale* entro cui hanno luogo le storie "indipendenti" dei proprietari di denaro e dei proletari. Althusser, abbagliato dalla concezione epicurea dell'incontro, dice, coerentemente, che, prima di quel loro incontro che segna la nascita del modo di produzione capitalista, i proprietari e i proletari «existent à l'état "flottant"»²⁰, ma Bruschi, più fedele alla verità dei fatti che alla coerenza del materialismo aleatorio, senza darlo a vedere, opera la correzione decisiva e ricolloca le due storie "fluttuanti" entro il modo di produzione feudale (cfr. pp.

²⁰ L. Althusser, *Le courant souterrain*, op. cit., p. 586.

41, 46), potendo a questo punto trarre la giusta conclusione che invece l'Althusser aleatorio non potrebbe trarre: l'incontro tra quei due elementi «a bouleversé» «le cadre même de leur développement» (p. 42). Per poter affermare che il modo di produzione capitalista scuote quello feudale, occorre aver posto il modo di produzione feudale e dunque aver riconosciuto che lo spazio in cui fluttuerebbero i proprietari e i proletari non è il vuoto, ma una formazione sociale il cui modo di produzione feudale è dominante. Si tratta di un'ovvietà? Certo, ma il problema è che cosa resta ancora in piedi di distintivo del materialismo aleatorio quando anche questa "ovvietà" ritrova spazio nel modello teorico. Dopo aver tolto di mezzo gli atomi, ora ci troviamo a togliere di mezzo anche il vuoto, ma non per fare spazio a una fluttuazione o disseminazione di incontri e linee causali differenti, ma per fare spazio a un quadro che quantomeno surdetermina e dunque *almeno in parte unifica* le due linee causali.

Non si tratta di negare la distinzione e una parziale indipendenza tra la storia che produce i proprietari di denaro e la storia che produce i primi proletari, non si tratta di renderle espressione di quell'unico destino che si suppone stesse lavorando per dare i natali al capitalismo. Ma, per evitare questa metafisica teleologica, non occorre e non conviene abbracciare la metafisica della fluttuazione. In fondo, *da un punto di vista formale e negativo*, si tratta solo di pensare come un quadro generale possa porre dei limiti ai futuri possibili della situazione presente, senza arrivare a determinarne uno solo. È un problema molto preciso, certamente difficile, ma intellegibile; per lavorarci su non occorre e non conviene mobilitare l'immagine degli atomi e del vuoto, per poi continuare a correggerla e arricchirla. Il lavoro dello stesso Althusser sulla surdeterminazione e sulla causalità strutturale è da questo punto di vista molto più promettente, soprattutto se lo si legge come fa Bruschi nel capitolo III.

Da un punto di vista sostanziale e positivo, invece, porre apertamente il problema del quadro generale entro cui si producono le storie indipendenti degli elementi il cui incontro si sta cercando di rendere intellegibile significa ad esempio poter rilevare ciò che proprietari di denaro e proletari dividevano, ad esempio a livello della loro mentalità (plasmata dall'ideologia dominante nel quadro comune). Ma non solo, c'è un problema che Althusser formula con il vocabolario del materialismo aleatorio e che attende ancora di essere riformulato in modo più proficuo: mi riferisco al cosiddetto problema delle condizioni grazie a cui un incontro fa presa. Althusser dice che qualcosa di simile ai proprietari di denaro inglesi e qualcosa di simile a quelle masse popolari inglesi provviste solo della loro forza lavoro si erano già incontrati negli Stati italiani della valle del Po, nel XIII e XIV secolo, ma il loro incontro non ha fatto presa. La morale aleatoria che si può trarre da questo riferimento è poverissima ed è sempre la solita: come qualunque incontro avrebbe potuto non verificarsi, così qualunque incontro che ha fatto presa avrebbe potuto non farla. Ma il materialismo storico, inteso come scienza della storia, da

quel riferimento deve trarre qualcosa di ben più sostanzioso, cioè l'esigenza di individuare le ulteriori condizioni che hanno contribuito in un caso alla presa e nell'altro alla sua mancanza. Ebbene, queste ulteriori condizioni vanno cercate indagando il diverso quadro entro cui sono accaduti i due incontri. Se avesse ragione Jason Read quando afferma che «l'espace commun» entro cui «se réunissent» le «trajectoires et itinéraires historiques disparates» è *creato* dalla loro stessa intersezione, cioè dal loro incontro²¹, allora resterebbe inevitabilmente del tutto inintelligibile perché due incontri tra elementi simili abbiano esiti così diversi: la scienza della storia dovrebbe, sul più bello, cioè nel momento in cui ci si aspetta che porti ciò che il senso comune non sa portare, fermarsi alla semplice constatazione («qui ha fatto presa, là no»).

Un incontro può essere generativo e un incontro che dura è generativo. L'incontro che ho preso come esempio, nella misura in cui è alla base del modo di produzione capitalistico, ha generato effetti a non finire. Ma non ha generato, né poteva generare lo spazio entro cui ha avuto luogo e tale spazio non è il vuoto e non è neppure l'effetto della sospensione dell'efficacia causale dello stato di cose precedente. Sostenere che un nuovo incontro fa il vuoto delle determinazioni causali poste dallo stato di cose precedente, come sembrano suggerire alcuni autori discussi da Bruschi (cfr. pp. 35-36, 40) non è molto meglio che sostenere che accade nel vuoto: se qualcosa può sospendere l'efficacia di una causa, vuol dire che già non era sottoposto a quella causa, la quale dunque aveva un'efficacia limitata. Il problema, allora, è sempre quello già evocato: rendere intellegibile una causalità che pone dei limiti ai futuri possibili, senza definirne uno solo. Parlare della possibilità di un incontro che sospenda il potere supposto illimitato delle cause già operanti significa solo avvolgersi in formule oscure e che oltretutto rischiano realmente di essere autocontraddittorie.

Lo spazio entro cui accade l'incontro che dà luogo al capitalismo e che non è creato da tale incontro è lo spazio della formazione sociale, la cui configurazione era dominata dal modo di produzione feudale. Da quel momento, cioè da quando ha luogo quell'incontro, inizia il conflitto tra il modo di produzione che era dominante e quello che ha appena cominciato a fare presa e che inizierà presto a riprodursi in maniera sempre più allargata. Ma, se il modo di produzione capitalistico dipende da quell'incontro, allora *non esiste fin da quando esiste il modo di produzione feudale*. Soffermiamoci un poco su questo ulteriore aspetto.

8. Per chi, come Bruschi, realizza il movimento del pensiero teorico, *ma vuole anche tener fermo il materialismo aleatorio*, è inevitabile tentare di arricchire quest'ultimo con distinzioni e concetti che lo rendano maggiormente capace di realizzare il suo stesso scopo. (La mia proposta è invece di lasciar cadere il

²¹ Cfr. J. Read, *The Micro-Politics of Capital. Marx and the Prehistory of the Present*, SUNY Press, Albany 2003, p. 24: cito la traduzione di Bruschi, che cita il passo a pagina 42 n.

materialismo aleatorio: le cose più interessanti che Althusser ha pensato in quegli scritti possono essere meglio articolate al di fuori della concettualità in essi introdotta). Ecco, dunque, che Bruschi ad un certo punto introduce la distinzione, che proviene da Deleuze e Guattari, sebbene attraverso la mediazione di Kyle Mcgee, tra attuale e virtuale. Scrive:

Tout mode de production est virtuellement éternel, parce qu'il n'est pas engendré par celui qui le précède et que les déterminations de ses éléments peuvent seulement être comprises depuis la logique propre à sa reproduction. Il ne peut toutefois s'actualiser qu'en raison de la déviation et de la rencontre d'éléments produits par le mode de production qui le précède. Une fois que cette déviation s'est opérée, la rencontre qui s'ensuit peut être répétée [...]. (pp. 48-49).

Mentre non è chiaro perché sostenere che ogni modo di produzione è eterno sul piano della sua esistenza virtuale, sembra invece chiaro che prima dell'incontro che gli dà esistenza attuale, un modo di produzione non ha affatto tale esistenza. Dunque, prima dell'incontro tra proprietari di denaro e proletari, nella strutturazione concreta della formazione sociale data non operava il modo di produzione capitalista: non aveva esistenza attuale. Esisteva virtualmente, qualunque cosa ciò significhi. (Viene il sospetto che l'esigenza di porre tale esistenza virtuale dipenda da una sorta di platonismo mal posto, come se la validità del concetto astratto del modo di produzione capitalista richiedesse di assegnare una qualche forma di esistenza al suo "contenuto": ecco dunque entrare in scena l'eidos del modo di produzione capitalista e poi la virtualità come suo modo d'essere quando non è attualmente esemplificato nella realtà concreta. Una variante è sostenere che un eidos non ancora esemplificato nella realtà esiste solo come idea di Dio.)²²

Il quadro comincia a complicarsi poco dopo quando Bruschi precisa:

Le mode de production capitaliste existe éternellement seulement sous la forme d'une tendance virtuelle « au sein » du mode de production féodal, ou plutôt au sein de l'actualité structurée par le mode de production féodal [cioè la formazione sociale] – tendance qui entre en conflit avec ce dernier lorsque se produit une rencontre qui l'actualise (p. 49).

Il quadro si complica perché qui l'esistenza virtuale è rappresentata come qualcosa che si dà *in seno a ciò che esiste attualmente*. Se esiste qualcosa in seno, cioè entro, la formazione sociale attualmente strutturata dal modo di produzione feudale, allora questo qualcosa avrà un'esistenza attuale, non un'esistenza virtuale. Forse l'idea è che, nel luogo di ciò che esiste attualmente, trova spazio anche una tendenza (che dunque ha esistenza attuale), la direzione ultima della quale è invece

²² Althusser mette in guardia da una simile forma di Platonismo in un passo degli *Écrits sur l'histoire* che Bruschi cita nella nota di pagina 62. Sul pericolo politico di questa posizione e sull'errore da cui potrebbe derivare, si veda anche la prossima nota a piè di pagina.

una realtà virtuale (come il punto in cui si incontrerebbero due segmenti situati su rette non parallele, *se venissero opportunamente prolungati*).

Ad ogni modo, la vera idea di Bruschi, quella che tornerà nelle pagine successive è ben espressa ancora dopo, quando scrive: «En réalité, les modes de production, bien qu'incompatibles, *coexistent toujours dans l'actualité* en y étant plus ou moins actualisés» (p. 49). Qui il riferimento alla virtualità cade del tutto e viene invece introdotta la più feconda distinzione tra gradi di attualità, necessaria per rendere pensabili «les rapports d'actualisation différentielle entre modes de production» (*ibidem*). Siamo al modello che ho succintamente esposto più sopra: dal grado di attualità di un modo di produzione dipende il suo essere o meno il modo di produzione *dominante* all'interno di una formazione sociale. Si tratta del modello che ci è sembrato implicare che tutti i modi di produzione esistono fin dall'alba dei tempi, sebbene, è ovvio, non con lo stesso grado di attualità. Tuttavia, la riscrittura a cui, più o meno apertamente, Bruschi sottopone il resoconto della nascita del capitalismo offerto da Althusser nei suoi scritti sul materialismo aleatorio offre una tesi che può complicare in maniera feconda il modello ora richiamato.

Lasciamo da parte la virtualità: esiste un solo modo di esistenza che è l'esser attuali, il quale però ha diversi gradi; ossia, ciò che esiste è attuale, ma può esserlo più o meno. (Il problema di definire in che cosa consista questa gradualità possiamo ora lasciarlo da parte: il libro di Bruschi offre tutti gli elementi che devono entrare nella risposta. Qui mi limito a sostituire l'immagine dei gradi di attualità con l'immagine della gradualità di *forza sociale* e dunque di capacità di ordinare la vita sociale e la sua riproduzione). Un modo di produzione, ad esempio quello capitalista, se esiste, allora ha un qualche grado di attualità e dunque il suo speciale modo di strutturare la vita sociale è rinvenibile nella configurazione concreta della formazione sociale data. Ovviamente, gli effetti di un modo di produzione sulla configurazione concreta della formazione sociale in cui esiste sono proporzionali al suo grado di attualità: tanto maggiore è la sua attualità, tanto più significativi sono i suoi effetti; se all'inizio tali effetti possono essere difficilmente reperibili, da un certo grado di attualità in poi ingenerano un conflitto aperto con quelli del modo di produzione dominante e, naturalmente, può accadere che un modo di produzione raggiunga un grado di attualità che lo rende il nuovo modo di produzione dominante. Il modo di produzione che era dominante prima di quello che lo è attualmente (dunque il modo di produzione schiavista rispetto a quello feudale, quello feudale rispetto a quello capitalista) non scompare del tutto, o almeno non immediatamente, ma sopravvive in margini, sussunto formalmente da parte del nuovo modo di produzione dominante. Ma, ecco il punto, da tutto ciò non consegue che i modi di produzione esistano da sempre e, nella fattispecie, che il modo di produzione capitalista esista fin dagli albori della società feudale o che il modo di produzione

comunista esista fin da quando esiste quello capitalista²³. Un modo di produzione viene ad esistere (cioè ad avere una qualche attualità) solo grazie ad *incontri* tra elementi la produzione dei quali non era ordinata a tali incontri. E prima di tali incontri, il modo di produzione non è che esistesse virtualmente, semplicemente non esisteva²⁴.

²³ Si noti che, non solo un modo di produzione non esiste da sempre, seppure all'inizio con un grado di attualità minimo, ma neppure, una volta che ha avuto luogo e *ha fatto presa, per cui comincia a riprodursi, consolidarsi, stabilizzarsi e rinforzarsi*, è destinato a divenire il modo di produzione dominante: può ben accadere che, sul lungo periodo, la sua riproduzione e il suo consolidamento falliscano e che dunque quel modo di produzione finisca per ridurre il suo spazio nell'attualità o addirittura che lo abbandoni, tramontando. Questo rilievo diventa interessante in rapporto al modo di produzione comunista, che non è mai divenuto dominante e di cui ci si può chiedere se davvero esista ancora come tendenza avente un qualche grado di attualità nelle formazioni sociali date. In effetti, che una formazione sociale il cui modo di produzione dominante è quello capitalista non sia strutturata solo da questo modo di produzione e che, inoltre, la riproduzione di questo non possa evitare di ingenerare anche dei fenomeni che non si adattano al capitalismo (riprendendo una simbologia introdotta più sopra, quest'ultimo caso si può riformulare così: il fatto che il capitalismo, C, non produca solo elementi, c1 e c2 che si adattano gli uni agli altri, ma anche fenomeni, x e y, più eccentrici), ebbene, questi fatti appena richiamati non bastano per affermare che il modo di produzione comunista abbia già (o ancora) un qualche grado di attualità e che dunque rappresenti una tendenza in conflitto con la tendenza dominante capitalista. Insomma, nelle formule di Althusser c'è una sovrapposizione che bisogna evitare perché illegittima tra, da un lato, quelli che Bruschi, riprendendo un'espressione di André Tosel, chiama gli «ilots de communisme» (p. 62, 298) e che meritano questo nome solo se sono già forme di esistenza attuale del modo di produzione comunista e della sua tendenza e, dall'altro, quei fenomeni che hanno luogo in una formazione sociale il cui modo di produzione dominante è quello capitalista, pur non esemplificandone i principi e la logica di tale modo di produzione (in particolare i rapporti mediati dalla forma merce), ma anzi facendo segno verso un'altra forma di vita (Althusser cita in proposito persino certe comunità religiose, oltre alle forme di lotta del movimento operaio e persino «certaines audaces d'artistes, d'écrivains, de chercheurs» - si veda, nel libro di Bruschi, le citazioni di p. 60). Non è che tutto ciò trova luogo nelle società a dominanza capitalista e che però è anticapitalista o non capitalista sia una prima forma di attualizzazione del comunismo. (Ed è chiaro che se invece si opera la sovrapposizione che ho qui denunciato, poi ci si trova a dover dire che presso i fenomeni non capitalistici il modo di produzione comunista è presente a livello virtuale [platonismo] e solo un qualche sapere più alto ve lo sa leggere [teoricismo] - cfr. anche pp. 176, 231.)

²⁴ Da tutto ciò consegue che non ritengo che, per uscire dall'aporia in cui versa il contributo di Balibar a *Lire le Capital*, aporia perfettamente ricostruita da Bruschi (cfr. pp. 70-105), sia sufficiente la strada che Bruschi indica. Balibar riesce a pensare il processo di riproduzione (e consolidamento) di un modo di produzione, mentre rende inesplicabile la transizione nella misura in cui la pensa come una discontinuità radicale (cfr. p. 105). Dobbiamo chiederci: che cosa significa rendere spiegabile ciò che lì non è spiegabile? Significa ridurre l'ampiezza dell'accadimento imprevisto, non escluderlo. Bruschi ha perfettamente ragione nel mostrare come per Althusser il cambio di dominanza tra due modi di produzione è preparato da una lunga fase in cui il modo di produzione che diverrà dominante era subordinato e andava crescendo e consolidandosi (ovviamente anche grazie alla strategia politica della classe che sarà in esso dominante). Tuttavia, questa lunga fase di coesistenza nell'attualità di quei due modi di produzione in conflitto più o meno aperto non è già da sempre iniziata: quello che diverrà il nuovo modo di produzione ha cominciato a trovar luogo ad un certo punto, grazie a una ricombinazione di elementi prodotti nella formazione sociale precedente; alcuni di tali elementi possono essere quelli specificamente prodotti dal modo di produzione che era dominante

Ritroviamo così il salto dal non essere (attuale) all'essere (attuale) di un incontro. (In effetti, il tema dell'accrescimento graduale di ciò che è venuto all'essere, cioè del suo divenir sempre più attuale, entra nel discorso solo in un secondo momento.) Ma, insieme al salto, non ci ritroviamo innanzi lo scandalo che esso comporta per la ragione? Dal punto di vista dell'ontologia generale, la risposta è forse affermativa, ma dal punto di vista delle esigenze della scienza della storia, mi pare che la portata del problema si sia molto ridotta. Se c'è contingenza, è inevitabile che ci sia un momento in cui la spiegazione si arresta e lascia il posto a una constatazione, tuttavia, non sono equivalenti, dal punto di vista dell'effetto di conoscenza che può produrre una scienza, il caso in cui ci sia da constatare l'emergenza di una strutturazione del tutto nuova della formazione sociale data oppure l'aver luogo di un incontro tra elementi fluttuanti e il caso seguente: il caso in cui, dopo aver ricostruito il quadro generale della formazione sociale, la logica di sviluppo e riproduzione del modo di produzione in essa dominante, i cortocircuiti portati dalla logica secondo cui si riproduce il modo di produzione che era dominante e che ora è subordinato, la sequenza che spiega il sorgere di proprietari di denaro, la sequenza che spiega il formarsi di masse di uomini senza impiego né fonti di sussistenza, il fatto che gli uni e gli altri condividessero alcune credenze ecc., si giunga poi alla constatazione di un qualche fatto ben definito e circoscritto (che certamente non per questo smette di essere un fatto che avrebbe potuto non prodursi).

L'impresa teorica di Althusser non si può ridurre all'affermazione che il futuro di una qualunque situazione o congiuntura è aperto. Il suo punto era estrarre dal marxismo una teoria capace di guidare l'analisi concreta dei limiti che una congiuntura, a causa della sua configurazione e della storia che l'ha prodotta, pone ai suoi possibili futuri. Il *proprium* del discorso althusseriano non è aver sostenuto che quei limiti non arrivano a determinare un solo possibile futuro, bensì nell'aver mostrato *come* dipendano da (cioè siano funzione di) tutta la configurazione della formazione sociale che si trova in quella congiuntura – e dunque anche *come* le concrete possibilità di una politica trasformativa dipendano da tale configurazione e dal rapporto differenziale tra la potenza sociale delle tendenze che l'attraversano. Per mostrare questi “*come*”, Althusser ha dovuto sviluppare un'intera teoria capace di

(se era dominante il modo di produzione B, ad esempio quello feudale, tali elementi saranno b1 e b2, ad esempio i mezzi di produzione, i rapporti produttivi o le classi più adatti al modo feudale), altri saranno quelli più eccentrici che pure si producono nel processo di riproduzione del modo di produzione dominante (x e y), altri ancora possono derivare dai modi di produzione ormai superati e sussunti da quello dominante ecc. Quel che è certo è che tra tali elementi che “combinandosi” daranno luogo al primo apparire del capitalismo (alla sua prima forma di attualità) non ce ne sono di *capitalistici*, non ci sono cioè elementi la cui produzione presuppone l'esser già operante del capitalismo. Come ribadirò ora nel testo, se, all'interno del quadro della formazione sociale che era data, si ricostruiscono e analizzano le storie dei vari elementi che si incontrano e combinano nel primo aver luogo del modo di produzione capitalistico, allora si è spiegato a sufficienza (= si è circoscritto a sufficienza lo spazio in cui accade) quell'incontro che, in ultima analisi, va anche constatato e attestato come un fatto.

dire che cos'è una formazione sociale e come questa non si riduca alla sua base produttiva, tra l'altro, perché questa stessa base è sempre attraversata da un conflitto tra più modi di produzione, ma anche perché il modo di produzione si articola e sviluppa, fino a coincidervi, in un modo di ordinare e riprodurre l'intera vita del tutto sociale (cfr. pp. 165-167). Non conosco nessun libro che, come quello di Fabio Bruschi, aiuti a ricostruire questa teoria. E ricostruire la teoria della società e della storia che Althusser ha elaborato ai margini delle *teorie*, delle *analisi*, ma anche delle *formule* marxiste, è fondamentale affinché poi la si possa offrire alla riflessione di tutti e tutte coloro che cercano una considerazione dei fenomeni storico-sociali che eviti tanto l'individualismo metodologico, quanto il rinvio a totalità organiche che darebbero fondamento a presunte identità storiche²⁵.

²⁵ Acute osservazioni su questi due modi di organizzare il sapere relativo alla realtà sociale (cioè il modo al cui centro sta l'individualismo metodologico e quello ordinato dal riferimento a totalità organiche), nonché sulle ideologie che li sostengono e promuovono (rispettivamente, il liberalismo e il conservatorismo), si trovano in B. Karsenti - C. Lemieux, *Socialisme et sociologie*, Éditions EHESS, Paris 2017 (ne esiste una traduzione italiana, intitolata: *Il socialismo e il futuro dell'Europa*, Meltemi, Milano 2021). In questo volume, quelle due forme di sapere e quelle due ideologie sono contrapposte a una terza posizione in cui si annodano il sapere e l'ideologia nominati nel titolo. Ritengo che questa terza posizione potrebbe essere proficuamente arricchita e complicata dalla considerazione del materialismo storico althusseriano, perlomeno se lo si ricostruisce come fa Bruschi.