 Etica & Politica / Ethics & Politics, XX, 2018, 2, pp. 361-431
ISSN: 1825-5167

LA CONTINGENZA DELLO STATO, DELLA SOCIETÀ E DELLA *MULTITUDO*.
ALTHUSSER DI FRONTE A HOBBES

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

ABSRTRACT
After having first interpreted Thomas Hobbes' political philosophy as a paradigmatic example of a questionable individualistic humanism, Louis Althusser saw it as a prefiguration of the alternative materialist approach, grounded on contingency, which he developed in the last part of his work as a new reading of the Marxist tradition. The paper reconstructs and assesses this late retrospective appropriation of Hobbes' political philosophy. Focusing on the central thesis according to which society is not an organism, but an encounter, it offers a symptomatic reading of it, by showing that it reveals a deeper *aporia* of Althusser's "aleatory materialism" itself. Indeed, the recourse to epicurean atomism prevents Althusser from maintaining his original and more fundamental thesis about the social formation as a complex overdetermined whole.

KEYWORDS
Althusser, Hobbes, aleatory materialism, contingency, encounter, society, state, multitude.

I. INTRODUZIONE

1. In quello che è certamente il più celebre e influente tra gli scritti postumi di Althusser, cioè *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, vi sono alcune sorprendenti pagine dedicate a Hobbes[1].

[1] Lo scritto sulla corrente sotterranea è stato tradotto, insieme ad altri tematicamente e cronologicamente vicini, in: L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, trad. e cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Mimesis, Milano-Udine 2006, pp. 37-75 (le pagine su Hobbes sono 52-56); la prima edizione francese sta in L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Textes réunis et présentés par F. Matheron, Stock/Imec, Paris 1994, pp. 553-594.

Redatto nel 1982, questo testo è animato da una grande ambizione teorica che possiamo formulare così: offrire al marxismo un complesso di categorie filosofiche, quasi un'ontologia minimale, grazie a cui questi possa cessare di comprendersi nei modi che sono stati perlopiù promossi all'esterno, ma anche all'interno della sua tradizione e che però hanno il doppio limite di non essere all'altezza né dello spirito della ricerca teorica e politica di Marx, né soprattutto del compito di pensare e rispondere con efficacia alla congiuntura storica presente. La connessione sistematica tra queste categorie, che dovrebbe fare da sfondo a una ridefinizione sia della politica marxista, sia della scienza della realtà storica fondata da Marx, è nota con il nome di *materialismo aleatorio* perché la sua problematica centrale è la contingenza. Si tratta di rendere pensabile qualunque situazione storica come una congiuntura che emerge da una pluralità di condizioni, senza più ricorrere a una qualche variante dell'idea di *destinazione*, sia che vi si ricorresse per sostenere che era destino che tale congiuntura si producesse, sia che lo si facesse per indicare il suo destino futuro.

A questo progetto teorico così ambizioso, Althusser non si dedica sviluppando un'elaborazione concettuale sistematica, come ha fatto in altre occasioni, di fronte ad altre questioni[2]. Nel breve scritto citato, invece, ricorre agli strumenti della lettura o rilettura di alcuni autori classici. Per far intravedere il profilo del materialismo aleatorio, si propone di far affiorare la corrente sotterranea evocata nel titolo: rilegge autori anche piuttosto distanti tra loro, come Epicuro e Heidegger, sottolineando e ponendo in risalto quel grappolo di temi e di idee che sarebbero il nucleo di questa nuova, ma insieme antichissima, forma di materialismo[3]. Per essere più precisi, non si tratta semplicemente di riunire i campioni dispersi del materialismo aleatorio, ma anche di far risaltare nel loro lavoro quei pensieri che portano la traccia di questa tendenza materialista, separandoli da quegli altri in cui invece si esprimono altre tendenze (idealistiche, spiritualiste, umaniste, teologiche ecc.)[4].

[2] Uno tra gli esempi possibili è L. Athusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, trad. it. M.T. Ricci, Editori Riuniti, Roma 1997.

[3] La monografia più completa sul materialismo aleatorio a me nota è quella di L. Pinzolo, *Il materialismo aleatorio. Una filosofia per Louis Althusser*, Mimesis, Milano-Udine 2012; cfr. inoltre A. Ibrahim (éd.), *Autour d' Althusser. Penser un matérialisme aléatoire: problème et perspectives*, Les Temps de Cerises, Paris 2012 ; K. Diefenbach, S.R. Farris, G. Kirn, P. Thomas, P. (eds.), *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, Bloomsbury, London 2013.

[4] Sul fatto che il conflitto tra la tendenza materialista e quella idealista (in tutte le sue varianti) non divida solo e tanto alcuni pensatori da altri, ma attraversi anche e soprattutto il pensiero di ciascun pensatore, e sulle conseguenze di tale fatto sulla ricerca althusseriana del materialismo aleatorio, cfr. anche F. Dinucci, *Materialismo aleatorio. Saggio sulla filosofia*

Per questo non tutti gli autori citati hanno lo stesso peso: talvolta, come ad esempio nel caso di Machiavelli, la tendenza materialistico-aleatoria è prevalente, altre volte, come mi pare sia il caso di Heidegger o di Wittgenstein, quella tendenza traluce soprattutto nelle suggestioni che Althusser ricava da tesi che di per sé vanno in altre direzioni.

Nella girandola di nomi che ricorrono ne *La corrente sotterranea*, da Epicuro e Lucrezio a Wittgenstein, Heidegger, Deleuze e Derrida, quello di Hobbes non è il primo a colpire coloro che sanno quanto peso ha avuto nel lavoro di Althusser il confronto con i filosofi politici moderni. E tuttavia, a guardar bene, in quanto collocato accanto a Machiavelli, Spinoza, Rousseau (Montesquieu) e Marx, Hobbes sembra fuori posto. Lo sembra a tal punto da indurre a chiedersi se la sua inclusione non meriti di essere sottoposta a una sorta di *lettura sintomale*[5]. Si tratta cioè di chiedersi se ciò che in questo caso evidentemente non torna, invece di venir rubricato come l'effetto di una forzatura particolare, non sia piuttosto una spia di un problema più profondo che riguarda l'elaborazione del materialismo aleatorio in generale.

Come amava dire Althusser: «giochiamo a carte scoperte»[6] e anticipiamo quanto vedremo in dettaglio. Per prima cosa, occorre individuare la tesi o l'idea sulla base di cui Althusser ha accolto Hobbes nella corrente che andava ricostruendo: questa tesi ha strettamente a che fare con l'affermazione dell'aleatorietà della formazione sociale e, prima ancora, della stessa coesistenza. Poi bisogna mostrate come tale tesi, perlomeno nella declinazione hobbesiana, sia strutturalmente dipendente dalla sua ontologia dell'umano individualistica. A questo punto, si tratterà di chiarire come, proprio per tale dipendenza, la tesi hobbesiana sull'aleatorietà sociale arrechi un grave danno teorico alla causa del materialismo aleatorio e comporti una regressione rispetto ad altri modi in cui Althusser ha tentato di mettere a fuoco l'intreccio tra realtà sociale e contingenza. Infine, vorrei spiegare come sia la sua stessa elaborazione delle categorie fondamentali del materialismo aleatorio ad aver indotto Althusser a sottostimare gli effetti deleteri delle premesse individualiste di Hobbes sulla concezione che questi ha offerto dell'aleatorietà della coesistenza. Il problema che viene in luce nelle pagine dedicate a Hobbes

dell'ultimo Althusser, pp. 24-31. È invece Vittorio Morfino (nel suo intervento all'interno del *Colloque de Cerisy* dedicato ad Althusser, nel 2018: *Louis Althusser: politique, philosophie*) ad aver sottolineato come persino nella ricostruzione althusseriana del materialismo aleatorio restino tracce di una sorta di versione teologica del tema della contingenza radicale.

[5] Cfr. L. Althusser, *Dal* Capitale *alla filosofia di Marx*, in: L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Leggere Il Capitale*, trad. it. M. Turchetto et al., Mimesis, Milano 2006, pp. 22-30.

[6] Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, p. 79.

è dunque solo il sintomo di un problema più profondo che affonda le sue radici nella stessa individuazione althusseriana dei principi del materialismo aleatorio.

A tutta questa trattazione, però, bisogna anteporre una ripresa della critica dell'individualismo hobbesiano che Althusser ha sviluppato tra la fine degli anni '50 e i primi anni '60 e che ho dettagliatamente illustrato nell'articolo che quello presente sta proseguendo[7]. Come è possibile che Althusser all'inizio degli anni '80 abbia potuto sottovalutare le conseguenze di una posizione che aveva così efficacemente criticato, sulla scorta di Marx, venti anni prima? È così forte l'accecamento teorico causato dalle categorie, apparentemente tanto semplici, attraverso cui Althusser ha voluto costruire il suo materialismo aleatorio?

II. DALLA CRITICA DELL'IDEOLOGIA INDIVIDUALISTA ALLA RICERCA DEL GENUINO MATERIALISMO DI HOBBES

2. Nelle pagine su Hobbes de *La corrente sotterranea*, Althusser impiega delle formule che fanno pensare a una familiarità di vecchia data con l'autore del *Leviatano*: parla de «il nostro Hobbes», e poco prima riprende in maniera ironica alcuni epiteti che richiamano la tradizione anti-hobbesiana, «questo "diavolo", questo "demone"»[8], per poi spiegare come «questo pensatore sovversivo», «questo teorico fuori del comune», non fu compreso da «nessuno [...] ma fece paura a tutti»[9]. Il fatto è che

> Egli pensava (privilegio – o illusione – del pensiero di farsi beffe di quel che se ne dirà, di tutti, delle chiacchiere, della sua stessa reputazione, di ragionare nella solitudine assoluta) e allora che importanza potevano avere le accuse, che condivideva con Spinoza, di essere un inviato dell'Inferno e del Diavolo tra gli uomini ecc.[10].

Da queste righe traspare un'ammirazione, che non si attesta tanto sulle tesi hobbesiane, quanto sul suo stile di pensiero e sulla sua posizione di parola. Qui Hobbes appare innanzitutto come un teorico che segue con rigore e radicalità la linea del suo ragionamento, senza temere le reazioni del senso comune di

[7] Cfr. R. Fanciullacci, *Althusser di fronte a Hobbes. La critica dell'umanismo individualista*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», 20/1 (2018), pp. 415-451. In quello scritto annunciavo che l'esame del confronto di Althusser con Hobbes sarebbe stato concluso in un secondo articolo: in realtà, oltre a quello presente, ne occorrerà anche un terzo.

[8] Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, pp. 52-53.

[9] Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, p. 55.

[10] *Ibidem*.

fronte alle conclusioni che man mano raggiunge. Si tratta del fascino da sempre esercitato dalla figura del filosofo che è più fedele ai passaggi concettuali che gli paiono necessari piuttosto che non alle certezze della sua tradizione o della sua scuola o dei suoi concittadini. Althusser sta isolando nel lavoro di Hobbes la radicalità di un gesto a cui lui stesso non ha mai smesso di essere sensibile. È il gesto del pensiero: un gesto strutturalmente impolitico o irreligioso nella misura in cui non può assicurare a priori che salvaguarderà o riscatterà le credenze alla base del legame sociale o di una tradizione di fede. Un gesto che destina a, e d'altronde esige, una certa solitudine.

Il tema della *solitudine* del pensiero è centrale quant'altri mai nel lavoro e persino nella vita di Althusser: lo ha ritrovato in Montesquieu, poi in Marx, in Freud, quindi in Lenin e persino in Cézanne, fino a svilupparlo in particolare in riferimento a Machiavelli e a farne un tema di riflessione psicoanalitica in relazione a se stesso[11]. Averlo intravisto anche in Hobbes, ad esempio nella radicalità con cui quest'ultimo ha inteso sospendere l'immagine tradizionale dell'uomo e di ciò che nel profondo lo anima e lo attrae[12], può contribuire a spiegare perché Althusser non abbia mai smesso di confrontarsi con il pensatore inglese.

Stando a quanto racconta a un'amica in una lettera, Althusser avrebbe dedicato un corso a Hobbes già nel 1956[13]; nel libro del 1959 dedicato all'autore de *Lo spirito delle leggi*, Althusser si sofferma su Hobbes per far risaltare la differenza di Montesquieu e per delucidare le sue critiche al pensatore inglese; in *Pour Marx*, che esce nel 1965, ma raccoglie saggi che risalgono anche al 1960, non mancano ulteriori riferimenti a Hobbes e al suo umanismo; nuovi corsi dedicati in parte o del tutto a Hobbes sono tenuti all'École Normale Supérieure (ENS) nel 1965-66 e poi nel 1971-72 (gli appunti di questi due corsi costituiscono la più ampia trattazione althusseriana del pensiero di Hobbes a nostra disposizione)[14]; Althusser torna poi su Hobbes

[11] Come *pars pro toto*, cfr. L. Athusser, *L'avenir dure longtemps. Suivi de : Les faits*, Champ, Paris 2013, pp. 197, 498.

[12] Su questo aspetto mi sono soffermato nel paragrafo 7 del già citato: *Althusser di fronte a Hobbes. La critica dell'umanismo individualista*.

[13] La lettera all'amica Claire è citata da F. Matheron nella *Présentation* che sta all'inizio di L. Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Sepérieure 1955-1972*, (Texte établi, annoté et présenté par F. Matheron), Seuil, Paris 2006, p. 15.

[14] È curioso che la più ampia trattazione althusseriana del pensiero e dunque anche del materialismo di Hobbes non ci sia giunta in un testo scritto di suo pugno, bensì sotto forma di appunti presi da uno studente (Marc-Vincent Howlett) durante il corso tenuto da Althusser all'École Normale Supérieure nell'anno accademico 1971-72 e interamente dedicato al filosofo inglese (e in particolare al *Leviatano*). Questi appunti, debitamente curati, sono stati pubblicati da François Matheron insieme a quelli relativi ad altri corsi, tra cui il corso del 1965-66,

nella celebre *Soutenance d'Amiens* del 1975, quindi in vari manoscritti della seconda metà degli anni Settanta, usciti postumi (*Être marxiste en philosophie*, del 1976, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, del 1978, *Marx dans ses limites*, del 1978) e infine nel già citato testo del 1982 sul materialismo dell'incontro. Anche quando i riferimenti a Hobbes sono minimali, come in *Pour Marx* o nella *Soutenance d'Amiens*, comunque collocano l'autore del *Leviatano* in una posizione importante e dimostrano come il confronto con questo «pensatore sovversivo» non sia mai venuto meno.

Eppure, come ho già anticipato all'inizio dell'altro articolo, in tutti questi luoghi, Althusser non riprende o sviluppa una stessa linea esegetica. I vari riferimenti e confronti althusseriani con Hobbes si possono invece distribuire lungo due direttrici interpretative. Alla prima ho dedicato l'altro articolo, per cui ora possiamo limitarci a riprenderla per sommi capi, così da poterci dedicare ad esaminare la seconda.

3. Grosso modo, la prima direttrice è prevalente nei primi scritti di Althusser, in particolare nel volume su Montesquieu del 1959 e in *Pour Marx*. In questi testi, i rinvii e riferimenti a Hobbes sono davvero scarni, eppure la ricostruzione dell'impianto critico all'interno di cui ricevono il loro senso ci ha richiesto una disamina piuttosto complessa. Riguardo a tale impianto, la sua *forma*, cioè il suo statuto epistemologico, non è meno importante dei *contenuti* che consente di porre in luce.

Quanto alla forma, era importante rimarcare come non si tratti di una discussione "puramente filosofica" del discorso hobbesiano. Non si tratta cioè di una discussione che assume preliminarmente e come se fosse un'ovvietà che quel discorso sia un complesso di enunciati che appartiene all'eterno gioco della filosofia, ossia a quella discussione argomentativa senza tempo e che si svolge in un luogo ideale dove ciascun partecipante cerca di stabilire la Verità confrontandosi con le obiezioni degli altri[15]. Secondo Althusser, la fondazione marxiana della scienza della storia sottrae a questo gioco la sua apparente naturalezza e lo interroga come una certa pratica sociale che sta in rapporti

dedicato a Rousseau e ai suoi predecessori, ma in cui c'è un'ampia trattazione del *De cive* (qui gli appunti sono di André Tosel). Per tutte queste informazioni, si veda la già citata *Présentation* di F. Matheron (p. 24). Naturalmente, lavorare su testi di questo tipo pone una serie di problemi filologici ed esegetici di affidabilità: occorre maneggiarli con cautela. Noi comunque siamo interessati a ricostruire una direzione interpretativa di fondo e non la lettura analitica che Althusser può aver offerto di una qualche pagina hobbesiana specifica.

[15] Per questa rappresentazione della pratica filosofica, che intende essere esplicitazione della rappresentazione che i filosofi si fanno della loro pratica, rappresentazione secondo cui la filosofia non ha veramente storia, cfr. L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Presses Universitaires de France, Paris 2014, pp. 43-57.

determinati con le altre. Questo vuol dire, tra l'altro, che anche il testo di Hobbes appare ora come un documento storico che va letto in un modo che sappia tener conto di come la congiuntura storica in cui è stato elaborato lo abbia surdeterminato. Va letto nel suo rapporto con quei discorsi socialmente operanti che sono le *ideologie*.

Considerando la sua forma, potremmo dunque dire che la prima direttrice interpretativa si accosta al discorso di Hobbes come a una ideologia. Ma, ecco il punto, lo fa sulla base di una *teoria generale di che cos'è un'ideologia*, che non ha nulla di scontato. Per Althusser, ad esempio, determinare un discorso come un'ideologia non significa liquidarlo o rigettarlo genericamente: non significa rinnegarne il valore di verità, ma significa sospendere la domanda sul suo valore di verità, per considerarlo nel suo ruolo e nei suoi effetti sulla configurazione sociale in cui si è inserito.

Per delucidare la forma di questo approccio althusseriano a un testo filosofico e mostrare in che senso l'applicazione del concetto di ideologia non comporti la riduzione di quel testo a una sorta di razionalizzazione o mascheratura di *interessi particolari* ben definibili di per sé, abbiamo distinto tre livelli di analisi.

- Il primo è quello per cui si tratta di ricostruire il *movimento concettuale* realizzato nel testo in esame, ad esempio nel *Leviatano*.

  Un discorso filosofico può essere un'ideologia solo in quanto possiede una certa consistenza interna e anche una certa plausibilità empirica. In effetti, se si trattasse solo di coprire strumentalmente degli interessi ben definiti, di costruire una favola ad uso dei potenti per ingannare gli altri[16], allora la retorica e la seduzione delle emozioni potrebbero sopperire al guazzabuglio teorico, come in un proclama populista. Al contrario, se quel discorso deve contribuire all'articolazione simbolica di un'ideologia la quale, innanzitutto, è implicita nelle pratiche e nelle condotte (cioè esiste nelle loro forme d'ordine), ma anche ha bisogno di venire articolata in parole affinché i problemi che ostacolano il fluire di queste pratiche possano ricevere una qualche formulazione e intelligenza, ecco, se un discorso deve contribuire a tale articolazione, allora in esso deve esprimersi un macchinario concettuale *almeno in parte funzionante*.

  La ricostruzione del macchinario concettuale messo in piedi da un filosofo, comunque, non è importante unicamente per capire come mai il discorso di quel filosofo abbia preso piede e che cosa esattamente sia ciò che ha preso piede, cioè quale sia il nucleo di quel discorso che ha

[16] Cfr. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, pp. 182-184.

acquisito efficacia pratico-sociale: è importante anche per isolare degli strumenti teorici che, in virtù della loro consistenza, potrebbero essere ulteriormente ripresi[17].

- Il secondo livello dell'analisi è quello reso possibile dalla nozione, che Althusser riprende da Lenin, di "parti pris", di presa di partito in filosofia[18]. *In nuce*, si tratta di mostrare come l'elaborazione teorica compiuta da Hobbes non rispondesse solo alle esigenze della logica e della verità dei fatti, ma anche ad alcune preoccupazioni pratiche in cui Thomas Hobbes si riconosceva. Sotto questo profilo, Althusser rimarca quanto il lavoro di Hobbes fosse legato al tentativo di pensare le condizioni della fuoriuscita dalla guerra civile. La sua trattazione antropologica sarebbe insomma surdeterminata dalla sua esigenza di porre la guerra civile come il peggiore dei mali.
- Il terzo livello è quello che considera come il discorso filosofico in questione non sia solo surdeterminato dal modo in cui il filosofo *concepisce* la sua posizione nel campo sociale e le urgenze pratiche cui *ritiene* di dover rispondere, ma anche dall'effettiva posizione di classe in cui il filosofo *oggettivamente* si trova. Insomma, mentre il secondo livello considera gli effetti del modo in cui il filosofo *si rappresenta* la circostanza in cui si trova a pensare, il terzo livello considera gli effetti di quella circostanza (e della posizione in cui si trova il filosofo) *quale la definisce la scienza della storia*. Sotto questo rispetto, Althusser è con Marx nel sostenere che Hobbes sta di fatto offrendo un modello teorico che renda pensabile quella società civile concorrenziale che non era ancora pienamente reale, ma che «si stava preparando», cioè che esisteva sotto forma di tendenza[19].

[17] Di quest'ultimo aspetto, ci occuperemo in particolare nell'articolo presente (e nel prossimo): è infatti soprattutto la seconda direttrice quella in cui Althusser tenta di evidenziare nella maniera più icastica le mosse teoriche fondamentali di Hobbes, non più tanto per capire Hobbes e il suo peso nell'ideologia moderna, ma anche per pensare, oggi e in assoluto, alcune questioni decisive come la contingenza sociale e la conflittualità.

[18] Su questa nozione, 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.

[19] La locuzione citata è di Marx: cfr. K. Marx, *Introduzione alla critica dell'economia politica*, trad. it. di G. Backhaus, Quodlibet, Macerata 2010, p. 11. Poco prima Marx dice anche che nelle *robinsonate* contrattualiste è *anticipata* la società civile concorrenziale. Una simile tesi non si accorda immediatamente con il modello secondo cui l'elaborazione filosofica sarebbe un "riflesso" dello stato della formazione sociale in cui è elaborata. (Ringrazio Giuseppe Duso per avermi sottolineato questa difficoltà). Nell'altro articolo, ho mostrato come Althusser rifiuti un simile modello, ma questo non significa che possa riprendere senza problemi l'idea di anticipazione. Ritengo che tale ripresa debba procedere senza ipotizzare che il discorso

Attraverso questo tipo di disamina, che Althusser sviluppa nei confronti di Montesquieu (nel suo volume del 1959), ma preparando un impianto analitico che sta sullo sfondo anche dei riferimenti a Hobbes, il discorso del *Leviatano* non è connesso alla propria epoca in maniera generica: insomma, non si riduce tutto al rilevamento astratto della storicità del pensiero di Hobbes. La cosiddetta "epoca" è, più esattamente, una configurazione sociale molteplice, che si confronta con alcune questioni pratiche e ne tenta un'elaborazione simbolica grazie a cui pensarle e rispondervi. Più precisamente, non è la società nel suo complesso a produrre questa elaborazione, quasi che tale società fosse un super soggetto: ciò che ho chiamato "l'elaborazione simbolica grazie a cui le questioni sociali diventano in qualche maniera pensabili" va piuttosto intesa come il campo ideologico, un campo di conflitto in cui si scontrano tentativi differenti di elaborazione, ciascuno rispondente in maniera diversa alle istanze portate dai vari gruppi e classi. Così, il discorso di Hobbes, surdeterminato dalla sua circostanza, risponde alle esigenze e alle istanze di un gruppo sociale (per Althusser: la borghesia) più di quanto non lo faccia con quelle di altri: in questo senso è collegato all'ideologia, o meglio al movimento di produzione ideologica, di quel gruppo. (In questo quadro diventa pienamente leggibile l'opposizione di Hobbes a quelle tendenze che, contrarie all'assolutismo, insistevano per un bilanciamento tra il potere del re e quello del parlamento o per qualcosa come una "divisione dei poteri")[20].

Al di qua dei dettagli che emergerebbero applicando questo impianto analitico allo studio del discorso di Hobbes come una ideologia, il più importante contributo che, secondo Althusser, Hobbes porta all'articolazione delle istanze e degli ideali che erano dominanti o in via di affermazione nel suo tempo, cioè il suo più importante contributo all'articolazione delle idee socialmente operanti, consiste nella sua messa in forma del *paradigma individualistico* (ciò che Althusser, per ragioni cui abbiamo accennato nell'altro articolo, preferisce chiamare *umanismo*). A tutta una serie di

filosofico possa anticipare la realtà come fanno le profezie: piuttosto, quel discorso offre una qualche elaborazione di (≠ riflette) una realtà che, pur essendo data, è anche anticipazione di un fenomeno più complesso e più ampio. Insomma, c'è una tendenza reale verso una certa situazione ulteriore e il discorso filosofico è in connessione con tale tendenza data: solo attraverso questa complicazione dell'analisi mi pare materialisticamente legittimo dire che un discorso filosofico può anticipare una situazione non ancora del tutto reale.

[20] Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, trad. it. di R. Santi, Bompiani, Milano 2001, pp. 523-543 (parte II, cap. XXIX). Per una ricostruzione del conflitto ideologico all'interno di cui si colloca anche il lavoro di Hobbes, cfr. C. Hill, *Le origini intellettuali della rivoluzione inglese*, Il Mulino, Bologna 1965; Id. *The World turned uspide down. Radical Ideas During the English Revolution*, Penguin Books, London 1975 ; Id. *Some intellectual Consequences of the English Revolution*, The University of Winsconsin Press, Madison 1980.

questioni che impegnavano il suo tempo, da quello della guerra civile a quello della sovranità o del governo, Hobbes offre una formulazione in cui si esprime un individualismo metodologico.

Passando a considerare i contenuti che emergono accostando il discorso di Hobbes con un approccio avente la forma appena richiamata (cioè con un approccio che si appoggia a una rinnovata teoria della realtà ideologica e della dinamica sociale), abbiamo dunque insistito soprattutto sul fatto che Hobbes è letto come un'illustrazione notevole dell'umanismo individualista – dove tale umanismo è sia una matrice concettuale comune a filosofi anche molto diversi, sia il nucleo di un'ideologia socialmente operante che ha effetti anche al di là del campo filosofico, ad esempio nell'ordinamento delle forme del diritto[21].

Come abbiamo visto, il tratto distintivo di questo tipo di umanismo non risiede in una presunta attribuzione di interessi egoistici al soggetto, sebbene questo possa essere vero in riferimento a Hobbes, ma nella convinzione che l'individuo sia una realtà originaria, perlomeno in relazione al mondo storico-sociale. Le prestazioni fondamentali di cui l'individuo umano sa dar prova gli sarebbero connaturali: gli apparterrebbero in quanto è un esemplare del genere umano. Non presupporrebbero, né per la loro attivazione, né tantomeno per la loro costituzione, la socialità (ad esempio: non sarebbe vero che il giudizio, in quanto impegno normativo, presupponga l'esistenza di uno spazio sociale in cui la normatività sia costituita).

L'umanismo individualista si connette dunque sia a una concezione artificialista della società (la società, lungi dall'essere l'alveo in cui le soggettività si costituiscono, sarebbe un prodotto delle individualità che, dopo essersi incontrate, decidono come organizzare la loro convivenza e fissano tale decisione in un contratto)[22], sia a una concezione tendenzialmente piuttosto povera della storia (la storia sarebbe semplicemente il luogo in cui si realizzano configurazioni diverse della convivenza, che sono da valutare come più o meno conformi al modello di convivenza giusta o vantaggiosa che è deducibile dalle caratteristiche essenziali degli individui)[23].

[21] Cfr. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, p. 218.

[22] Su questa connessione tra l'individualismo e l'artificialismo contrattualista, insiste ad esempio anche N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, pp. 3-4.

[23] Althusser insiste spesso sulla povertà della concezione della storia propria dell'umanismo: in riferimento a Hobbes, come *pars pro toto*, si veda: Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, p. 56. Si tratta di una obiezione standard: la avanza, pur complicandone i presupposti e la portata, anche B. Binoche, *Les trois sources des philosophie de l'histoire (1764-1798)*, Hermann, Paris 2013, pp. 11-17. Va comunque ammesso che oggi la concezione hobbesiana della storia è oggetto di rinnovati interessi che la rivelano più sfaccettata di quanto non apparisse a chi poneva al centro dell'attenzione il fatto che nel pensiero di Hobbes la pietra angolare è data

4. Soprattutto a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta e fino al testo del 1982 in cui prevale il vocabolario tipico del materialismo aleatorio, Althusser dà sempre meno importanza, nei suoi confronti con Hobbes, alla critica dell'umanismo individualista e persino all'analisi della surdeterminazione storico-ideologica del pensiero hobbesiano. È come se ritenesse di avere ormai fatto a sufficienza i conti con questi aspetti e volesse ora passare a indagarne altri. Si viene così a tracciare una *seconda direttrice interpretativa* animata dal desiderio di evidenziare i motivi genuinamente materialisti presenti nell'opera del filosofo inglese, cioè i motivi per cui Hobbes può avere contribuito o può ancora contribuire allo sviluppo del materialismo marxista. Da questo momento, si tratta di mostrare determinatamente che Hobbes non ha solo contribuito a produrre quelle «robinsonate piccole e grandi»[24] di cui la scienza materialistica della storia ha mostrato che non hanno alcun valore teoretico-conoscitivo, sebbene vadano accuratamente studiate per la loro funzione pratico-ideologica. Di Hobbes viene ora portato in evidenza il contributo alla stessa causa materialista – cioè il contributo di idee e suggestioni portato all'esigenza di realizzare uno sguardo lucido e, in questo senso, per Althusser, materialista, sulla realtà storico-sociale. Naturalmente, lo abbiamo già accennato, nel momento in cui cercheremo di chiarire dove Althusser individua il genuino materialismo di Hobbes, non potremo esimerci dal domandare in che rapporto stiano questi aspetti genuinamente materialistici con l'umanismo individualista che comunque caratterizza il pensiero hobbesiano, se non siano in qualche misura surdeterminati da esso e, nel caso lo siano, a che tipo di rielaborazione debbano essere sottoposti per poter essere ripresi al di fuori della cornice umanistica, ad esempio in vista dell'elaborazione di una filosofia materialista da offrire al marxismo.

In che cosa consiste dunque il genuino materialismo che Althusser ritrova in Hobbes? Che Hobbes sia un materialista in un'accezione del tutto ragionevole e autorevole del termine, è ovvio: per lui, solo ciò che è materiale esiste, mentre locuzioni come "sostanza incorporea" sono autocontraddittorie e dunque non designano nulla di reale[25]. La sua è dunque una *metafisica materialista*. Non è tuttavia questo il tipo di materialismo che interessa Althusser: non già perché questi volesse far spazio alle sostanze spirituali, ma perché era sospettoso nei confronti di quella sorta di *furia riduzionista* che tale tipologia di metafisica promuove. È proprio il rischio di questa deriva che

dall'accessibilità dell'invariante natura umana; cfr. N. Dubos, *Thomas Hobbes et l'histoire. Système et récits à l'âge classique*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2014; G.A.J. Rogers – T. Sorell (eds.), *Hobbes and History*, Routledge, London 2000.

[24] Marx, *Introduzione alla critica dell'economia politica*, p. 11.

[25] Cfr. Hobbes, *Leviatano*, p. 63 (parte I, cap. IV, § 21).

Althusser argina con una formula di sapore aristotelico: «diremo che "la materia si dice in più sensi" o piuttosto che essa esiste in differenti modalità, tutte radicate *in ultima istanza* nella materia "fisica"»[26].

Gli aspetti più importanti del pensiero di Hobbes in cui Althusser trova i segni del tipo di materialismo che sarebbe anche di Marx sono altri due e rivelano entrambi una sorta di tendenza antiumanistica, nel senso che in entrambi emerge una complicazione dell'idea secondo cui per conoscere la realtà storico-sociale l'essenziale è conoscere la natura umana e dunque le prestazioni di cui ciascun individuo sarebbe naturalmente capace. Althusser rimarca entrambi questi aspetti già nei due corsi all'ENS del 1965-66 e del 1971-72 e, con accentuazioni parzialmente mutate, torna a insistervi nello scritto su *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*. Il primo aspetto, che approfondiremo nelle pagine seguenti, possiamo anticiparlo così: qualunque coesistenza umana ha delle caratteristiche ulteriori rispetto a quelle che possono esserle ascritte sulla base dell'antropologia filosofica. Detto altrimenti, data l'umanità, cioè l'esistenza umana, il fatto della coesistenza è un fatto ulteriore. Si tratta del tema del tema dell'aleatorietà o contingenza della socialità in generale. Quanto al secondo aspetto, su di esso torneremo nel terzo capitolo di questa trilogia dedicata al confronto di Althusser con Hobbes: riguarda il *nesso tra socialità e conflittualità*. Il fatto è che, tra le proprietà emergenti di quella condizione nuova (e indeducibile a partire dalla sola antropologia filosofica) che è la coesistenza, la proprietà che per Hobbes è più importante, perché foriera dei vincoli più pesanti, consiste nel fatto che quella coesistenza è strutturalmente attraversata dalla conflittualità (cioè, come minimo, dalla possibilità di divenire una guerra).

III. LA CONTINGENZA DELLO STATO E LA CRITICA AL PROBLEMA DELL'ORIGINE

5. Proprio alla fine delle pagine dedicate a Hobbes ne *La corrente sotterranea*, Althusser scrive:

> Hobbes [...] a suo modo era pervenuto allo stesso risultato dei suoi maestri della tradizione materialista dell'incontro: *alla costituzione aleatoria di un mondo*, e se questo pensatore ha giocato un tale ruolo su Rousseau (un giorno ne parlerò) e anche su Marx, lo dovette certamente alla ripresa di quella tradizione segreta, anche se (e non è impossibile) non ne aveva coscienza[27].

[26] Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, p. 187 (il corsivo è mio)

[27] Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, p. 56.

Quello che abbiamo chiamato il genuino materialismo di Hobbes risiederebbe dunque innanzitutto nell'*affermazione della costituzione aleatoria di un mondo*. Ma qual è esattamente la tesi hobbesiana a cui Althusser intende rinviare con questa formula? Di per sé, in effetti, questa formula non pretende di essere hobbesiana, ma riprende esplicitamente il vocabolario teorico della fisica di Epicuro perché è il vocabolario che Althusser privilegia per esprimere le idee di fondo del materialismo aleatorio: quale tesi dovrebbe corrisponderle nel pensiero di Hobbes? La risposta non va cercata nella fisica del filosofo inglese, cioè nella sua teoria *de corpore*, ma nella sua teoria della vita sociale e politica. Il "mondo" riguardo a cui ad Althusser interessava che Hobbes lo ritenesse costituito in modo aleatorio è il *mondo sociale*. Più precisamente, conviene distinguere due tesi. La prima dice che l'associazione o la convivenza *civili* sono costituite in modo aleatorio; la seconda, più radicale, afferma che la convivenza *in generale*, ossia la coesistenza, è costituita in modo aleatorio.

Per chiarire queste due tesi e spiegare perché Althusser le attribuisse *entrambe* a Hobbes, bisognerebbe innanzitutto definire che cosa significa che qualcosa si costituisce in modo aleatorio, ma questo deve a sua volta essere fatto in maniera progressiva. Procederemo dunque così: innanzitutto ci accontenteremo del chiarimento immaginifico offerto da Althusser attraverso il ricorso al vocabolario con cui Epicuro, più di ventitré secoli fa, si proponeva di spiegare i fenomeni naturali. Diremo perciò che affermare di qualcosa che è costituito in maniera aleatoria equivale ad affermare che risulta dall'incontro casuale tra degli elementi che stavano fluttuando nel vuoto, o meglio, equivale ad affermare che quel qualcosa *consiste*, in ultima analisi, in un incontro causale tra tali elementi. In secondo luogo, cercheremo di individuare l'idea che questa immagine dell'incontro aleatorio degli atomi nel vuoto cerca di veicolare. In fine, proveremo a evidenziare i controeffetti di quell'*immagine* su questa *idea*: proveremo cioè a illustrare il cortocircuito che si produce se l'immagine dell'incontro tra gli atomi è presa sul serio e trasformata in un *concetto* che dovrebbe consentire una migliore messa a fuoco dell'idea che invece riesce giusto a veicolare vagamente. Tutto questo movimento, lo faremo esaminando partitamente le due tesi avanzate poc'anzi e che possiamo ora riformulare così:

[Tesi 1]: La convivenza civile è un incontro aleatorio.

[Tesi 2]: La coesistenza in generale è un incontro aleatorio.

Cominciamo dalla prima tesi.

III.1 Il legame statale come incontro aleatorio

6. Per Hobbes, la convivenza civile è la convivenza resa possibile dallo Stato, o meglio, è lo stesso legame statale, il quale consiste in rapporti di due soli tipi:

- il tipo di rapporto che si realizza tra i cittadini in quanto cittadini;
- il tipo di rapporto che si realizza tra ciascun cittadino e lo Stato rappresentato nella persona del Sovrano.

Come è noto, secondo Hobbes il secondo tipo di rapporto è il fondamento del primo: gli individui sono cittadini solo in quanto si sottomettono al Sovrano. Insomma, è solo in quanto sono sudditi che possono poi interagire civilmente (ossia, in ultima analisi, potendo ragionevolmente non temere gli altri al punto da doverli attaccare preventivamente). Quanto al primo tipo di rapporto, esso è frutto del contratto, ma non di un contratto tra gli individui e il sovrano, infatti il sovrano stesso è frutto del contratto: si tratta dunque di un contratto che è stipulato tra gli individui. Il loro impegnarsi nel contratto sociale *è* il loro costituire il sovrano e, insieme, il loro costituirsi come suoi sudditi. Una volta che il sovrano e dunque il legame statale è costituito, agli individui, ormai sudditi, non resta che il dovere di obbedienza, mentre il sovrano è libero da ogni dovere, salvo la tacita intesa a proposito del fatto che userà il suo potere assoluto perlomeno *anche* per garantire la pace – all'impudente violazione di questa intesa è collegato il diritto dei sudditi di ribellarsi.

Ora, che cosa comporta aggiungere che questo contratto e i due tipi di rapporto che rende possibili sono, in ultima analisi, un incontro aleatorio? La proiezione su queste celebri tesi hobbesiane del vocabolario epicureo, che cosa dovrebbe consentire di vedere in più? Qual è l'aspetto che rischiava di restare in ombra e che invece ora viene in piena luce? Ma, soprattutto, quel che il vocabolario epicureo è supposto svelare vale davvero più di ciò che rischia di occultare e cioè che gli "atomi" che qui si riuniscono, non lo fanno affatto per una deviazione aleatoria, il *clinamen*, ma per una decisione ragionata, cioè sulla base di un atto di volontà e di un calcolo? Ne *La corrente sotterranea*, Althusser afferma (parlando, come Machiavelli, del principe, piuttosto che, più rigorosamente, del sovrano):

> Un Principe che niente lega al suo popolo se non il dovere di proteggerlo dallo stato di guerra [dovere di cui Althusser ha giustamente precisato che non è fissato nel contratto, ma affidato a una sorta di "senso del dovere" che apparterrebbe al sovrano], un popolo che niente lega al suo Principe se non la

> promessa, mantenuta (se no, guai!), di obbedirgli in tutto [...], ecco che cosa costituisce tutta l'originalità e l'orrore di questo pensatore sovversivo[28].

La semantica del niente/nulla è tipica negli scritti sul materialismo aleatorio e va associata a quella del vuoto in cui gli atomi fluttuano liberamente[29]. È vero però che qui il niente è piuttosto strano: è un "niente, se non...", cioè un "nient'altro che...": non è dunque vero che tra il popolo e il sovrano non ci sia niente, infatti non c'è nient'altro che una certa cosa, dunque c'è qualcosa! E, anzi, non è neppure una piccola cosa: i sudditi sono legati al loro sovrano *dall'intero volume delle leggi giuridico-positive* e degli impegni politici. Il sovrano, da parte sua, è vero che non è legato ai sudditi da qualcosa di altrettanto concreto, tuttavia, al di sotto del "dovere" evocato da Althusser non c'è niente di meno che l'intero sistema della legge naturale, ricalcolando il quale il sovrano può vedere come a lui spetti, e da lui ci si aspetti, la salvaguardia della pace. Ciò detto, bisogna subito aggiungere che non è per un mero gioco retorico che Althusser, nelle righe citate, insiste sulla parola «rien». Quel che vuole suggerire non è che le norme che definiscono il legame civile non siano niente, bensì che tali norme non precedono tale legame: non lo precedono tali norme, né nessun altra. Prima che il legame si istituisca, *nulla*, e questa volta *davvero nulla*, unisce gli individui al sovrano (il che è ovvio, visto che il sovrano non esiste ancora) o gli individui tra loro (il che è meno ovvio, anzi, è il problema).

Si potrebbe obiettare che la legge naturale precede eccome il contratto e persino l'incontro tra i futuri contraenti. È vero, ma non contraddice quanto Althusser sta sottolineando, infatti, per Hobbes gli articoli della legge naturale non sono norme, ma «conclusioni o teoremi concernenti ciò che conduce all'autoconservazione», ossia, come spiega Althusser, sono degli imperativi ipotetici: sono cioè delle messe in forma (e in forma deontica) di nessi reali[30]. Grosso modo, hanno questa struttura: "se gli esseri umani sono così e così e se si vuole ottenere la pace, allora conviene agire in ossequio alle seguenti indicazioni pratiche". Dunque è vero che prima del contratto, la normatività imperativa è nulla: secondo Hobbes, nessuna normatività imperativa precede l'incontro dei contraenti. Le uniche norme degne di questo nome sono quelle *prodotte* dal contratto e che definiscono e danno forma al legame civile che

[28] Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, pp. 54-55.

[29] Lo dimostra V. Morfino, *Il materialismo della pioggia di Louis Althusser*, in Id., *Incursioni spinoziste. Causa, tempo, relazione*, Mimesis, Milano 2006, pp. 147-170, in particolare pp. 150-155.

[30] Cfr. Hobbes, *Leviatano*, p. 263 (parte I, cap. XV, § 41); Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Sepérieure 1955-1972*, pp. 275, 381-382.

quel contratto ha istituito. Ritroviamo così un'individuazione di una delle tesi centrali del materialismo aleatorio e cioè la precedenza dell'incontro (qui, l'incontro dei contraenti) sulla forma del legame che sorgerà da tale incontro (qui, la forma del legame civile, con i due tipi di rapporto che abbiamo definito poco fa)[31].

Ecco dunque qual è l'idea di Hobbes che la concettualità del materialismo aleatorio consentirebbe di rimarcare con particolare forza: *il fatto che l'incontro tra i contraenti sia preceduto da un niente-di-normatività-pre-contrattuale*. Su questa tesi, Althusser aveva insistito già nei suoi corsi all'ENS; in particolare in quello del 1971-72, aveva sottolineato come, nella concezione di Hobbes:

> Lo stato di natura [...] contraddice completamente la tesi aristotelica della socialità naturale: *gli uomini si riuniscono per accidente*. L'associazione è frutto della paura: non ha dunque alcun fondamento morale. La nozione di stato di natura si oppone a ogni teoria dell'inuguaglianza naturale, fondamento dell'inuguaglianza sociale. Quella nozione si inscrive contro la proiezione della morale nella natura[32].

In queste righe Althusser è più sobrio e chiaro che nello scritto del 1982: invece di dire che il niente precede l'associazione civile, afferma che questa non ha un fondamento morale e che non è spiegabile come conseguenza di una *inclinazione naturale alla socialità*, che apparterrebbe a ogni individuo umano. Nel corso del 1965-66, Althusser era stato ancora più esplicito nel richiamare la pagina del *De Cive* in cui «Hobbes critica apertamente la teoria dello *zoon politikon*, fondata su un esame insufficiente della natura umana»[33]. Si tratta del secondo paragrafo del primo capitolo del *De Cive*, dove Hobbes afferma che una considerazione dei fenomeni più attenta di quella che ha portato, prima «i Greci» e poi, di seguito, «la maggior parte degli scrittori politici» (ad esempio, Grozio), ad affermare la socialità naturale dell'uomo, consente di capire che, in realtà, nella natura umana non vi è alcun *appetitus societatis*.[34] L'associarsi civilmente con altri non è qualcosa cui gli uomini siano

[31] Su questa tesi, si veda: V. Morfino, *Il primato dell'incontro sulla forma*, in Id., *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Manifestolibri, Roma 2005, pp. 195-223 (ma anche, nello stesso volume: *"Il mondo a caso". Su Lucrezio e Spinoza*, pp. 81-101).

[32] Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Sepérieure 1955-1972*, p. 378.

[33] Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Sepérieure 1955-1972*, p. 269.

[34] T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, trad. it. di N. Bobbio, UTET, Torino 1948, pp. 72-74 (le note a piè di pagina di N. Bobbio sono ricche di riferimenti).

inclinati dalla loro natura, né dunque è una condizione senza di cui la piena realizzazione di tale natura sarebbe preclusa.

7. Le righe citate del corso del 1971-72, comunque, non sono semplicemente più sobrie e precise dello scritto del 1982, nel dire la stessa cosa. Dicono anche qualcosa di diverso. Quelle righe, innanzitutto, dicono che Hobbes, con la sua teoria dell'origine contrattuale di tutta la normatività, intendeva smarcarsi dalle teorie scolastiche della normatività naturale e dai loro effetti di giustificazione dell'ordinamento feudale. In secondo luogo, quelle righe fanno capire che ciò che Hobbes ha di fatto ottenuto con quella sua teoria è stato di rendere riconoscibile sia la storicità degli ordinamenti dati, sia la loro criticabilità da parte della ragione scientifica – due effetti su cui Althusser aveva già portato l'attenzione nel suo libro su Montesquieu, visto che, a suo parere, sono due delle ragioni per cui l'autore de *Lo spirito delle leggi* ha preso partito contro Hobbes e il suo razionalismo astratto[35]. Lo scritto del 1982, invece, proiettando su Hobbes l'idea dell'incontro aleatorio, finisce per attribuirgli anche le implicazioni che quell'idea vorrebbe avere, tra cui il «rigetta[re] ogni questione sull'Origine»[36]: si viene così a suggerire che il pensiero di Hobbes sarebbe un'illustrazione del materialismo aleatorio perché sarebbe un pensiero che ragiona al di fuori della problematica idealistico-metafisica dell'origine. Ora, è davvero paradossale che una teoria che pone esplicitamente l'origine della normatività in una certa interazione, cioè la stipulazione del contratto sociale, possa venire indicata come esempio di uscita dalla problematica dell'origine.

In realtà, dal libro su Montesquieu del 1959 fino almeno al *Cours sur Rousseau* del 1972, Althusser non ha mai avuto alcuna esitazione nel collocare Hobbes tra coloro che pensano all'interno della problematica dell'origine[37]. Aveva ragione, ma per capirlo bisogna spiegare che cosa significhi ragionare all'interno di quella problematica, qualcosa che Althusser non fa mai in maniera dettagliata[38].

[35] Cfr. L. Althusser, *Montesquieu, la politica e la storia*, introduzione e cura di A. Burgio, Manifestolibri, Roma 1995, pp. 59-62, 76-77.

[36] Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, p. 40.

[37] Althusser, *Montesquieu, la politica e la storia*, pp. 58-59; L. Althusser, *Cours sur Rousseau*, Les Temps des Cerises, Paris 2012, pp. 53-64

[38] La più ampia analisi del tema dell'origine, che Althusser ha offerto, mi pare sia quella che si trova nella seconda lettera a René Diaktine, ma è una analisi che Althusser stesso presenta come una bozza: cfr. L. Althusser, *Sulla psicoanalisi*, trad. it. di G. Piana, Raffaello Cortina, Milano 1994, pp. 73-84.

III.2 La problematica dell'origine e la sua alternativa

8. Innanzitutto, bisogna notare che la problematica dell'origine ora in questione non si interessa dell'origine di un certo fenomeno particolare (A), ad esempio questa società o questo stato – origine che sarà da trovare in un cert'altro fenomeno particolare (B). La problematica ora in questione è invece interessata a stabilire la tesi che farà da premessa a siffatte indagini empiriche, cioè la tesi che identifica l'origine di un certo *tipo* di fenomeni, ad esempio le società o gli stati, in un cert'altro *tipo* di fenomeni. (Questa tesi fa da premessa alle indagini empiriche perché è possibile trovare l'origine particolare, B, di un particolare fenomeno di un certo tipo, il fenomeno A, solo se si sa che tipo di fenomeno cercare, cioè se già si conosce il tipo del fenomeno particolare B che si intende identificare).

In secondo luogo, bisogna notare che per cercare l'origine di un certo *tipo* di fenomeni bisogna innanzitutto identificare questo tipo, cioè la forma essenziale di questi fenomeni. Ad esempio, per Hobbes gli stati *sono*, in ultima analisi, dei contratti, cioè dei contratti in cui ciascuno dei contraenti cede il suo potere (più esattamente, il suo diritto naturale) a condizione che lo facciano anche gli altri, così che nessuno sia più minacciato dal potere altrui. (Con questo rilievo possiamo capire perché Althusser insista sempre sul fatto che la problematica dell'origine presuppone la problematica dell'essenza. La domanda sull'origine va infatti intesa come domanda sull'origine di una certa forma essenziale: cos'è che ha dato origine a un fenomeno con questa forma essenziale? Ossia, che cosa ha causato il fatto che questa forma sia venuta ad esistere, ovviamente in-formando un certo fenomeno?).

In fine, bisogna chiarire quali caratteristiche generali abbia l'origine o la causa grazie a cui una forma viene ad esistere (e ad esistere nel suo modo, cioè come forma di un fenomeno concreto). Per farlo, conviene rifarsi alla tradizione aristotelica[39]: quando viene ad esistere una nuova realtà, la sua causa efficiente deve già possedere (in qualche modo) la forma di questa realtà, infatti, tale forma deve ordinare il processo attraverso cui la causa efficiente porta quella realtà ad esistere. Ad esempio, se la nuova realtà è un bambino e il processo che lo fa esistere è dunque la sua generazione, allora il principio appena esposto dice che chi genera un essere umano deve essere un essere umano: la forma umana è già presente nei genitori del nascituro; se invece la nuova realtà è un oggetto tecnico, allora la sua forma deve essere presente

[39] Lo stesso Althusser la evoca, come d'altronde anche il successivo esempio della generazione umana, nella già citata lettera a Diaktine: Althusser, *Sulla psicoanalisi*, p. 76.

nella mente dell'artigiano (o nel suo *savoir faire* tacito)[40]. Riformuliamo dunque il principio: se un fenomeno che viene ad esistere ha una causa efficiente, cioè un'origine, allora in tale causa deve già essere presente (in qualche modo) la forma di quel fenomeno. (Questa riformulazione è importante perché consente di domandare apertamente *se* un fenomeno che viene ad esistere non possa *non* avere una causa efficiente – un'ipotesi che nella tradizione aristotelica tende a non essere neppure presa in considerazione, come se si escludesse da sé per ovvia inconsistenza. Torneremo tra poco su questo punto).

Come è chiaro, Hobbes ragiona all'interno della problematica dell'origine, infatti, dopo aver ricondotto la complessità della convivenza civile a un contratto, ne identifica l'origine negli individui che lo stipulano, ossia, nella loro *volontà condivisa* di sottrarsi al (o perlomeno di ridurre il più possibile il) pericolo di ricevere la morte per mano degli altri e nella loro *condivisa comprensione riflessiva* del fatto che tale fine può essere ottenuto solo stipulando quel contratto. Ne *La corrente sotterranea*, Althusser può suggerire l'idea che Hobbes sia fuori dalla problematica dell'origine solo perché occulta la decisione contrattuale sotto l'immagine dell'incontro aleatorio tra degli elementi.

9. Come abbiamo visto, l'interrogazione sull'origine di un fenomeno A è innanzitutto, cioè presuppone ed è guidata da, un'interrogazione sull'origine della *forma* di quel fenomeno e si conclude individuando quell'altro fenomeno B che, da un lato, possiede già, in qualche modo, quella forma e che, dall'altro lato, realizza il fatto che tale forma venga ad esistere come forma di A. Il fenomeno B è ciò che nella tradizione aristotelica sarebbe chiamato la causa efficiente di A.

Semplificando questa analisi, Althusser talvolta si esprime in un modo che fa pensare che l'origine di A sia piuttosto la prima realizzazione di A. Così, l'origine di un uomo non sarebbero i suoi genitori, ma l'embrione che si è sviluppato in quell'uomo, allo stesso modo, l'origine della quercia sarebbe la ghianda ecc. Quel che vuole portare in evidenza con questi esempi, comunque, è ciò che la nostra analisi non manca di rendere altrettanto evidente e cioè che la ricerca dell'origine di A non porta davvero in un luogo o in un tempo in cui A sia assente. Se consideriamo come viene concepito il processo del venire all'esistenza di A, notiamo che, nel punto zero di questo processo, c'è già la forma di A (stando alla nostra analisi) o addirittura lo stesso A (stando

[40] Questo tipo di analisi della produzione tecnica, che è di origine platonico-aristotelica, è evocato anche da Marx: cfr. K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, trad. it. di D. Cantimori, 5 voll., Einaudi, Torino 1975, vol. I, p. 216 (libro I, cap. V, § 1).

all'analisi semplificata di Althusser – analisi che vuole colpire Hegel, secondo cui il divenire storico è, in ultima analisi, uno sviluppo, "dialettico", dell'Idea assoluta)[41]. Proprio per questo, la problematica teorica all'interno della quale prende senso la ricerca dell'origine, si espone ai tre seguenti rilievi critici che le muove Althusser.

i) Innanzitutto, la ricerca dell'origine di A tende a risolversi in un movimento circolare: da A ad A. È quanto, secondo Althusser, soprattutto Rousseau avrebbe portato in evidenza nella sua critica alle teorizzazioni dello stato di natura e dell'origine della società sviluppate dai suoi predecessori: essi non sarebbero riusciti a spiegare la genesi della società da uno stato di non-società, giacché avrebbero proiettato su questo stato, il cosiddetto stato di natura, delle cose che presuppongono la società (Hobbes, ad esempio, vi avrebbe proiettato il sentimento della paura degli altri, che è in realtà sociale; Locke vi avrebbe proiettato il senso del giusto e dell'ingiusto, che è nuovamente qualcosa che presuppone la formazione sociale ecc.)[42].

   Questo rilievo è del tutto corretto e illuminante in riferimento a Hobbes: ciascuno degli individui che sono supposti associarsi per formare lo Stato, che è un contratto, possiede già l'idea di contratto e dunque possiede già, sotto forma di idea, la forma di quanto contribuirà a creare. Inoltre, ciascun individuo è già capace di tutte quelle prestazioni che finalmente potrà realizzare nella pace garantita dal Leviatano. Nel sistema di Hobbes, dunque, la società precede se stessa, ma in tutt'altro senso da quello su cui ci soffermeremo tra poco e che proviene da Montesquieu: qui la società è preceduta dalla sua essenza che è già presente nella mente e nelle abilità degli individui presociali. È l'umanismo individualistico di Hobbes.

   Il primo rilievo, comunque, ha una validità più generale che formulerò così: mostra come l'impianto aristotelico sia in difficoltà a pensare la genesi di una forma nuova. Ci torneremo tra poco.

ii) Il secondo rilievo althusseriano è il più noto: è quello in cui viene rilevata la solidarietà tra la problematica genetica dell'origine e la problematica teleologica del *fine*. L'idea è che la forma di A, presente nella causa efficiente di A, quando ancora A è assente e poi ovviamente presente fin dalle prime realizzazioni di A (l'embrione, la ghianda ecc.), costituisce il fine del processo di sviluppo di A e

[41] Cfr. Althusser, *Sulla psicoanalisi*, pp. 75-79.

[42] Cfr. Althusser, *Cours sur Rousseau*, pp. 57-65.

dunque fa da misura al giudizio su tale sviluppo (il bambino o l'adolescente come degli stadi di realizzazione ancora imperfetta dell'umanità; le società "primitive" come realizzazioni imperfette della società che si realizza davvero nell'Europa moderna ecc.)[43].

iii) Il terzo rilievo è quello per cui, secondo Althusser, la problematica dell'origine sia in ultima analisi una problematica religiosa. Se nella sua origine, il fenomeno A deve in qualche modo già esistere, sebbene non già nel modo che si produrrà in seguito, se cioè nell'origine di A deve già esserci la forma di A, allora, il paradigma dell'origine è Dio, nel cui pensiero tutta la creazione esiste già prima di essere creata[44].

Questo terzo rilievo può essere inteso come un modo di sviluppare quel tratto del primo che colpiva la difficoltà di pensare la genesi di forme nuove. In effetti, per Aristotele *soggetto* la generazione è innanzitutto una riproduzione – sebbene possano prodursi anomalie e "nascite mostruose" – mentre la produzione di novità caratterizza la tecnica: l'artigiano non riproduce la sua forma, ma produce oggetti che hanno forme diverse dalla sua. Salvo che, lo abbiamo già ricordato, tali forme sono già presenti nella sua mente. Questo è tanto più vero nel caso di un Dio creatore. Ecco allora la conclusione che possiamo trarre dal terzo rilievo: all'interno della problematica dell'origine, l'emergenza di una forma nuova (o meglio, di qualcosa che sia informato da una forma nuova) è pensabile solo come possibilità subordinata alla padronanza di una mente, cioè di un *soggetto*.

Sviluppando i tre rilievi di Althusser abbiamo potuto mostrare la solidarietà tra le tre grandi nozioni idealistiche da cui Marx si è smarcato fondando la scienza della storia: la nozione di Causa-Origine, la nozione di Fine e la nozione di Soggetto. In effetti, dall'interno della concettualità del materialismo storico, la storia appare un processo senza Soggetto, né Origine, né Fine. Ma, si obietterà, quella appena fornita è solo una caratterizzazione negativa: che cosa concretamente significa, in positivo? Di questa domanda molto ampia, tratteremo una sua individuazione: che cosa significa concretamente e in positivo sottrarsi alla problematica dell'origine?

10. Gran parte del lavoro teorico compiuto da Althusser a ridosso di Marx e della scienza da questi fondata va inteso come una riposta alla domanda

[43] Cfr. Althusser, *Sulla psicoanalisi*, p. 76.
[44] Cfr. Althusser, *Sulla psicoanalisi*, p. 79.

appena formulata. Si trattava per lui di rendere visibile la novità del materialismo storico, contrastando i vari tentativi di sottoporla a sfruttamento ideologico attraverso riformulazioni idealistiche dei suoi concetti fondamentali: questo ha richiesto ad esempio di render visibile come il materialismo storico non supponga la continuità e l'omogeneità della storia, come invece fa la filosofia hegeliana; ha richiesto di mostrare come la contraddizione analizzata dal materialismo storico non sia mai semplice, ma sempre surdeterminata; ha richiesto di rendere pensabile l'accumularsi di contraddizioni e determinazioni in una congiuntura particolare ecc. In questo contesto di lavoro, trova spazio anche il concetto di *insorgenza* (*surgissement*), che Althusser introduce nelle due lettere del 1966 allo psicoanalista René Diaktine (da un saggio del quale il termine è preso in prestito) e che presenta come alternativo a quello di origine.

Il concetto di insorgenza di un fenomeno A serve a pensare il venire ad esistere di A, cioè l'effetto di A, *senza supporre una causa efficiente*. Prima dell'insorgenza di A, A non è presente in alcun modo: neppure la forma di A è presente nella situazione che precede l'insorgenza di A, situazione che è dunque davvero e radicalmente un non-A. Per scansare gli equivoci a cui invece daranno luogo le formule del materialismo aleatorio, Althusser precisa che l'assenza di A «non [è] l'assenza in generale, il nulla, o qualcosa come l'"aperto" heideggeriano, ma un'assenza determinata»[45], cioè un'assenza che esiste concretamente come presenza di molte cose, alcune delle quali entreranno a costituire A, ma nessuna delle quali è A, né è la sua forma o un suo germe o una sua prefigurazione o un suo abbozzo ecc[46].

Ciò che la nozione ideologica di origine indicava, ma non sapeva pensare se non occultandola è «l'*insorgenza* del fenomeno A, radicalmente nuovo rispetto a tutto quanto lo precede»[47]. L'insorgenza di A non è la nascita di A e dunque il suo studio non si risolve nella ricerca del padre o della madre di A. La ricerca della Causa in cui A sarebbe già contenuto *in nuce* è una ricerca che si realizza anche quando, di fronte al pensiero di un filosofo, si va a cercare colui da cui questi lo avrebbe ereditato o avrebbe ereditato le idee fondamentali: è una ricerca che riduce per principio la novità a una variazione minima in una continuità o identità. Al posto di una simile ricerca, chi ragiona in termini di insorgenza va a ricostruire la molteplicità delle influenze e delle filiazioni, molteplicità che obbliga a pensare la novità del pensiero che ha questa varietà

[45] Cfr. Althusser, *Sulla psicoanalisi*, p. 80.
[46] Cfr. Althusser, *Sulla psicoanalisi*, p. 79.
[47] Althusser, *Sulla psicoanalisi*, p. 78.

alle spalle[48]. Per Althusser non è che si possa pluralizzare il concetto di padre: se si ha la tentazione di dire che uno ha più padri, allora si è pronti a fare il salto nel nuovo paradigma e lasciar cadere del tutto la nozione di padre per sostituirla con altre, che sappiano davvero render pensabile la molteplicità delle influenze.

Il fenomeno che insorge/emerge non ha alle spalle una Causa, bensì una pluralità di condizioni e circostanze: in questa pluralità ha potuto emergere, ma avrebbe anche potuto non emergere affatto. E non solo non era necessario che emergesse, ma la sua insorgenza non era neppure l'esito più probabile di quel cumulo di circostanze: la forma del fenomeno emerso non era prefiguarta né in qualcosa come il Destino della situazione precedente, né in qualcosa come la Tendenza (o lo sviluppo più probabile) della situazione precedente. In quella situazione erano riscontrabili una pluralità di tendenze, alcune convergenti, altre divergenti e contraddittorie: ma la loro considerazione complessiva non consente di parlare di una più profonda Tendenza unitaria.

Si potrebbe dire che A sia l'esito di quella situazione in cui è emerso, ma da cui era assente: A sarebbe l'esito di non-A. Ma che cosa può mai significare questa formula? Non è che la situazione "non-A", complessivamente considerata, possa occupare il posto della Causa di A: è semplicemente la circostanza in cui si è prodotta l'insorgenza di A[49]. Certamente tale insorgenza non è indipendente da quella circostanza, ma, ecco il punto, tale dipendenza non si lascia pensare attraverso la nozione di dipendenza causale o di genesi da un'origine. La dipendenza di A dalla circostanza in cui è emerso è la dipendenza che consente di seguire le tracce di almeno alcuni degli elementi o componenti di A: ad esempio, coloro che saranno una componente essenziale del modo di produzione capitalistico, cioè i proletari in possesso solo della loro forza lavoro, chi erano e come si sono venuti riunendo nella società che precedeva l'insorgenza del modo di produzione capitalistico?

Il concetto di insorgenza, rinviando al passaggio da non-A ad A e pensando questo passaggio in modo da restituire alla novità tutta la sua radicalità, si oppone alle posizioni che ragionano in termini di sviluppi e continuità, tra cui quelle che tentano di ridurre la novità a una sequenza di piccole variazioni. Si tratta delle posizioni che, ad esempio di fronte al presunto salto dagli animali all'uomo, tentano di trovare gli anelli intermedi. Il concetto di insorgenza

[48] L. Althusser, *Eléments d'autocritique*, in: Id., *Solitude de Machiavel et autres textes*, pp. 168-169.

[49] Scrive Althusser che occorre «accettare che il *meccanismo* tramite il quale A sorge dall'altro da A non sia il meccanismo della generazione e dello sviluppo dal germe. [...] se A non nasce da A, il meccanismo con cui A sorge da non-A non può essere il *meccanismo* con cui, nella figura ideologica della genesi, A nasce da A»; Althusser, *Sulla psicoanalisi*, p. 79.

prende alle spalle queste ricerche appuntandosi sulla forma di A: c'è qualcosa per cui il fenomeno A è il fenomeno A e non un altro; questo qualcosa è la forma o struttura di A; si tratta ora di capire come tale fenomeno sia venuto ad esistere; prima che tale fenomeno emergesse, tra ciò che era presente c'era un fenomeno B che aveva una forma simile, ma comunque diversa dalla forma di A oppure B aveva già la forma di A? Se aveva già la forma di A, allora era già A e dunque non è ciò che spiega l'insorgenza di A. Se non aveva la forma di A, allora non era A e dunque resta ancora da capire come si è prodotta l'insorgenza di A da quel non-A in cui c'era anche B. La situazione pare aporetica: in nessuno dei due casi abbiamo una spiegazione dell'insorgenza di A: nel primo siamo ricaduti nella problematica dell'origine, con la circolarità che la caratterizza; nel secondo, l'affermazione della novità di A sembra rendere impossibile ogni sua spiegazione. Ebbene, la risposta di Althusser è che il secondo caso, che è quello giusto, non rende impossibile *ogni* spiegazione, ma rende impossibile la spiegazione che vorrebbe ritrovare A prima di A: rende impossibile quella pseudo-spiegazione che dipende dalla problematica dell'origine. Il concetto di insorgenza richiede una diversa concezione della spiegazione.

11. Il modello di "spiegazione" adatto alla problematica dell'insorgenza è quello che Althusser non ha mai smesso di cercare di estrarre dal capitolo de *Il Capitale* dedicato all'accumulazione primitiva e dunque all'insorgenza del modo di produzione capitalista[50]. Anche lo scritto su *La corrente sotterranea* culmina con un commento di quelle pagine, ma, quasi vent'anni prima, lo stesso accadeva nella seconda lettera a Diaktine. Piuttosto che tentare una ricostruzione di quanto Althusser osserva e fa osservare in proposito, qui dobbiamo introdurre una distinzione importante. Mi riferisco alla distinzione tra

(a) lo studio dell'insorgenza di un *certo fenomeno particolare* (come un certo modo di produzione o una certa formazione sociale o una certa scienza);

(b) la teoria dell'insorgenza di *fenomeni di un certo tipo* (ad esempio, l'insorgenza di modi di produzione o l'insorgenza di formazioni sociali o l'insorgenza di scienze);

(c) la teoria dell'insorgenza di *un certo tipo di fenomeni* (ad esempio, l'insorgenza della società o l'insorgenza della scienza).

[50] Cfr. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, vol. I, pp. 879-938 (Libro I, cap. XXIV).

Il punto "a" evoca uno studio empirico che può essere scientifico se la teoria su cui si fonda, che è la teoria evocata in "b", è criticamente valida. La teoria evocata in "c", invece, che tipo di teoria è? È una teoria che riguarda l'insorgenza di un nuovo piano o ordine di realtà: non come sorgono o si trasformano le scienze (o le formazioni sociali) in un mondo in cui esistono scienze (o formazioni sociali), ma com'è accaduto che un mondo in cui non c'era scienza (o società) sia divenuto un mondo in cui ci sono scienze (o formazioni sociali).

Ebbene, ritengo che nei suoi scritti sul materialismo aleatorio, in particolare ne *La corrente sotterranea*, Althusser abbia finito per confondere il piano "b" con il piano "c". La sequenza disparata di autori in cui ha voluto ritrovare gli assunti fondamentali del materialismo aleatorio ha portato Althusser ad applicare tali assunti, senza fare le opportune distinzioni, sia al problema di spiegare come si trasformano le società o come insorgono o tramontano dei modi di produzione, sia al problema di spiegare come si è potuta produrre la vita sociale in generale. Ora, mentre nel primo caso la spiegazione può consistere nel mostrare come gli elementi del fenomeno A si siano formati quando A era assente e si siano poi combinati producendo l'effetto-A, cioè l'insorgenza di A, nel secondo caso, procedere in questo modo non ha senso.

Il fatto è che, nel *primo caso*, quando A era assente, ad esempio quando non era ancora all'opera il modo di produzione capitalistico, comunque esistevano fenomeni diversi da A, *ma del tipo di A*, ad esempio esistevano modi di produzione e formazioni sociali: così, è nella formazione sociale in cui era dominante il modo di produzione feudale che si sono costituiti gli elementi che, combinandosi poi in un certo specifico modo, sono diventati gli elementi del modo di produzione capitalistico. Questi elementi erano già realtà sociali: ben lungi dal fluttuare nel vuoto, prima dell'insorgenza del capitalismo, erano parte di una formazione sociale e pezzi più o meno integrati di un modo di produzione dato. Nel *secondo caso*, invece, dove A indica un nuovo tipo, gli eventuali "elementi" già presente prima della sua insorgenza e che dovrebbero combinarsi per costituirlo sono inevitabilmente dei fenomeni di altri tipi. Se ad esempio, il fenomeno A è la vita sociale in generale, si rischia davvero di ricadere nella robinsonata hobbesiana secondo cui, nella circostanza in cui A è ancora assente, ci sono degli individui che ad un certo momento si incontrano e stipulano un contratto. Salvo che quegli individui, per ipotesi, non possono essere individui socializzati, non possono cioè essere dei soggetti e dunque non possono essere capaci delle prestazioni di un soggetto (tra cui lo stipulare accordi).

Ma allora che cos'è che sta nel posto della spiegazione, quando l'insorgenza da spiegare è quella di un nuovo tipo di fenomeni (cioè l'insorgenza citata nel punto "c")? A mio parere, la più profonda risposta di Althusser a questa domanda non è quella del materialismo aleatorio, appena criticata, ma quella abbozzata nel libro su Montesquieu, in rapporto all'insorgenza della società e poi nella prefazione a *Lire le Capital*, in rapporto all'insorgenza della scienza[51]. In questi due luoghi Althusser chiede che *si rigetti la domanda in quanto parassitaria alla problematica ideologica dell'origine*. Non c'è da chiedersi come si è instaurata in generale la scienza (e magari quali sono i suoi titoli di validità, titoli da esporre di fronte al tribunale della Ragione incarnata dalla filosofia), ma c'è da assumere tale insorgenza e pensare alla sua altezza, ad esempio introducendo la nozione di cesura epistemologica. C'è scienza e ha delle condizioni, anche sociali, per mantenersi in esistenza: tali condizioni possono essere indagate ed è possibile indagare come si siano venute formando in una certa società storica, ma questo non assottiglia il salto che l'insorgenza della scienza ha compiuto.

E l'insorgenza della società? Nel primo capitolo del suo libro su Montesquieu, Althusser cita un passaggio tratto dalla XCIV delle *Lettere persiane*:

> Non ho mai udito trattare del diritto pubblico senza cominciare a indagare accuratamente qual è l'origine delle società, il che mi par ridicolo. Se gli uomini non si unissero in società, se si abbandonassero e si fuggissero l'un l'altro, si dovrebbe domandarne la ragione e ricercare perché si mantengono separati; ma essi nascono già legati gli uni agli altri; il figlio è nato vicino al padre e ci rimane: ecco la società e la causa della società[52].

Ben lungi dal non esserci alcun vincolo tra gli esseri umani prima del loro associarsi nel contratto, qui Montesquieu rivela una trama di rapporti e dipendenze che precede il contratto. E tuttavia, questa trama di rapporti non sono l'origine naturale della società, non sono cioè quella natura che farebbe da origine alla società. Sono la società stessa. Sono la società correttamente intesa. La società non è un contratto, ma è innanzitutto e fondamentalmente questa trama di relazioni e vincoli che precede e rende possibili le associazioni artificiali, cioè prodotte in seguito a deliberazioni e decisioni. Ecco dunque perché Althusser commenta, acutamente:

[51] Althusser, *Dal* Capitale *alla filosofia di Marx*, pp. 51-52, 58, 61.

[52] Montesquieu, *Lettere persiane*, trad. it. di G. Alfieri Todaro-Faranda, Rizzoli, Milano 1995, pp. 187-188. (Osservo che sia nell'edizione francese, sia nella traduzione italiana del libro di Althusser, questa lettera è erroneamente citata come la lettera XLIV).

> Rigetto del problema dell'origine, assurdo. La società precede sempre se stessa[53].

Che la società preceda se stessa non significa che sia l'origine di sé, ma che è un piano di realtà irriducibile, dall'assunzione del quale bisogna partire per studiare come si configura nei vari luoghi e tempi e come si trasforma. Quell'affermazione non significa che la società sia originaria, nel senso di appartenere strutturalmente alla realtà: è un fenomeno che è emerso e che avrebbe potuto non emergere, proprio come la vita in generale o come la vita umana. Però, una volta che è emerso e che si è constatato che è emerso, non è appropriato tentare di ridurne la novità, ad esempio andando in cerca dei presunti anelli intermedi tra esso e ciò che c'era prima. Quel che è possibile e persino necessario fare è piuttosto cogliere la sua forma essenziale per capire che cosa esattamente è che è emerso quando è emersa la vita sociale. Ad esempio, per Montesquieu, nel passo citato, sembra che l'essenziale sia il legame di trasmissione tra il padre e il figlio (dunque eredità, educazione, culto degli antenati ecc.); una delle risposte tipiche nella tradizione marxista è invece che l'essenziale sta in una certa configurazione cooperativa dell'appropriazione reale della natura ecc.[54]; infine, per Durkheim, il nucleo essenziale della società è la religione, infatti «da essa sono emerse, attraverso trasformazioni successive, tutte le atre manifestazioni dell'attività collettiva, diritto, morale, arte, scienza, forme politiche, ecc.»[55]. In attesa di tornare su questa tesi secondo cui la società precede sempre se stessa (cfr. *infra* paragrafo VI), conviene ora tirare le fila di quanto emerso.

12. Per Hobbes, la vita civile, che per lui si identifica con il legame statale concretamente considerato (rapporti degli individui con il sovrano e rapporti, mediati dal sovrano, degli individui tra loro), non è una formazione naturale, nel senso che non è il frutto di una spontaneità naturale, ad esempio di un *appetitus societatis* che albergherebbe nel cuore di ogni essere umano. È piuttosto un artificio e come tale presuppone che chi la produce sia capace di artificio. Questa capacità, Hobbes la distribuisce su ogni singolo individuo: è una capacità di natura individuale; non è solo nell'incontro con altri che ciascuno si trova a partecipare di tale capacità che di per sé apparterrebbe dunque al collettivo; no, ciascuno è individualmente capace di produrre

[53] Althusser, *Montesquieu, la politica e la storia*, p. 62.

[54] Cfr. ad esempio, E. Vasil'evič Il'enkov, *La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx* (1960), trad. it. di V. Strada e A. Sandretti, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 33-35.

[55] E. Durkheim, *La scienza sociale e l'azione*, trad. it. di S. Veca, Il Saggiatore, Milano 1972, p. 268.

artifici[56]. Ora, questa capacità è solo una delle cose che precedono l'instaurazione della vita civile: un'altra è la capacità di calcolare le conseguenze di possibili azioni e decisioni e, in generale, di possibili stati di cose; un'altra ancora è la capacità di prendere decisioni sulla base di tali calcoli e di restarvi fedeli nel tempo; un'altra cosa ancora che precede il contratto che instaura il legame statale è la paura che ciascuno prova di fronte agli altri e alla minaccia che possono rappresentare – su questa paura torneremo nel prossimo paragrafo. Tutte queste cose precedono il legame statale, ma ce n'è un'altra che, in qualche modo, è la più importante. Prima ancora che il legame statale sia instaurato, esso è già la soluzione più razionale al problema posto dai tratti costitutivi della situazione che lo precede. Se dunque è vero che non c'è una dinamica naturale che spinge verso la convivenza civile, una sorta di causalità efficiente naturale, è altrettanto vero che la forma di tale convivenza non è solo già presente nelle menti degli individui che la produrranno, ma è addirittura presente nella razionalità oggettiva della situazione precedente. Detto altrimenti, nella misura in cui quella convivenza è la soluzione più razionale al problema posto dallo "stato di natura", cioè al problema del *bellum omnium contra omnes*, allora non è semplicemente una bella trovata o un'invenzione cui accade di essere stata concepita da tutti gli individui: è il contenuto della conclusione di un ragionamento che ha saputo seguire l'ordine delle cose. Si pensi agli scacchi: vi sono configurazioni in cui la partita è oggettivamente decisa anche se i giocatori non se ne sono ancora accorti; la sconfitta di uno e la vittoria dell'altro è già lì, in quella specifica disposizione dei pezzi. Dunque, per Hobbes, il contratto non è preceduto solo dagli individui con tutte le loro abilità e capacità, ma anche dalla sua oggettiva razionalità. Tale razionalità non è una causa efficiente, ma è tale che, se solo gli individui ragionano bene, non possono non vedere la convenienza della soluzione contrattuale: perciò, presupponendo una certa abilità nel ragionamento da parte degli individui, si può dire che la razionalità del contratto "spinga" verso la sua realizzazione (sebbene tale spinta possa essere indefinitamente disattesa da uomini troppo soggetti alle loro passioni momentanee).

Alla luce di tutto questo, è possibile concludere che la costituzione del mondo statale, nella prospettiva di Hobbes, è davvero qualcosa di irriducibile all'incontro aleatorio tra degli elementi atomistici, sebbene sia vero che gli individui che stipulano il contratto siano immaginati da Hobbes come sorta di atomi che non sono vincolati da legami o norme più originari di quelli

[56] Cfr. Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Sepérieure 1955-1972*, p. 370.

instaurati dal contratto stesso. Potremmo dire che sono atomi che non si incontrano per una qualche deviazione aleatoria dalla loro traiettoria lineare o data, bensì, degli atomi che decidono di unirsi sulla base di un calcolo che, oltretutto, segue l'ordine delle cose (cioè che è il calcolo più razionale possibile).

Il vocabolario del materialismo aleatorio non solo intorbidisce le acque in vista della comprensione della logica del discorso hobbesiano, ma ha un controeffetto negativo anche sulla stessa articolazione del materialismo aleatorio. Rendendo meno perspicuo il fatto che Hobbes non ragiona affatto nella logica dell'insorgenza, bensì in quella dell'origine, *La corrente sotterranea* finisce per legittimare l'idea che la logica dell'insorgenza possa essere applicata, senza adeguate precisazioni, non solo all'insorgenza di un certo fenomeno (ad esempio il modo di produzione capitalista nell'Inghilterra del XIV secolo), ma anche all'insorgenza di un nuovo tipo di fenomeni, in particolare all'insorgenza della realtà sociale in generale. Come abbiamo cominciato a vedere e come vedremo meglio nel paragrafo V, ammettere questa applicazione, senza precisare la sua specificità, finisce per tradursi nella supposizione che l'insorgenza della società in generale sia semplicemente una riunione delle sue parti: il tutto sociale si risolve così nella somma delle sue parti.

La tesi dell'ultimo Althusser secondo cui, per Hobbes, il "mondo" della convivenza civile sia un incontro aleatorio, qualcosa che si costituisce aleatoriamente, ha meritato le critiche che le abbiamo mosso, ma forse il punto fondamentale che Althusser voleva far valere ne *La corrente sotterranea* dipende piuttosto dalla seconda tesi che abbiamo distinto più sopra, quella secondo cui è la convivenza o coesistenza in generale ad essere un incontro aleatorio. Dobbiamo dunque analizzarla.

IV. LA CONTINGENZA DELLA MULTITUDO

IV.1 Il fatto della coesistenza

13. Riprendiamo l'inizio di un passo che abbiamo già citato e che appartiene agli appunti del corso all'ENS del 1971-72. Althusser dice che, secondo Hobbes:

> Lo stato di natura [...] contraddice completamente la tesi aristotelica della socialità naturale: *gli uomini si riuniscono per accidente*. L'associazione è frutto della paura[57].

Prima facie, questo passo va interpretato come abbiamo già fatto: la socialità o "riunione" che nella tradizione aristotelica sarebbe naturale e che invece per Hobbes è accidentale è la convivenza *civile*. Secondo questa lettura, la convivenza civile è solo una riconfigurazione possibile dello stato di natura, cioè dello stato in cui vige la paura reciproca. Detto ancora altrimenti, che gli uomini decidano di avere a che fare con la paura che si suscitano reciprocamente, non al modo che contraddistingue lo stato di natura, cioè attaccandosi preventivamente e finendo nel *bellum omnium contra omnes*, bensì in quell'altro modo che consiste nel cedere tutto il loro potere a una nuova figura, il sovrano, ecco, che gli uomini decidano così non è un fatto cui siano spinti da una qualche loro inclinazione naturale: è l'opzione più razionale, ma la sua realizzazione è solo una possibilità tra altre. Insomma, che si realizzi lo stato civile o che si resti in quello di natura, per l'essenza dell'uomo è indifferente: sono due possibilità accidentali, secondarie, contingenti, esterne.

Come dicevo, quella appena esposta è la lettura più ovvia e ragionevole del passo citato, ma non è l'unica. Al di sotto, e dunque non in contraddizione con essa, ce n'è un'altra più radicale e inquietante: e se lo stesso stato di natura fosse solo una possibilità esteriore alla natura umana? Se non fosse contingente solo il fatto di restare o uscire da tale stato, ma anche lo stesso trovarsi in esso? Se la "riunione" accidentale non fosse solo quella del contratto, ma anche quella del *bellum*? Se, insomma, fosse aleatorio il fatto stesso di incontrare altri? Se fosse così, allora la paura reciproca, sebbene precedente il contratto, non sarebbe parte della natura umana, ma essa stessa una conseguenza dell'incontro aleatorio tra gli uomini. Non sarebbe un tratto originario, ma sarebbe essa stessa già un effetto. Ebbene, è questa ipotesi articolata quella che ora dobbiamo esplorare.

14. Nella *Prefazione ai lettori* del *De Cive*, Hobbes precisa che il suo metodo di analisi del diritto pubblico e dei doveri dei cittadini non richiede di dissolvere lo stato, ma di considerarlo come se fosse dissolto (*opus est, non quidem ut dissolvatur civitas, sed tamen ut tanquam dissoluta confideretur*): solo così si potrà capire correttamente «in che modo gli uomini che vogliano

[57] Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Sepérieure 1955-1972*, p. 378.

associarsi debbano farlo»[58]. Rievocando questo passo nel suo corso del 1971-72, Althusser lo commenta nel modo seguente:

> Hobbes sottopone la città attuale a una *epoché* per far apparire il tessuto essenziale; questa essenza non è da leggere come un'anteriorità storca. *Lo stato di natura è la natura umana presentata allo stato puro.* [...] *Si tratta di una riduzione del fenomeno all'essenza*[59].

Le cose stanno proprio così, salvo che l'essenza che risulta in fine presentata allo stato puro non è l'essenza umana, bensì l'essenza della *coesistenza* umana. La trattazione dello stato di natura non è la trattazione della natura umana, bensì la trattazione dei tratti minimali e inaggirabili, dunque essenziali, della coesistenza umana. Quella trattazione, insomma, offre o presenta la coesistenza umana allo stato puro.

A questa tesi, bisogna aggiungerne una seconda: la coesistenza non è come tale l'esistere umano, ma è una condizione ulteriore in cui l'esistere umano si trova di fatto. Una conseguenza notevole di questa tesi è che per lo stesso Hobbes, quanto è stato guadagnato dall'antropologia, cioè la determinazione di quel che è essenziale a ciascun individuo umano, non fornisce da solo tutte le premesse da cui è poi deducibile la trattazione di quel che caratterizza e di quel che dovrebbe caratterizzare la convivenza. Occorre introdurre una nuova assunzione e cioè che l'essenza umana sia esemplificata *da una pluralità di individui* che *coabitano una stessa regione spazio-temporale* e che dunque, inevitabilmente, *si trovano a incontrarsi*. Questo fatto, il fatto della coesistenza, costituisce una nuova premessa da congiungere a quelle raggiunte dall'antropologia. Potremmo anche dire così: l'essenza della coesistenza pone ulteriori vincoli rispetto a ciò che può verificarsi, che si sommano ai vincoli posti dall'essenza umana in generale. Quel che si può apprendere della condizione umana studiando un uomo, e che ammonta alla *piena conoscenza dell'essenza umana*, non include la conoscenza di quel che caratterizza la coesistenza umana, neppure di ciò che tale coesistenza ha di essenziale o strutturale. E questo perché, secondo Hobbes, la coesistenza o l'esser-con-altri non appartiene all'essenza umana.

Si noti che la tesi ora in questione non è quella che dice che l'esistenza, per l'uomo, non è un fatto, mentre lo è la coesistenza. La tesi in questione è quella che dice che *l'esistenza fattuale dell'uomo non è necessariamente una coesistenza*. Insomma, dato quel che sappiamo dell'essenza umana, per Hobbes non è per principio impossibile un'esistenza umana solitaria. Il fatto

[58] Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, p. 61.

[59] Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Sepérieure 1955-1972*, pp. 373-374.

della coesistenza è per la natura umana una contingenza ulteriore e, in questo senso, è esteriore alla natura umana: «gli uomini si riuniscono per accidente»[60].

15. Per marcare con forza questa esteriorità della coesistenza rispetto all'essenza umana, Althusser si spinge a civettare con il vocabolario dialettico e dunque arriva a dire che, calato nell'esistenza effettiva, il concetto di uomo viene a contraddirsi. Presa alla lettera, questa formula è assurda: un conto è sostenere che l'esemplificazione concreta dell'essenza umana, cioè l'esistenza umana, non è di per sé una coesistenza o convivenza, tutt'altro è sostenere che quell'esemplificazione esclude di essere una coesistenza, per cui, se si desse coesistenza umana, allora l'essenza umana sarebbe contraddetta. Nel primo caso, il fatto che l'esistenza umana si configuri come una coesistenza non è richiesto dall'essenza umana: è un tratto ulteriore della realtà effettiva, che non è esemplificazione dell'essenza umana e che dunque resta esteriore ad essa e a ciò che ne è, in senso stretto, esemplificazione[61]. Nel secondo caso, sembra che il fatto della coesistenza sia escluso dall'essenza umana, per cui si dovrebbe dire che se c'è coesistenza, allora non può essere umana o comunque non può essere pensata attraverso il concetto che definisce l'umano.

Sulla base di quale comprensione dei significati in gioco, Althusser può essere arrivato alla strana formula appena evocata? Innanzitutto, bisogna notare che egli non la applica all'essenza umana in generale, ma all'essenza della libertà umana – salvo che tale libertà è una parte dell'essenza umana. In secondo luogo, qui egli non parla di essenza, ma di concetto – salvo che il concetto è inteso come ciò che cattura l'essenza del suo referente. L'idea è che se la libertà, nel suo concetto, consiste nel poter disporre in maniera esclusiva di qualunque cosa, allora, dal momento che due libertà non possono disporre in maniera esclusiva delle stesse cose, ne viene che, nel suo concreto esistere con altre, nessuna libertà corrisponde al suo concetto («la realizzazione della libertà umana produce la sua negazione»)[62]. Ma se le cose stanno così, allora il concetto della libertà non riesce a rendere pensabile quel concreto esistere della libertà che è il coesistere di molteplici individui, dunque, per pensare tale coesistere non ci si può accontentare del concetto di libertà criticamente introdotto dall'antropologia filosofica. Ecco perciò la conclusione, che suona

[60] Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Sepérieure 1955-1972*, p. 378.

[61] Così, ad esempio, la mia ragione è esemplificazione concreta della ragione che appartiene alla mia essenza di uomo, mentre tutto ciò che mi arriva dal fatto di coesistere con altri è un insieme di caratteristiche ulteriori.

[62] Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Sepérieure 1955-1972*, pp. 265-269.

sorprendentemente antiumanistica: dall'antropologia filosofica non si può dedurre la scienza politica[63].

IV.2 La multitudo e le tipologie di coesistenza

16. Sia nel corso del 1965-66, sia in quello del 1971-72, Althusser insiste sul fatto che per Hobbes lo stato di natura «è uno stato di rapporti interumani e non di solitudine come per Rousseau»[64]. Se questa formula dice il vero, ma se è vero anche che Hobbes nega che l'uomo sia un essere intrinsecamente coesistente con altri, allora, quella formula va intesa come la registrazione di un fatto: di fatto, l'estere umano è un coesistere, sebbene non lo sia per principio o assolutamente. Non è dunque dell'esistere umano come tale che Hobbes dice alcune cose trattando di quello che chiama lo *stato di natura*, bensì le dice della forma che quell'esistere ha preso di fatto, la forma per cui si trova ad essere un coesistere, cioè una condizione in cui si verificano dei rapporti interumani. Detto ancora altrimenti: l'esistere umano è tale che alcune cose che lo caratterizzano essenzialmente (sono quelle rivelate dall'antropologia filosofica: è un esistere in cui l'individuo persegue ciò che gli piace o gli è utile, mentre rifugge quel che gli dà dispiacere o non gli è utile; è un esistere in cui le percezioni si associano spontaneamente, dando luogo a forme di generalizzazione ecc.); altre cose invece, lo caratterizzano di fatto; tra queste, la più importante, perché foriera delle più grandi conseguenze, è che tale esistere è di fatto un coesistere.

La coesistenza può poi configurarsi in vari modi, in particolare può essere o non essere una coesistenza civile e, se lo è, può esserlo in maniera più o meno coerente e radicale. Al di qua di queste variazioni, comunque, ogni coesistenza presenta alcuni tratti costanti. Una parte di questi è data ovviamente dai tratti essenziali all'esistenza umana in generale, ma altri sono *tratti essenziali alla sola coesistenza*. Questi ultimi tratti, che costituiscono il «tessuto essenziale»

[63] Nella misura in cui il concetto di libertà trova per Hobbes spazio nell'esposizione del concetto di uomo, allora la "contraddizione" appena evidenziata può essere riformulata anche sul piano più generale. Se, e questa è la premessa di Hobbes, l'esser-con-altri, cioè la coesistenza, *non è* ciò che l'esistere umano è per essenza, allora, e questa è l'intromissione di una mossa dialettica, quella coesistenza è una *negazione* di ciò che l'esistere umano è per essenza e dunque è un contraddire quell'essenza. Se si aggiunge che, *di fatto*, ogni esistere umano è un coesistere, allora ne viene che il concetto che afferra l'essenza dell'umano è contraddetto dal modo in cui l'esistenza umana di fatto si configura. Ecco dunque la sorprendente conclusione dialettica: se il concetto è contraddetto dall'esistenza effettiva, allora questa non è pensabile attraverso il concetto.

[64] Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Sepérieure 1955-1972*, p. 373 ; cfr. anche pp. 264-265.

della convivenza, sono quelli esposti in una *teoria generale della coesistenza umana*. Secondo Althusser, Hobbes avrebbe offerto tale teoria trattando dello stato di natura[65]. Quest'ultima tesi, retoricamente molto efficace, è falsa se presa alla lettera, ma può essere riformulata in un modo più conforme al vocabolario di Hobbes. (La sua efficacia retorica apparirà pienamente quando, nella terza parte di questa ricerca, ci occuperemo del nesso tra coesistenza e conflittualità: se lo stato di natura, che è lo stato in cui la conflittualità deflagra come guerra, rappresenta *anche* il tessuto di *ogni* vita sociale, allora la conflittualità non appartiene solo allo stadio precedente quello della vita civile, ma costituisce «l'essenza selvaggia»[66] di ogni umana convivenza. Oppure, considerando lo stesso punto da un'altra prospettiva: la paura che domina lo stato di natura non scompare nella vita civile, ma la attraversa sottotraccia).

Della tesi ora in questione, "la teoria dello stato di natura presenta il tessuto essenziale di ogni vita sociale", noi abbiamo già fornito una formulazione che non contraddice l'uso hobbesiano della locuzione «statum naturae» (locuzione che, tendenzialmente, è usata per designare «la condizione umana all'infuori della società civile»[67], dunque una *certa* configurazione della coesistenza: quella in cui la civiltà e le sue vestigia sono al grado zero o nei pressi dello zero). Valorizzando una parola impiegata da Althusser, abbiamo parlato di teoria della *coesistenza*[68]. Ebbene, qual è il nome hobbesiano per indicare la coesistenza umana in generale? A mio parere il nome hobbesiano è *multitudo* (in inglese: *multitude*). In effetti, la *multitudo* non indica semplicemente l'esistere di una pluralità di individui, ma il loro esistere in uno stessa porzione di spazio-tempo: è un esistere interagendo, dunque un coesistere. Inoltre, la *multitudo* esiste sia all'interno dello Stato, sia al di fuori di esso. Cominciamo a considerare il primo caso.

All'interno dello Stato, la moltitudine è unificata nella persona del sovrano, cioè esiste sotto forma di unità, sennonché, tale forma non fa sì che la moltitudine dei corpi umani sia realmente tolta, ma che sia riconfigurata. In effetti, che cosa significa per la molteplicità degli individui essere uniti nella persona del sovrano? Significa che sono sudditi del sovrano e che perciò hanno

[65] Cfr. Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Sepérieure 1955-1972*, pp. 374-375.

[66] Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Sepérieure 1955-1972*, p. 265.

[67] Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, p. 63 (la pagina appartiene alla Prefazione ai lettori).

[68] Cfr. ad esempio Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Sepérieure 1955-1972*, p. 268.

acquisito lo status di cittadini e come tali ora si relazionano l'uno all'altro[69]. Questa maniera di relazionarsi, poi, non è caratterizzata dal fatto che gli individui non hanno più paura l'uno dell'altro perché ora hanno paura solo del sovrano e del suo potere assoluto. Piuttosto, questa maniera di relazionarsi è essenzialmente caratterizzata dal fatto che qui ognuno ha così tanta più paura del sovrano rispetto a quella che può avere di chiunque altro, da non avere più l'ardire di impugnare la «spada privata»[70] per far fronte al pericolo costituito dall'altro e da poter ragionevolmente ipotizzare che lo stesso varrà anche per gli altri.

Quanto affermato è solo superficialmente complicato dalla presenza, nel *De Cive*, della distinzione tra *multitudo* e *populus*[71]. Non solo il popolo è una realtà unitaria, ma possiede l'unità dello Stato, è cioè l'unità del tutto: il popolo è dunque sovrano ed *esiste nella persona del sovrano* – sovrano che è l'assemblea deliberante negli stati aristocratici e in quelli democratici, mentre è il re in quelli monarchici (negli stati monarchici, dunque «il popolo è il re»). In questi stessi Stati, invece, «la moltitudine è costituita dai cittadini, cioè dai sudditi». Potremmo dunque dire che, negli Stati, cioè nelle convivenze civili, la moltitudine è *unificata* dal sovrano (e perciò è moltitudine di cittadini/sudditi e non di semplici individui umani), mentre il popolo *è* la stessa unità sovrana.

La figura del popolo, nel *De Cive*, comunque, non è una semplice reduplicazione inutile della figura del sovrano, ma svolge un ruolo specifico nella teoria dell'istituzione del potere sovrano[72]: c'è un momento (si tratta innanzitutto di un momento logico-ideale) in cui la moltitudine degli individui (non ancora dei cittadini) si riunisce e costituisce lo Stato: ebbene, quando, riunitasi, decide di parlare con una voce sola (a prescindere dal fatto che il contenuto detto sia quello presentato da una semplice maggioranza), in quel momento diventa un popolo sovrano e se poi trasferisce questa sovranità a un singolo individuo, come accade nei regimi monarchici, da quel momento torna a dissolversi nella moltitudine, ma non più nella moltitudine iniziale («una moltitudine di individui singoli», *multitudo personarum singularium*)[73], bensì in quella dei cittadini/sudditi (la *dissoluta multitudo*)[74].

[69] Cfr. Hobbes, *Leviatano*, p. 283 (parte II, cap. XVII, § 13) e p. 285 (cap. XVIII, § 1).

[70] Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, p. 170 (capitolo VI, § 13).

[71] Cfr. ad esempio, Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, p. 262 (cap. XII, § 8), da cui sono tratte le due citazioni seguenti. Althusser si sofferma su questa distinzione nel corso del 1965-66, dove tratta del *De Cive*: cfr. Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Sepérieure 1955-1972*, p. 279.

[72] Cfr. ad esempio, Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, capp. VI e VII.

[73] Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, p. 192 (cap. VII, § 7).

[74] Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, p. 196 (cap. VII, § 11).

Alla luce di questo chiarimento è possibile constatare quanto fuorviante sia la traduzione che Bobbio offre della fine del paragrafo 11 del capitolo VII del *De Cive*. Il testo latino recita: «Quod cum factum est, populus non amplius est persona una, sed dissoluta multitudo». Ed ecco la versione di Bobbio: «Quando egli è stato eletto, il popolo non è più una persona unica, ma si dissolve nuovamente in una moltitudine». È evidente che questa versione induce a pensare che il popolo, dissolvendosi, torni "di nuovo" allo stato precedente di moltitudine. In realtà gli uomini che per un momento sono stati parti indistinguibili dell'unico popolo, non tornano ovviamente ad essere quel che erano prima, ma diventano gli elementi di quella *speciale* moltitudine, la *dissoluta multitudo*, che è la moltitudine *dei cittadini*. Nel paragrafo 5 dello stesso capitolo, Hobbes ha invece considerato un caso in cui il popolo si dissolve per tornare alla moltitudine iniziale: è il caso in cui l'assemblea si scioglie senza avere fissato «né un termine, né un luogo per una convocazione successiva». In questo caso, dice Hobbes, «si ritorna all'anarchia, cioè allo stato in cui si era prima dell'adunanza, che è lo stato di guerra di tutti contro tutti»[75]. Un altro esempio di quest'ultimo tipo di dissoluzione della convivenza civile, è esaminato nel capitolo XVIII del *Leviatano*, dove si afferma che i «sudditi di un monarca non possono sciogliere la monarchia senza la sua autorizzazione e ritornare al caos di una moltitudine disgregata [*return to confusion of a disunited multitude*]»[76]. Come ha opportunamente sottolineato di recente Giorgio Agamben, questa *disunited multitude* non va confusa con la *dissoluta multitudo*[77]: la prima è la moltitudine che vive così come si vive nel cosiddetto stato di natura[78].

Con questo giro, abbiamo dimostrato anche che, persino là dove non ci sia (ancora o più) uno Stato, comunque c'è una moltitudine. Ora, quest'altra configurazione, non civile, della moltitudine coincide *sic et simpliciter* con la configurazione che caratterizza lo stato di natura? Conviene introdurre alcune distinzioni. In effetti, vi sono *diverse* configurazioni della moltitudine che sono accomunate dal loro differire dalla configurazione della convivenza civile (sia essa organizzata in un regime aristocratico, democratico o monarchico):

- La *prima* di queste configurazioni è quella dello stato di natura: in essa, la conflittualità si esprime nel modo più radicale, come guerra di tutti contro tutti. Ma la moltitudine anarchica dello stato di natura è mai

[75] Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, p. 191 (cap. VII, § 5).

[76] Hobbes, *Leviatano*, p. 285 (parte II, cap. XVIII, § 3).

[77] G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. (Homo sacer, II 2),* Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 54.

[78] A ulteriore comprova di quanto affermato, si può osservare che nella versione latina del *Leviatano*, la frase poc'anzi citata è sostituita da questa: «ad libertatem naturae relabi».

davvero esistita o è solo una possibilità logica? La risposta di Hobbes è nota: «io credo che non ci sia mai stata in generale in tutto il mondo, ma ci sono molti luoghi in cui oggi si vive così», ad esempio, aggiunge «in molti luoghi dell'America»[79].

- Una *seconda* configurazione non civile della moltitudine è poi data dalla guerra civile: in questo caso di degenerazione e rovina di uno Stato, l'unità si dissolve e la moltitudine dei cittadini perde questa sua natura (cioè i cittadini non sono più tali) e diventa una moltitudine divisa in fazioni e gruppi[80].
- Una *terza* configurazione cui fa cenno il *De Cive* è quella di quei popoli antichi che vivevano di rapina: questa non era infatti assimilabile all'anarchia, ma era una maniera di vivere con le sue forme d'ordine che la trattenevano dal degenerare in pura crudeltà[81].
- Un *quarto* caso, molto particolare, è dato dalle relazioni tra gli stati, che, se non sono relazioni di guerra, sono comunque di minaccia reciproca. Hobbes presenta questo caso come un caso in cui la moltitudine in conflitto è quella degli stati e dei sovrani[82], tuttavia, vi si potrebbe anche vedere una configurazione non civile di quella moltitudine che è la moltitudine del genere umano. In effetti, le varie moltitudini che vivono civilmente sono parti di una più ampia moltitudine che è ancora divisa e che dunque è sempre, come minimo, a rischio di trovarsi in uno stato di

[79] Hobbes, *Leviatano*, p. 209 (parte I, cap. XIII, § 11).

[80] Cfr. Hobbes, *Leviatano*, p. 209 (parte I, cap. XIII, § 11) e p. 45 (parte I, cap. III, § 10), ma soprattutto, *Elementi filosofici sul cittadino*, pp. 267-268 (cap. XII, § 12). Secondo Agamben, quando scoppia una guerra civile, la *dissoluta multitudo* torna allo stato di *disunited multituted*: cfr. Id., *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. (Homo sacer, II 2)*, p. 61. Ora, questa tesi risulta vera se prendiamo la locuzione "disunited multituted" in quel senso ampio che fa sì che designi ogni moltitudine non civile; in questo caso, la tesi di Agamben è vera, ma generica; se invece la locuzione "disunited multituted" è lasciata al suo significato specifico, per cui indica la moltitudine che precede la fondazione dello Stato, allora la tesi è *falsa*. La guerra civile è una specifica forma di coesistenza non civile, non è la coesistenza dello stato di natura: le divisioni che la caratterizzano non sono le divisioni che separano ogni individuo da ogni altro, ma sono divisioni che separano gruppi, fazioni, partiti (secondo quanto lo stesso Hobbes accenna nel paragrafo del *De Cive* cui ho appena rinviato). Insomma, se Hobbes fornisce degli elementi utili a una teoria specifica della *stasis*, *non* li offre nella sua trattazione dello stato di natura, ossia della moltitudine disgregata! Una tesi simile a quella che ho appena avanzato, la ritrovo nel corso di M. Foucault, *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, trad. it. di D. Borca e P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 2016, pp. 37-45 (nel prossimo e conclusivo saggio della presente ricerca, mi soffermerò più dettagliatamente su questa analisi proposta da Foucault).

[81] Cfr. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, p. 148 (cap. V, § 2); si veda pure, nel *Leviatano*, p. 277 (parte II, cap. XVII, § 2).

[82] Cfr. Hobbes, *Leviatano*, p. 209-211 (parte I, cap. XIII, § 12)

guerra mondiale. Quello che intendo suggerire è che la condizione di conflittualità tra gli stati non è senza effetti sulla sicurezza, la pace e dunque anche l'operosità che sono supposte regnare all'interno di ciascuno di essi.

Abbiamo distinto diverse configurazioni della moltitudine, alcune civili, cioè ordinate come Stati, altre non civili. Tutte hanno però qualcosa in comune: sono coesistenze tra esseri umani, cioè tra corpi senzienti mossi da impulsi, alcuni dei quali comuni (ad esempio, il desiderio di conservarsi in vita e la paura della morte), e che sono capaci di alcune prestazioni cognitive, tra cui non solo quella di prevedere gli effetti immediati di alcuni fenomeni, ma anche quella di calcolare (in maniera più o meno ipotetica) tali effetti anche a lunga scadenza. Da questo tratto minimale Hobbes ha saputo dedurre una serie di conseguenze che costituiscono una teoria generale della coesistenza umana. Nella terza parte di questa ricerca, tenteremo di capire perché, secondo Althusser, tale teoria svelerebbe in questa coesistenza un cuore selvaggio.

IV.3 L'aleatorietà della coesistenza per Hobbes e per Rousseau

17. In uno dei passi de *La corrente sotterranea* che abbiamo citato, dopo avere attribuito a Hobbes l'affermazione della *costituzione aleatoria di un mondo*, Althusser aggiunge che è in relazione a questa tesi che Hobbes avrebbe avuto tanta influenza sia su Rousseau, sia su Marx. Mentre il rapporto con Marx non è approfondito in maniera specifica – in un certo senso è la posta in gioco di tutto il confronto di Althusser con Hobbes – su quello con Rousseau possediamo diverso materiale. In particolare, come ho già ricordato, in entrambi i corsi all'ENS in cui tratta di Hobbes, Althusser segnala questa differenza: «Lo stato di natura è uno stato di rapporti umani (≠ Rousseau dove la solitudine ha un posto preciso)[83]». Soffermiamoci su questa differenza.

Come è noto, per la tradizione aristotelica qualcosa come un'esistenza umana radicalmente solitaria non è davvero concepibile, infatti, una simile solitudine è attribuibile solo a un dio o a una bestia[84]. Invece, stando alla lettura di Althusser, per Rousseau, quella possibilità si è realizzata (e, in qualche modo, continua a incombere tralucendo nell'ideale della ricerca solitaria del proprio autentico sé)[85]. E se si è realizzata, allora, a maggior

[83] Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Sepérieure 1955-1972*, p. 264.

[84] Cfr. Aristotele, *Politica* A 2, 1253 a 26-29.

[85] Osservo a margine che questa interpretazione althusseriana di Rousseau non è pacifica: sembra indubbio che per il filosofo ginevrino l'esistenza solitaria sia in assoluto possibile, ma

ragione, è una possibilità concepibile. Ora, se attribuiamo a Hobbes quella che abbiamo distinto come "tesi 2" ("la coesistenza è in generale un incontro aleatorio"), allora dobbiamo ammettere che anche per lui un'esistenza umana che non sia una coesistenza è concepibile e dunque in assoluto possibile. Per Hobbes, comunque, tale possibilità non si è mai realizzata, né, plausibilmente, si realizzerà mai: *di fatto*, l'esistere di un uomo si incontra e intreccia *sempre* all'esistere di altri uomini.

Sul significato e il valore della tesi di Rousseau appena ricordata, Althusser si è soffermato a lungo: oltre che nel già evocato corso all'ENS del 1965-'66, lo aveva già fatto in un corso del 1956, poi lo rifarà in particolare nel *Cours sur Rousseau* del 1972 e infine ne *La corrente sotterranea*. L'analisi proposta non è sempre identica in questi luoghi[86], ma noi ci concentreremo solo sull'ultima, che ci offrirà anche l'occasione di tornare sulla problematica del materialismo aleatorio. Conviene leggere quasi per intero la pagina dedicata a questo nodo:

> Non si è sottolineato a sufficienza che il secondo *Discorso* [scil. *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*] comincia con una descrizione dello stato di natura che fa a pugni con altre descrizioni della stessa specie per il fatto che si divide in due: uno "*stato di pura natura*", che è l'Origine radicale di tutto e lo "*stato di natura*" che consegue da modificazioni impresse al *puro stato*. In tutti gli esempi di stato di natura che ci offrono gli autori del Diritto naturale si osserva in effetti che questo stato di natura è uno stato della società, o di guerra di tutti contro tutti o di pace. Come rimprovera loro Rousseau, essi hanno proiettato lo stato di società sullo stato di pura natura. Rousseau è il solo che pensa lo stato di "*pura natura*" [...] come uno stato senza alcuna relazione sociale positiva o negativa. E ce ne dà la figura nell'immagine fantastica della foresta primitiva [...] nella quale errano gli individui isolati, senza rapporto tra loro, degli *individui senza incontro*. Certo, un uomo e una donna possono incontrarsi, "toccarsi" e anche accoppiarsi, ma non è che un breve incontro senza identificazione, né riconoscimento: a mala pensa si sono conosciuti [...] che già si separano e ognuno prosegue la sua strada nel vuoto infinito della foresta. [...] Rousseau ha voluto con ciò rappresentare ad un prezzo molto elevato (l'assenza di figli) un *niente di società* anteriore a ogni società e condizione di possibilità di ogni società, il niente di società che costituisce l'essenza di ogni società[87]. [...]

quanto al suo essere stata reale, egli scrive, piuttosto ambiguamente: «non è lieve impresa districare ciò che v'è di originario e d'artificiale nella natura attuale dell'uomo, e conoscer bene uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai, di cui non pertanto è necessario avere nozioni giuste per giudicar bene del nostro stato presente»; J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, trad. it. di R. Mondolfo, in Id. *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. 39.

[86] Cfr. la prefazione di Y. Vargas a Althusser, *Cours sur Rousseau*, pp. 9-43, in particolare pp. 30-41.

[87] Merita di essere sottolineata la difficoltà dell'impostazione di Rousseau che Althusser sottolinea con acutezza, ma quasi di sfuggita: lo stato di pura natura, immaginato reale in un

> Cosa ci vuole perché si dia effettivamente una società? Bisogna che l*o stato di incontro sia imposto* agli uomini, che l'infinito della foresta, come condizione di possibilità del non incontro, si riduca al finito per ragioni esteriori, che delle catastrofi naturali la frammentino in spazi limitati, per esempio in isole, in cui gli uomini siano *costretti* all'incontro e costretti a un incontro che duri: costretti da una forza più grande di loro. [...] Una volta costretti all'incontro e ad associazioni durevoli *di fatto*, gli uomini vedono svilupparsi tra di loro rapporti obbligati, che sono dei rapporti sociali, dapprima rudimentali, poi ripetuti in seguito per gli effetti prodotti da quegli incontri sulla loro natura di uomini. Tutta una lunga e lenta dialettica interviene allora dove, con l'accumularsi del tempo, i contatti forzati producono il linguaggio, le passioni e il commercio amoroso o la lotta tra gli uomini: fino allo stato di guerra. La società è nata, lo stato di natura è nato, la guerra pure, e con essi si sviluppa un processo d'accumulazione e di cambiamento che letteralmente *crea la natura umana socializzata*. Si noterà che questo incontro potrebbe non durare affatto se la costanza delle costrizioni esteriori non lo mantenesse in uno stato costante contro la tendenza alla dispersione, se non gli imponesse letteralmente la sua legge di ravvicinamento, senza domandare il loro parere agli uomini, la cui società nasce in qualche modo alle loro spalle, e la cui storia nasce come la costituzione dorsale ed inconscia di questa società[88].

La «tesi audace» che qui Althusser attribuisce a Rousseau, una tesi «la cui radicalità è sfuggita non solo ai contemporanei, ma a numerosi commentatori successivi», è quella per cui «il niente di società sia l'essenza di ogni società»[89]. Che cosa significa? Ovviamente, non vuol dire che prima della società non vi fosse assolutamente nulla. Anzi, significa che vi erano molte cose – in particolare, vi erano gli individui che ne sono divenuti membri – quello che invece non c'era è la forma secondo cui si sono uniti, la *ratio* della società. Questa *ratio* non precede gli individui, né è cooriginaria a loro: davvero quegli individui avrebbero potuto unirsi altrimenti o, per Rousseau, non unirsi affatto e continuare a errare nella foresta (ad esempio se non si fossero verificati gli eventi naturali che li hanno di fatto riuniti). E con ciò siamo tornati al tema

certo tempo, è uno stato in cui è inspiegabile la cura dei figli e dunque il sorgere di nuove generazioni. (Hobbes non si trova in condizioni migliori di fronte alla necessità di render conto di questa cura). Questa difficoltà del discorso di Rousseau, per uscire dalla quale occorre uscire dall'umanismo individualista in cui ancora quel discorso si avvolge, è approfonditamente esaminata da S. Ferrando, che discute anche la lettura althusseriana di Rousseau: cfr. S. Ferrando, *La liberté comme pratique de la différence. Philosophie politique moderne et sexuation du monde: Rousseau, Olympe de Gouges et les saint-simoniennes*, Thèse doctorale en cotutelle entre l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris et l'Università degli Studi di Padova, 2015.

[88] Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, pp. 56-58.

[89] Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, p. 57.

fondamentale del materialismo aleatorio, cioè l'antecedenza dell'incontro (aleatorio) sulla forma che tale incontro viene a prendere.

Quello che sto suggerendo è che Althusser attribuisce ad Hobbes una tesi molto simile: lo fa ne *La corrente sotterranea*, ma sulla base di un impianto interpretativo già preparato nei corsi all'ENS. Questa tesi simile non è ovviamente quella che abbiamo chiamato "tesi 1" ("la convivenza civile è un incontro aleatorio"), ma la "tesi 2". Anche per Hobbes, come per Rousseau, la coesistenza sarebbe un incontro contingente, non imposto dalla natura degli elementi che si incontrano. La natura degli uomini non li destinerebbe alla coesistenza, né dunque tantomeno all'una o all'altra delle sue possibili configurazioni (dall'anarchia del cosiddetto stato di natura fino alla convivenza civile, passando per le configurazioni intermedie). Per Hobbes, tuttavia, questo incontro contingente, da un lato, è di fatto già sempre accaduto e, dall'altro lato, ha una forma minimale che lo caratterizza. Quanto alla struttura minimale, è quella che spiega l'intreccio profondo tra qualunque configurazione della coesistenza e la conflittualità (e la paura). Quanto al fatto che per Hobbes l'incontro è già sempre accaduto, chiariamolo un'ultima volta.

Tanto Rousseau quanto Hobbes vogliono affermare che la convivenza è un fatto e non un destino, ma, per farlo, Rousseau immagina che ci sia stato un momento di reale solitudine, un momento in cui c'erano gli uomini, ma non la convivenza. È come se per dire che la convivenza "avrebbe potuto non essere", si dovesse dire che "c'è stato un tempo in cui non è stata". Da questo punto di vista, la posizione di Hobbes è teoreticamente più pulita: che di fatto non vi sia mai stata solitudine non toglie affatto il carattere contingente della convivenza. I fatti che Rousseau immagina che intervengano sullo "stato di pura natura" e lo rendano lo "stato di natura" sono, per Hobbes, già sempre accaduti: gli esseri umani di fatto si trovano a coesistere in un ambiente limitato e dunque non smettono di incrociarsi e di ostacolarsi.

D'altro canto, però, attraverso la sua distinzione apparentemente empirica tra il fatto dell'esistenza in solitudine e il fatto della coesistenza, Rousseau si trova in una posizione migliore di quella di Hobbes per evidenziare (a) che la convivenza si presenta ai conviventi come una situazione di costrizione all'interno di uno stesso spazio limitato e (b) che tale convivenza e la sua forma si producono attraverso un processo complesso e variegato (la storia). Rousseau si trova così a poter essere più attento di Hobbes alle condizioni particolari (e materiali) in cui si realizza ora questo ora quel fatto di convivenza. E tali condizioni particolari hanno l'effetto di rendere particolari anche le società che in questi incontri si vengono a generare. In Hobbes, gli incontri che generano le società sono indistinguibili: si differenziano solo

perché coinvolgono ora questi ora quegli individui, invece, per Rousseau, un incontro è reso particolare anche dai particolari fatti naturali che determinano lo spazio in cui accade. (Ma questo rilievo ha una conseguenza importante in ordine all'applicabilità, per delucidare l'emergenza della realtà sociale, del concetto di incontro aleatorio: in effetti, se tale concetto non è sganciato, e perciò mostrato sganciabile, dall'assunto secondo cui è un incontro tra elementi qualitativamente identici come degli atomi, allora non può essere applicato al presunto "incontro" degli individui e delle condizioni ambientali).

C'è un'ultima differenza che merita di essere sottolineata tra il modo in cui Hobbes articola la tesi secondo cui la convivenza e dunque la società è un fatto e non un destino che deriverebbe da qualche principio essenziale (il quale dunque custodirebbe il segreto di quella convivenza) e il modo in cui questa stessa tesi è sviluppata da Rousseau. Per Rousseau, in ciascun essere umano è inscritta una disposizione alla *pietà* verso gli altri esseri umani, sebbene tale disposizione sia attivata dall'incontro con gli altri esseri umani e non induca da sé a cercare tali incontri: Althusser sintetizza questo punto scrivendo che l'uomo isolato, per Rousseau, è «nella sua stessa solitudine, avido dell'Altro»[90]. L'antropologia di Hobbes non fa spazio a niente di simile. Ora, questa differenza ha conseguenze rilevanti sull'architettura generale del discorso e sull'estensione di quel suo tratto che, agli occhi di Althusser, rende tale discorso genuinamente materialistico. Per cogliere queste conseguenze, prendiamo ancora una volta le mosse dalla tesi sulla socialità naturale dell'uomo: per questa tesi, la sua natura destina l'uomo all'esistenza sociale, la vita umana è vita sociale; la tesi di Hobbes è che la natura umana semplicemente non rende impossibile all'uomo un'esistenza sociale, infatti una tale esistenza si dà, accade, è un fatto; Rousseau si spinge oltre la tesi di Hobbes quando aggiunge che ogni uomo è avido dell'altro e dunque che non trova pacificazione se non in una (certa) vita sociale. Dobbiamo concludere che, dopotutto, non è vero anche per Rousseau quello che invece *è vero per Hobbes* e cioè che la società non abbia alle spalle né un'Origine, né un Fine, cioè né una ragione sulla base di cui si possa spiegare perché non poteva che prodursi, né una ragione sulla base di cui si possa spiegare in vista di che cosa si è prodotta e a che cosa miri: in effetti, in quel niente che caratterizza la vita nella foresta, c'è perlomeno il desiderio della convivenza e dunque c'è la convivenza come ideale, come aspirazione. Certamente, non c'è niente che assicuri che tale aspirazione sarà soddisfatta, cioè che tale fine sarà raggiunto, ma il fine è comunque presente, è presente in quel desiderio che ad esso mira e che è essenziale a ogni uomo.

[90] Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, p. 58.

V. LA SOCIALITÀ IN GENERALE COME INCONTRO TRA INDIVIDUI?

18. Nel paragrafo precedente abbiamo esplorato il significato e le conseguenze della tesi secondo cui, non semplicemente la convivenza civile, ma la convivenza in generale, cioè la coesistenza o *multitudo*, sia un incontro aleatorio. Ora dobbiamo discutere questa tesi, ma prima è necessario chiedere se Hobbes l'abbia davvero affermata.

La risposta è che, sebbene non sia affermata *apertis verbis*, non solo è conforme allo spirito del discorso generale di Hobbes, ma soprattutto è facilmente deducibile da alcune altre tesi, se solo sono comprese radicalmente. Un esempio paradigmatico è l'esplicita presa di distanza dall'antropologia che attribuisce all'uomo un'inclinazione alla vita associata: non è che per Hobbes non vi sia inclinazione alla vita pacifica e civile e invece ve ne sia una alla vita in cui si confligge gli uni con gli altri (Hobbes nega che gli uomini siano malvagi per natura)[91], o anche solo un'inclinazione a cercare incontri di qualche tipo con gli altri. L'esistenza con altri e i problemi che pone sono un fatto, un fatto in cui ogni individuo si ritrova gettato.

Consideriamo poi un passo del *De Cive* che abbiamo visto valorizzare da Althusser. Hobbes vi afferma che il consociarsi umano non è tale che per natura non possa non aver luogo: al contrario esso si produce «ex accidente»[92]. Ebbene, la prima circostanza accidentale che fa da condizione al fatto che gli uomini si associno e accordino tra loro è data dal fatto che si incontrino e quindi che si trovino a condividere gli stessi spazi e a desiderare le stesse risorse.

In conclusione, ritengo che l'originale esegesi althusseriana sia corretta: i rapporti che di fatto legano gli individui tra loro non sono radicati nella loro natura, ma sono accidentali. Più esattamente, è esteriore alla natura umana e dunque solo una caratteristica contingente del concreto esistere degli uomini, non solo questo o quel rapporto interumano, ma addirittura la coesistenza in generale. Se ora non sappiamo *immaginare* un'esistenza umana che non sia parte di una coesistenza, questo non significa che tale possibilità non sia formulabile senza ingenerare un'assurdità e dunque non sia *concepibile*.

Tutto questo, Althusser lo attribuiva ad Hobbes già nei suoi corsi all'ENS. E subito dopo ricordava come Marx avesse criticato tale concezione atomistica

[91] Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, p. 62 (fa parte della Prefazione ai lettori).

[92] Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, p. 74 (capitolo I, § 2)

degli individui umani e avesse mostrato come le possibili prestazioni e attività di un individuo presuppongano un mondo sociale già dato e come «i soggetti [siano] dei momenti astratti di una totalità»[93]. Con questo rilievo, Althusser riusciva a tenere insieme la sua originale ricostruzione della concezione hobbesiana dell'accidentalità della vita sociale in generale con il riconoscimento dell'umanismo individualistico che grava su tutto il pensiero di Hobbes. Anzi, lasciava intendere come la prima tesi dipendesse dalla seconda: poiché pensava che gli individui fossero originariamente capaci delle prestazioni di un soggetto, Hobbes poteva poi concepire la coesistenza come un fatto ulteriore ed esteriore.

Ora, l'equilibrio di questa lettura si perde quando Althusser riformula la tesi dell'accidentalità della vita sociale attraverso le categorie del materialismo aleatorio. Ciò che mi propongo di mostrare è che non è un caso che il ricorso a tali categorie si accompagni a una mancata o insufficiente sottolineatura dell'ipoteca individualista nel discorso hobbesiano: il fatto è che quelle categorie possono essere applicate alla problematica sociale solo là dove sia presente tale ipoteca! Questo però comporta che quelle categorie, ben lungi dal consentire di afferrare il genuino materialismo di Marx, ne oscurano la specificità.

V.1 La scommessa del materialismo aleatorio e il caso di Hobbes

19. Per poter discutere dei risultati cui Althusser è pervenuto nella sua elaborazione del materialismo aleatorio, bisogna aver chiaro ciò che egli si proponeva di ottenere. In generale, lo abbiamo detto (§1), si trattava di elaborare le categorie filosofiche adatte a riprendere e a sviluppare, sia sul piano politico, sia sul piano del lavoro scientifico, quello che per Althusser è il nucleo vivo del marxismo. Più in particolare, si trattava di rendere pienamente intelligibile una certa idea e dunque di ostacolarne l'occultamento ideologico (perpetrato con le categorie idealistiche, storicistiche, economiciste, spiritualiste ecc.). Questa idea, possiamo sintetizzarla così: una congiuntura storica va pensata insieme alla molteplicità di sviluppi che può prendere, cioè con l'insieme aperto dei suoi possibili futuri[94]. Davvero non c'è un destino o

[93] Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Sepérieure 1955-1972*, p. 269.

[94] La concezione althusseriana del nesso tra contingenza e realtà sociale, che sta al centro del materialismo aleatorio, l'ho discussa nell'articolo: *La necessità della contingenza. Filosofia materialistica e pensiero speculativo in Althusser (e Meillassoux)*, «Esercizi Filosofici» 12/2 (2017), disponibile qui: https://www.openstarts.units.it/bitstream/10077/19990/1/Fanciullacci-R-2017%3DEsercizi%20Filosofici-12.2%3Dpp.pdf.

un'essenza più profonda che avrebbero generato questa congiuntura e che ne determinerebbero gli esiti. Neppure la cosiddetta dialettica della base economica costituisce un tale destino e permette di leggere come inevitabile quanto si è prodotto, né tantomeno di fare previsioni a lungo termine a proposito di quanto accadrà.

Come accennato più sopra, la delucidazione althusseriana delle categorie del materialismo aleatorio è offerta innanzitutto attraverso dei brevi confronti con autori anche molto diversi. Questo fa sì che, ogni volta, il vocabolario dell'esposizione cambi un poco, per aderire al vocabolario dell'autore trattato, con l'inevitabile effetto di generare alcune ambiguità. C'è tuttavia un vocabolario che, in qualche misura, si trova in posizione dominante e dunque in parte ritorna nei vari confronti e dà loro continuità. Sfortunatamente, questo vocabolario è quello teoreticamente più povero, sebbene quello retoricamente e figurativamente più efficace: è il vocabolario epicureo degli atomi, del vuoto e del *clinamen* aleatorio che fa incontrare i primi nella loro caduta all'interno del secondo.

Si profila così una rappresentazione della realtà in cui questa si dissolve in una molteplicità di incontri, ciascuno dei quali può essere esaminato nel suo contenuto, ossia in ciò che lo caratterizza singolarmente, mentre non è chiaro se e come possano essere studiate le sue relazioni con gli altri. Insomma, per escludere la domanda sull'origine o la causa efficiente di un incontro, il materialismo aleatorio rischia di rendere impossibile qualunque spiegazione di un evento storico.

Anche dal punto di vista della pura costruzione teorica, le cose non vanno meglio. La categoria di fondo è quella di *incontro aleatorio*, ma la stessa scelta di questa parola, "incontro", invita a chiedersi tra cosa l'incontro si produca, cioè di che tipo di cose sia incontro. Detto altrimenti, che cosa designa davvero la parola "atomi" nella riappropriazione althusseriana della tesi epicurea secondo cui il mondo è un incontro tra atomi? Designa forse delle realtà semplici e qualitativamente indifferenti? Per evitare, giustamente, di pensare che l'incontro tra il proprietario di denaro e la massa di uomini privi di tutto tranne che della loro forza lavoro fosse, nell'Inghilterra del XIV secolo, un destino o fosse l'effetto del modo di produzione capitalistico (che in realtà è a sua volta un effetto di quell'incontro), è davvero conveniente pensare che sia paragonabile all'incontro tra due "atomi" che stavano fluttuando in un "vuoto"[95]?

Le osservazioni althusseriane sul materialismo aleatorio impongono un compito a coloro che vogliano riprenderle: spiegare che cosa possa essere un

[95] Cfr. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, pp. 69-75.

incontro contingente *senza tirare in ballo nozioni come quella di atomo o quella di vuoto* che, applicate alla realtà storica, producono solo astrazioni[96]. E alcune delle principali astrazioni in cui Althusser incorre proprio perché non ha portato a fondo la separazione tra l'idea di contingenza che ha cercato di catturare con la nozione di incontro e le ipoteche metafisiche (gli atomi, il vuoto ecc.) che da tale nozione sono inseparabili, ecco, alcun di queste astrazioni sono proprio quelle che appaiono nella sua riappropriazione di Hobbes.

20. Bisogna riconoscere che la proiezione della concettualità epicurea del materialismo aleatorio sul discorso di Hobbes ha, almeno in prima battuta, una certa efficacia, soprattutto per evidenziare il carattere accidentale della coesistenza in generale. Mentre è una forzatura bella e buona sostenere che il riunirsi dei contraenti per istituire lo Stato sia un incontro aleatorio, sembra illuminante dire che la coesistenza in generale è un simile incontro. Scrive ad esempio Althusser ne *La corrente sotterranea*:

> Per scomporlo [*scil.* lo stato di natura] nei suoi elementi bisogna pervenire fino a quegli "*atomi di società*" che sono *gli individui dotati di conatus* [...]. Hobbes sostiene in effetti che la libertà, che costituisce interamente l'individuo e la sua forza d'essere, si regge sul "vuoto di ostacoli", sull'"assenza di ostacoli" davanti alla sua forza conquistatrice. Egli non si abbandona alla guerra di tutti contro tutti, se non per la volontà di sfuggire ad ogni ostacolo che gli impedisce di andare dritto per la sua strada (si pensi alla caduta libera e parallela degli atomi) e, in fondo, sarebbe felice di non incontrare nessuno in un mondo che sarebbe allora vuoto. La disgrazia è che *questo mondo è pieno*, pieno di uomini che perseguono lo stesso scopo, che si affrontano dunque per fare largo al proprio *conatus* e non trovano altro mezzo per realizzare il loro fine che "dare la morte" a chi intralcia il loro cammino[97].

Qui Althusser sta spiegando come sorge il *bellum* caratteristico della coesistenza allo "stato naturale", cioè della "disunited multituted": sta insomma spiegando come gli individui che si incontrano tendano a giocare la strategia dell'attacco preventivo. La tesi per noi più importante, comunque, è quella preliminare: la coesistenza in generale è frutto di un incontro aleatorio tra individui la cui natura è di per sé indifferente a che si realizzi o meno tale

[96] Come ho sostenuto nell'articolo citato sopra nella nota 94, ritengo che questa ridefinizione della nozione di incontro contingente debba dare un ruolo importante alla nozione, che di fatto Althusser introduce, di *forma dell'incontro* (cfr. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, p. 64). La nozione di forma sta al centro della monografia che ho dedicato ad Althusser: *Forme dell'agire. Ontologia sociale, conflitto e ideologia in un confronto con Louis Althusser*, Orthotes, Napoli 2012.

[97] Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, pp. 53-54.

caso. Dal momento che il mondo è pieno di "atomi sociali", allora le loro traiettorie finiscono per incrociarsi.

Il concetto di incontro aleatorio è dunque molto adatto per mettere a fuoco la contingenza della coesistenza umana quale la pensa Hobbes, ma, proprio per questo, può davvero essere adoperato per mettere a fuoco la contingenza di una congiuntura e in generale la contingenza dei fenomeni storici, per come sono pensate da Marx e dal materialismo storico? Poiché la sua idea di incontro è dipendente dalla rappresentazione epicurea e dunque dall'idea di atomo, Althusser non fa fatica ad applicarla al pensiero di Hobbes. Per l'autore del *Leviatano*, l'incontro aleatorio è tra individui senza storia, senza appartenenza sociale e sostanzialmente identici: in effetti i suoi individui possono davvero giocare, in relazione al mondo sociale e politico, nel ruolo in cui giocano gli atomi epicurei in relazione al mondo fisico in generale. Come è noto, il materialismo storico, e già prima Montesquieu, ha rilevato come questi individui siano solo il contenuto di quelle «fantasie prive di immaginazione» che sono le «robinsonate del XVIII secolo»[98]. Resta da capire se tale decostruzione del concetto di individuo sia sufficiente a liberare la nozione di incontro da ogni astrazione. Detto altrimenti, è davvero sufficiente non collocare gli individui nel ruolo degli atomi per poter usare la nozione di incontro aleatorio in modo materialisticamente legittimo?

V.2 L'insorgenza di una società e l'insorgenza della società

21. Nella nozione di incontro, per come è sviluppata nel materialismo aleatorio, possiamo distinguere tre componenti. La prima è il suo nucleo, l'idea forte che vuole catturare, la seconda è l'articolazione effettiva di tale nucleo, cioè il modo in cui l'idea è pensata, la terza è data dalle impostazioni, dagli assunti e dalle domande che si trovano legittimati o promossi dall'articolazione e che orientano o guidano l'effettivo impiego di tale nozione. L'*idea centrale*, la formulerò nel modo seguente:

> dire, di un fenomeno A, che è un incontro aleatorio comporta sostenere che la forma di A non precedeva il venire ad esistere di A. L'aver luogo di A non è assimilabile a una nascita, che presuppone un'origine presso cui la forma di A era già presente (in qualche modo). L'aver luogo di A è un'insorgenza in cui viene all'essere sia A, sia la sua forma: la forma di A si forma quando si forma A[99].

Se questa è l'idea forte, ecco come viene poi *articolata*:

[98] Marx, *Introduzione alla critica dell'economia politica*, p. 11.
[99] Cfr. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, p. 63.

> il fenomeno A è composto da una pluralità di elementi e tali elementi erano già presenti prima che A e la sua forma emergessero; erano presenti, ma senza essere combinati nel modo che ha dato luogo ad A, bensì in una sorta di condizione dispersa ("fluttuanti nel vuoto", secondo l'immagine epicurea).

Gli *assunti* e le *impostazioni teoriche* a cui questa articolazione apre le porte sono i più difficili da esplicitare perché tendono ad operare in maniera surrettizia. L'assunto più importante, comunque, consiste nell'idea secondo cui

> gli elementi dei vari incontri sono tutti realtà dello stesso tipo. In effetti, nella fisica di Epicuro, gli atomi sono elementi qualitativamente identici, cioè sono elementi dello stesso tipo e si differenziano solo per le loro dimensioni quantitative. In questo senso, la fisica epicurea era riduzionista: dietro l'apparente varietà dei fenomeni del mondo svelava un unico segreto, cioè aggregati di particelle qualitativamente identiche.

Un'impostazione teorica che deriva da questo assunto riguarda l'atteggiamento epistemico possibile di fronte al fatto che un incontro può "fare presa" e dunque durare, oppure "non fare presa" e dunque rivelarsi un "breve incontro"[100]. Ora, appartiene allo spirito del materialismo aleatorio negare che si possano individuare tutte quelle condizioni che, unite insieme, sarebbero sufficienti a spiegare il fatto che un certo incontro duri oppure no. L'idea è che l'insieme di queste condizioni sia un insieme aperto per cui la durata o non durata è, in ultima analisi, qualcosa che si può solo attestare a posteriori. Concesso questo punto, tuttavia, resta da stabilire se il materialismo aleatorio ammetta o no la possibilità di studiare le condizioni singolarmente necessarie, sebbene non complessivamente sufficienti, alla durata di un incontro (cioè al far presa tra i suoi elementi). In effetti, un conto è sostenere che gli elementi dal cui incontro è emerso un certo fenomeno avrebbero potuto non incontrarsi o non fare presa, tutt'altro è sostenere che quel fenomeno avrebbe anche potuto emergere grazie all'incontro di tutt'altri elementi. Eppure, se gli elementi sono qualitativamente identici, anche questa seconda tesi sembra dover essere affermata (in effetti, per Epicuro, non solo gli atomi incontratisi a formare A avrebbero potuto non incontrarsi, ma un fenomeno come A avrebbe anche potuto sorgere grazie all'incontro di qualsiasi altro atomo). E se è affermata anche questa seconda tesi, allora, di fronte al far presa o non far presa di uno specifico incontro, il materialista non può che

[100] Cfr. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, pp. 44-45.

stare nella posizione del mistico e accogliere quel fatto senza domandarne il perché[101].

Ovviamente, Althusser non accoglie veramente le astrazioni implicate dall'assunto che ho evocato: non si sogna neppure di pensare che ciò che si aggrega per formare un fiume o un certo organismo sia qualitativamente identico a ciò che si aggrega per formare un modo di produzione. Si tratta però di capire quali sono gli ingredienti teorici che bisogna introdurre nel materialismo aleatorio per immunizzarlo da queste astrazioni. Ebbene, uno di questi ingredienti è quello per cui diviene pensabile la *distinzione tra i tipi di elementi che possono incontrarsi*. Diventa allora formulabile la seguente tesi: il fenomeno A è un incontro tra elementi di un certo tipo; al loro posto avrebbero potuto essercene altri, ma dello stesso tipo, altrimenti il fenomeno emerso dall'incontro non avrebbe potuto essere come A (cioè non avrebbe potuto avere la sua forma).

Nell'insieme astratto degli elementi che si aggregano bisogna dunque introdurre la distinzione dei tipi. Sennonché, una volta introdotta tale distinzione a livello degli elementi, la si introduce anche nell'insieme astratto dei fenomeni prodotti dall'aggregazione di quegli elementi, infatti, gli elementi di un certo tipo non sono altro che fenomeni di un certo tipo, sebbene fenomeni considerati nella loro possibilità di incontrarsi invece che isolatamente. Così, gli "atomi" che possono formare un fiume o una roccia saranno fenomeno di un certo tipo, ad esempio delle particelle materiali, mentre gli "atomi" che possono formare un modo di produzione o un contratto saranno di tutt'altri tipi[102].

Abbiamo appena mostrato come il materialismo aleatorio debba essere capace di pensare la distinzione tra tipi. Dobbiamo ora fare un passo in più. Dal momento che sarebbe del tutto contrario allo spirito del materialismo aleatorio assumere che i diversi tipi siano originari, allora non resta che una sola possibilità: per poter pensare tipi distinti deve saper anche pensare l'insorgenza di nuovi tipi. E dunque deve saper distinguere tra l'insorgenza di

[101] Riformulo il punto prendendo il discorso dal fondo. Negare che un certo fenomeno A avrebbe anche potuto essere l'incontro tra tutt'altri elementi da quelli che di fatto lo costituiscono comporta porre un vincolo sul tipo di elementi che possono costituirlo: potevano essere altri rispetto a quelli che di fatto sono stati, ma *non potevano essere qualsiasi altri*. Ma come distinguere tra l'insieme degli elementi che avrebbero potuto combinarsi a formare A e quelli che invece non avrebbero potuto farlo, se, per ipotesi, gli elementi si distinguono solo per le loro dimensioni?

[102] In questo esempio, abbiamo dunque evocato diversi tipi di fenomeni: le particelle materiali; i fiumi e le rocce; i modi di produzioni; i contratti; infine, senza darne un esempio, quei fenomeni che sono gli elementi di un modo di produzione e quelli che sono gli elementi di un contratto.

un nuovo fenomeno di un certo tipo noto e, appunto, l'insorgenza di un fenomeno di un nuovo tipo, cioè l'insorgenza di un fenomeno e del nuovo tipo che esso esemplifica. Come abbiamo già cominciato a vedere più sopra (§ 11), però, questo tipo di distinzione è proprio quella che l'elaborazione althusseriana del materialismo aleatorio manca di operare.

22. Gli scritti di Althusser sul materialismo aleatorio sono scritti filosofici: non compiono indagini che fanno parte, anche solo idealmente, delle indagini del materialismo storico. Sono scritti filosofici che vorrebbero contribuire alla causa del materialismo storico contribuendo alla messa a punto dei suoi strumenti concettuali. Ebbene, come già accennato, qui il punto è non confondere la teoria che serve a pensare l'insorgenza (o le trasformazioni) *di fenomeni di un certo tipo*, ad esempio l'insorgenza di un certo modo di produzione o la trasformazione delle società moderne, con la teoria che serve a pensare l'insorgenza *di un nuovo tipo di fenomeni*, ossia l'insorgenza di un nuovo ordine di realtà, ad esempio, l'insorgenza della vita oppure quella della società in generale. Il fatto che Althusser tenda a perdere di vista questa distinzione è proprio ciò che appare e insieme viene occultato, ovvero, è ciò che appare in maniera sintomatica, nell'inclusione di Hobbes nella "corrente sotterranea". In effetti, il fenomeno emergente che occupa l'attenzione di Hobbes non è solo diverso da quelli che occupano l'attenzione di Marx, di Machiavelli o di Spinoza: è un fenomeno di un nuovo tipo, non un fenomeno nuovo di un tipo noto.

Ne *La corrente sotterranea*, di Marx è innanzitutto evocato il modo in cui cerca di pensare l'accumulazione originaria: la posta teorica in gioco è dunque la pensabilità dell'insorgenza di un nuovo fenomeno (il capitalismo) di un certo tipo noto (i modi di produzione). (Althusser afferma poi che ciò che si è incontrato nel dar luogo al capitalismo stava fluttuando nel vuoto[103]. Se questa immagine più o meno efficace sul piano retorico viene presa per un concetto teorico produce un'aberrazione. Ma per tradurla in un concetto adeguato, occorre arricchire significativamente l'impianto teorico del materialismo aleatorio. Innanzitutto, occorre avere in generale introdotto i tipi, quindi bisogna individuare di che tipo siano gli elementi che si sono aggregati nell'insorgenza del capitalismo: diciamo per semplicità che tali elementi sono delle realtà sociali. A questo punto occorrerebbe sviluppare una teoria che illustri come possano esistere tali realtà quando non sono ancora aggregate: così, invece che di fluttuazione nel vuoto si parlerebbe della loro insorgenza

[103] Cfr. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, p. 72.

all'interno di una formazione sociale in cui era dominante un altro modo di produzione ecc).

Per quanto poi riguarda Machiavelli e Spinoza, seppur brevemente, possiamo registrare quanto segue. Su Machiavelli, Althusser dice fin dall'inizio: «il suo progetto è noto: pensare, nelle condizioni impossibili dell'Italia del XVI secolo, le condizioni della costituzione di uno Stato nazionale italiano»[104]. Dunque, non già le condizioni di costituzione di uno Stato in generale, ma come può formarsi un nuovo Stato in una data circostanza in cui, tra le altre cose, vi sono già altri Stati vicini. Quanto a Spinoza, le pagine de *La corrente sotterranea* a lui dedicate sono quasi del tutto occupate da osservazioni sulla sua metafisica e la sua epistemologia, ma la posta in gioco è quella esplicitata nel finale, la capacità dell'impianto teorico spinoziano di pensare la vicenda singolare di un popolo[105]. Ricorrendo al vocabolario introdotto poc'anzi, diremo: la sua capacità di situarsi su un certo ordine di realtà, quello storico-sociale, e di pensare la singolarità di quel che vi accade.

Con Hobbes, invece, ci troviamo immersi in tutt'altra problematica: non l'insorgenza di un nuovo fenomeno in un piano di realtà dato, ma l'insorgenza di un nuovo piano di realtà. Inserendo l'autore del *Leviatano* nella sequenza degli altri, si rischia di occultare la differenza tra la sua problematica e la loro e quindi di distillare un concetto che, per essere applicabile tanto all'uno quanto agli altri, finisce con l'essere così astratto da risultare vuoto.

Non approfondiremo questo punto discutendo in generale delle condizioni di intellegibilità dell'insorgenza di un nuovo tipo di fenomeni, ma ci concentreremo sulle condizioni atte a pensare l'insorgenza di quel nuovo tipo di fenomeno che più interessava Hobbes e cioè la vita sociale. Prima però dobbiamo chiedere: e Rousseau? Dove si colloca Rousseau nell'arco disegnato dai due poli appena evocati? Come vedremo tra poco (§ 27) riprendendo quanto già accennato più sopra (§ 17), Rousseau si trova nel punto di massima tensione tra le due problematiche: per certi aspetti, sembra che Althusser lo voglia collocare nella prima, quella di Machiavelli, Spinoza e Marx, ma, proprio perché non ha ben distinto la seconda, talvolta sembra pensare che l'autore del *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza* possa offrire l'impossibile sintesi tra le due.

23. L'insorgenza di un nuovo tipo non è una variante secondaria dell'insorgenza di un nuovo fenomeno: richiede di essere messa a fuoco nella

[104] Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, p. 41.

[105] Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, pp. 51-52.

sua specificità. Più precisamente, per rendere conto di queste due forme di insorgenza, bisogna ridefinire l'articolazione dell'idea forte che sta al centro della nozione di incontro aleatorio.

Nel caso in cui il fenomeno A di cui si vuol studiare l'insorgenza sia un fenomeno nuovo di un tipo noto, allora l'articolazione dell'idea che sta al centro della nozione di incontro va, grosso modo, corretta così:

> gli elementi che compongono un certo fenomeno A sono del tipo giusto per comporre un fenomeno di quel tipo. Prima che A emergesse (e con A la sua forma specifica), tali fenomeni erano già presenti. Ovviamente, non erano combinati nel modo che ha dato luogo ad A, ma esistevano nei modi in cui esistono (si formano, si trasformano e si incontrano o combinano) gli elementi di quel tipo. (Se ad esempio A è un modo di produzione e se concediamo per semplicità di dire che gli elementi di un modo di produzione sono delle realtà sociali, cioè che è questo il loro tipo, allora, prima di combinarsi per dare luogo a quel modo di produzione, tali elementi esistevano come esistono le realtà sociali, cioè, ad esempio, si venivano costituendo all'interno di una qualche formazione sociale data).

Se invece il fenomeno A di cui si vuol studiare l'insorgenza è di un nuovo tipo, in particolare, se è la vita sociale in generale, allora tutta l'analisi si fa più complicata. Aal fine di specificare di che tipo debbano essere gli elementi che andranno a dare luogo ad A, non è per ipotesi possibile far riferimento al tipo del fenomeno A, giacché questo tipo, come la forma di A sono nulla prima dell'insorgenza di A. Gli elementi che, incontrandosi, daranno luogo alla realtà sociale non possono dunque che essere delle realtà non sociali: in quanto presi nell'incontro potranno, ovviamente, caricarsi di nuove determinazioni e, in questo senso, divenire "sociali", ma di per sé essi devono essere elementi non sociali.

Ora, nel quadro del pensiero hobbesiano, questa condizione è rispettata giacché gli elementi che, incontrandosi, danno luogo alla realtà sociale sono gli individui umani, cioè degli esseri immaginati come originariamente, e dunque pre-socialmente, capaci di tutte quelle prestazioni che, quantomeno a livello esperienziale, appaiono sempre e solo all'interno di una vita sociale già data. Ecco dunque come l'umanismo individualistico di Hobbes soccorre tutta l'analisi e le dà l'apparenza di funzionare. Se la società non è altro che una certa riunione di individui, allora la sua insorgenza si lascia facilmente pensare attraverso il concetto di incontro tra realtà atomiche, solo con gli individui umani al posto di queste realtà. Ma la società non è davvero altro che una

riunione di individui? Nella sua struttura minimale è davvero solo una coesistenza di individui?

Nel suo lavoro degli anni Sessanta di formulazione dei concetti atti a rendere intellegibili le impostazioni e le mosse teoriche caratteristiche del materialismo storico, Althusser era andato in tutt'altra direzione. Aveva mostrato come nella «*scienza della storia* delle formazioni sociali»[106] e delle loro trasformazioni, la formazione sociale fosse intesa come una totalità complessa strutturata a dominante[107]. In quanto totalità, essa non è afferrabile come un semplice aggregato di elementi qualitativamente identici; in quanto complessa e unificata da una struttura a dominante, essa non è afferrabile attraverso il concetto hegeliano di *totalità espressiva* e comprende in sé una reale molteplicità di determinazioni, sfere, istanze e pratiche. Secondo lo schema marxiano ed engelsiano, questa pluralità può essere ridotta a tre tipi di pratiche: le pratiche produttive, quelle giuridico-politiche e quelle ideologiche (che comprendono le pratiche artistiche, le pratiche filosofiche, quelle culturali in senso lato, le pratiche religiose ecc.)[108]. Le "parti" della totalità sociale non sono dunque elementi identici, ma fattori eterogenei.

Ammesso che nel caso degli elementi qualitativamente identici, il loro incontro potesse essere immaginato sulla falsariga di un venirsi a trovare fisicamente nello stesso luogo, una volta assunto che gli "elementi" sono fattori eterogenei, allora questa immagine rivela tutta la sua astrattezza. Ma non è solo ridicolo pensare la combinazione o l'arrangiamento di una pratica religiosa e di una pratica economico-produttiva come un ritrovarsi in uno stesso luogo: il problema fondamentale è dato dall'idea stessa di isolare questi fattori per poter poi immaginare il loro incontro aleatorio. Si può davvero concepire una pratica religiosa o una pratica economica o una pratica politica là dove, per ipotesi, non sia ancora emerso il piano della realtà sociale? È davvero pensabile che là dove la realtà sociale sia ancora nulla, vi sia un certo lavorare, un certo pregare o un certo commerciare? Se immaginare degli individui, già capaci di pensare e ragionare, ma isolati gli uni dagli altri, è una fantasia priva di creatività, immaginare una pratica religiosa che fluttua là dove non c'è ancora realtà sociale sembra uno scherzo non riuscito. Non

[106] L. Althusser, *Lénine et la philosophie. Suivi de Marx et Lènine devant Hegel*, F. Maspero, Paris 1972, p. 52.

[107] Cfr. L. Althusser, *Per Marx*, trad. it. di F. Madonia, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 178-194.

[108] Cfr. L. Althusser, *Théorie, pratique théorique et formation théorique. Idéologie et lutte idéologique* (1965): di questo scritto, ancora inedito in francese, esiste una traduzione inglese nel volume di L. Althusser, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists & Other Essays*, Verso, London 1990, pp. 1-42, in particolare pp. 23-25.

possiamo però limitarci a rilevare questo, dobbiamo individuare esattamente la tesi che queste immaginazioni perdono di vista. E per farlo, dobbiamo introdurre alcune osservazioni sul rapporto tra parti e tutto, in relazione alla formazione sociale.

La prima tesi su cui Althusser non smette di insistere in polemica con Hegel è che la formazione sociale non è un'unità semplice: è un'unità che ha parti e queste parti sono realmente distinte. La loro distinzione non è solo una parvenza che cade quando si giunge a vedere il presunto principio essenziale che in tutte si esprimerebbe. Insomma, vi sono parti e queste non possono essere concepite come semplici momenti della totalità.

Poiché le parti della totalità sociale sono realmente distinte, allora possono staccarsi da quella certa totalità a cui ora appartengono o in cui si sono costituite. Questo "distacco" non è un ritrovarsi isolate da ogni totalità sociale, quanto piuttosto uno sciogliersi del nesso tra una parte e la totalità di cui era parte e l'instaurarsi al suo posto di un nuovo nesso tra quella parte e una nuova totalità. (Così, una nuova religione, formatasi in una certa società e lì cresciuta come religione eretica o subordinata, può diventare la religione dominante in una nuova formazione sociale. Tutto questo, ovviamente, non ha a che fare con il fuoriuscire dal piano della realtà sociale in generale).

Sebbene le parti della totalità sociale siano realmente distinte tra loro e possano "staccarsi" dalla totalità cui appartengono, si surdeterminano reciprocamente e dunque ciascuna porta in sé le tracce delle altre e della totalità cui appartiene. Questa tesi ha due conseguenze notevoli: la prima riguarda la teoria del "distacco", che va adeguatamente complicata (grosso modo, l'idea è che, quando cambia la totalità cui una parte appartiene, cambiano quelle sue caratteristiche che derivavano dal suo essere surdeterminata da quella totalità; allo stesso modo, anche la totalità che perde quella parte si trova in una certa misura riconfigurata); la seconda conseguenza, per noi ora più importante, riguarda l'idea stessa di formazione sociale. Il fatto è che la formazione sociale non è solo la somma delle sue parti: nella misura in cui ciascuna parte è anche determinata dalle altre e dalla sua posizione nel tutto, allora il tutto è più che la somma delle sue parti. Il tutto è dato anche dalla *forma del rapporto tra le sue parti*.

Ma se ciascuna delle parti della totalità sociale è caratterizzata e dipende anche dalla sua posizione in questa totalità, cioè dalla forma

> della totalità, allora non può essere isolata da *ogni* totalità senza perdere parte di ciò che la caratterizza e dunque la rende identificabile. Può staccarsi dalla totalità presente per entrare in un'altra (e con ciò almeno in parte riconfigurarsi), ma se fosse isolata da ogni totalità sociale, se cioè fosse considerata a prescindere dal suo essere parte di una società, in base a cosa la si potrebbe ancora identificare? Consideriamo ad esempio una certa pratica di lavoro: è il risultato di una certa storia sociale, ma questa storia non stabilisce per questa pratica un unico possibile destino; da pratica subordinata nella formazione sociale attuale, potrebbe divenire la pratica di lavoro più importante in un'altra formazione sociale e, ovviamente, questa nuova posizione la modificherebbe in parte. Ma che cosa può invece significare provare a immaginare questa pratica *al di fuori di ogni orizzonte sociale*? I gesti fisici che in essa accadono sono intrecciati a idee su che cosa è la natura, la vita, la potenza umana ecc.: queste idee andrebbero messe tra parentesi oppure no? E i nessi tra queste idee e le idee che stanno al centro delle pratiche religiose o delle pratiche artistiche, questi nessi andrebbero messi tra parentesi o no? E tali pratiche religiose o artistiche andrebbero messe tra parentesi?

Questa sequenza di osservazioni voleva mostrare come le parti che compongono quello specifico fenomeno che è la formazione sociale in generale non possono essere immaginate a fluttuare isolate nel momento precedente a quello in cui, incontrandosi, avrebbero fatto emergere la formazione sociale stessa. Quelle che, analizzando la società, appaiono le sue parti non possono darsi prima della società stessa.

24. Quali sono le conseguenze della tesi appena avanzata, in relazione al problema dell'insorgenza della realtà sociale? Da quella tesi deriva forse che il tutto e le parti della società sono cooriginari e che quindi il problema dell'insorgenza è assurdo?

Dalla tesi che abbiamo formulato deriva in effetti che il tutto e le parti della società siano cooriginari, ma *non* nel senso che siano entrambi parte dell'originario, cioè che la vita sociale sia una struttura necessaria della realtà, bensì nel senso che l'uno non precede le altre: l'emergenza dell'uno è anche l'emergenza delle altre. Durkheim definisce questo punto in maniera efficace:

> L'organizzazione di gruppi parziali - clan, famiglie, ecc. - non ha dunque preceduto l'organizzazione dell'aggregato totale che è risultato dalla loro unione. Da ciò non bisogna nemmeno concludere che, inversamente, la prima sia nata dalla seconda. La verità è che queste due organizzazioni sono solidali. Come

> dicevamo prima, si condizionano mutualmente. Le parti non si sono organizzate prima per formare in seguito un tutto organizzato a loro immagine, ma il tutto e le parti si sono organizzati allo stesso tempo[109].

Non occorre precisare che il processo che qui Durkheim chiama "organizzarsi" non è da intendere come un'attività coordinata di una pluralità di individui, come ad esempio la stipulazione del contratto per Hobbes, bensì piuttosto come un processo impersonale (cioè non padroneggiato da nessuno, né da un singolo, né da una assemblea) di formazione: è insomma l'insorgenza di una realtà e della sua forma.

Come si articola dunque l'idea forte custodita dal concetto di incontro aleatorio quando deve rendere pensabile l'insorgenza di un nuovo tipo di fenomeno, cioè quando insieme al fenomeno A, oltre alla sua forma emerge anche il tipo che esso esemplifica, il nuovo piano di realtà a cui quel fenomeno appartiene? Avanzo la seguente proposta, declinata in riferimento al caso notevole in cui il tipo in questione sia la realtà sociale:

> là dove l'insorgenza di A è anche insorgenza della sua forma e del suo tipo e questo tipo è la realtà sociale, allora i componenti di A che possono essere identificati analizzando A, non sono isolabili prima dell'emergenza di A. Nella gran parte dei casi, perché questi componenti non esistono ancora, ma in altri casi perché sarebbero designabili solo in maniera generica (ad esempio: sia per Montesquieu, sia per il marxismo, una formazione sociale è determinata anche dal tipo di ambiente naturale in cui è situata e che lavora; ora, perlopiù tale ambiente esisteva anche prima che questa o qualunque formazione sociale venisse ad esistere, tuttavia, l'ambiente che è parte di una formazione sociale non è davvero identificabile in maniera precisa senza far riferimento a questa formazione sociale o perlomeno alla realtà sociale in generale: ad esempio, quali dei tratti naturali di questo ambiente contano per quella società? E dunque, dove finisce l'ambiente che è davvero *parte* di quella società?).

Questo non vuol dire che prima dell'insorgenza di A non vi fosse nulla, vuol dire però che non si può far l'inventario degli elementi di A prima dell'insorgere di A.

[109] É. Durkheim, *Lezioni di sociologia. Per una società politica giusta*, trad. it. di F. Callegaro e N. Marcucci, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, p. 129 (la traduzione è un poco modificata; ringrazio F. Callegaro per aver portato alla mia attenzione questo passo).

25. La distinzione tra le due forme di insorgenza, quella in cui emerge un nuovo fenomeno di un tipo noto e quello in cui emerge un nuovo tipo di fenomeno ha una conseguenza notevole sull'impostazione del concreto studio di insorgenze della prima o della seconda forma.

Lo studio di insorgenze aventi la prima forma può non ridursi alla semplice attestazione dell'emergenza di un nuovo fenomeno. A proposito degli elementi che, incontrandosi, lo costituiscono non si è obbligati a dire solo che fluttuavano in una sorta di vuoto: conoscendo che *tipo di elementi* sono, è possibile indagare come e in che contesto si sono formati e in che senso prima erano separati (cioè in che senso, se ad esempio si sono formati in una stessa società, non si sono immediatamente combinati, ma hanno dovuto attendere ulteriori circostanze).

Lo studio di insorgenze aventi la seconda forma, al contrario, richiede quella sobrietà che nel primo caso diventava pigrizia intellettuale. Detto altrimenti, qui bisogna saper fermare l'interrogazione archeo-logica e attestare l'insorgenza di un nuovo piano di realtà. Anche qui c'è da porre, almeno sul piano logico, un *prima* e un *dopo*: *prima* dell'insorgenza del nuovo tipo e *dopo* la sua insorgenza, sennonché, come Althusser ricordava a Diaktine, la logica del *prima* e del *dopo* «spinge naturalmente a porre il problema della genesi del *dopo* a partire dal *prima*»[110] e dunque a cercare nel *prima* ciò che può essere identificato solo nel *dopo* (ad esempio, le parti della società, le pratiche la cui connessione è la stessa trama sociale). A questa tentazione bisogna saper resistere tenendo a mente questo punto: il segreto di una certa formazione sociale può risiedere nella formazione sociale che l'ha preceduta e che, pur non essendone l'origine, è il luogo in cui probabilmente si sono costituiti gli elementi protagonisti della nuova e in cui sono esplose le contraddizioni o i conflitti di cui la nuova formazione sociale è una certa messa in forma o arrangiamento; al contrario, il segreto della formazione sociale in quanto tale non risiede in ciò che la precedeva, ma nella sua specifica struttura, nel tipo di realtà che è e che è emerso là dove nulla lo rendeva inevitabile. Posto che una certa società ha una certa forma, ma comunque esemplifica il tipo generale delle formazioni sociali, potremmo dire che tale tipo è la forma della società in generale. Ebbene, per rendere intellegibile la società in generale, bisogna delucidare la sua forma, non cercarne il segreto in ciò che c'era prima.

Un'efficace messa in guardia da questa tentazione archeologica, Althusser l'ha forse trovata in uno dei principali scritti di Antonio Labriola, un pensatore

[110] Althusser, *Sulla psicoanalisi*, p. 70.

cui dedica un elogio nella prefazione a *Pour Marx*.[111] Ma se anche Althusser non avesse letto questa pagina[112], essa resta interessante per noi sul piano teoretico. Scrive dunque Labriola:

> Non ci è dato di determinare la genesi di quel *hiatus*, ossia di quella discontinuità, per la quale l'uman genere s'è trovato come distaccato dal vivere degli animali, e poi in seguito sempre superiore a questo. Tutti gli uomini, che ora vivono su la superficie della terra e tutti quelli vissutici in passato formarono oggetto di qualche apprezzabile osservazione, trovansi e trovavansi un buon tratto in qua dal momento in cui il vivere puramente naturale era cessato. Un qualche abito di convivenza, che sa di costume e d'istituzione, sia pur quello della forma più elementare a noi ora nota, ossia della tribù australiana [...] distacca a grande intervallo il vivere umano dal vivere animale.[113]

Ribadisco che la ragione per cui non bisogna tentare di ricostruire la *genesi* o l'*origine* della formazione sociale in generale non è di carattere empirico: in particolare non ha a che fare con una qualche debolezza dei nostri strumenti di indagine. La ragione è teoretica: se la formazione sociale è una nuova forma di realtà, allora non può avere una causa presso cui, in qualche modo, tale forma fosse già reale. Se è una nuova forma di realtà, allora il suo venire ad esistere va concepito come un'insorgenza e non come una genesi. Poiché, poi, è una forma tale per cui le sue parti sono identificabili (e, in taluni casi, possono esistere) solo se non sono isolate dalla loro posizione nel tutto e dunque se non sono isolate dal tutto – abbiamo visto come non abbia senso parlare di una pratica religiosa o produttiva prima dell'insorgenza della realtà sociale – ecco, poiché è una forma di tal fatta, allora la sua insorgenza non è concepibile come effetto del venirsi a riunire delle sue parti, prima esistenti allo stato disperse.

[111] Cfr. Althusser, *Per Marx*, p. 7. Inoltre, nella sua autobiografia, Althusser stigmatizza il fatto che in Francia non siano in molti ad aver letto Labriola: Althusser, *L'avenir dure longtemps. Suivi de : Les faits*, p. 247.

[112] Dell'opera di Labriola esisteva una traduzione francese: A. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, trad. fr. di A. Bonnet, Giard & Brrière, Paris 1902[2].

[113] A. Labriola, *Del materialismo storico. Delucidazione preliminare*, in Id., *Saggi sul materialismo storico*, Editori Riuniti, Roma 1964, p. 87. Durkheim, che ha recensito questo scritto, riassume così la pagina citata (che approva): «Senza dubbio all'origine gli uomini, come gli altri animali, non hanno avuto per terreno d'azione altro che l'ambiente naturale. Ma la storia non risale fino a quest'epoca ipotetica, di cui non possiamo attualmente farci un'immagine empirica. Essa ha inizio solo quando si costituisce un ambiente sopra-naturale, per quanto elementare, in quanto solo allora cominciano ad apparire i fenomeni sociali; e essa non deve occuparsi del modo, del resto indeterminabile, in cui l'umanità è stata portata a elevarsi così al di sopra della pura natura e a costituire un mondo nuovo»; Durkheim, *La scienza sociale e l'azione*, p. 264.

VI. CONCLUSIONI: "LA SOCIETÀ PRECEDE SEMPRE SE STESSA"

26. Quando Althusser, tra la fine degli anni Cinquanta e la prima metà degli anni Sessanta, leggeva nell'opera di Hobbes innanzitutto un'illustrazione notevole, oltre che una delle fonti, dell'umanismo individualistico, allora non aveva dubbi nel ritrovarvi all'opera la problematica dell'origine. Hobbes era un esempio paradigmatico di pensatore che ragiona all'interno di questa problematica. Egli non ha forse cercato l'origine della convivenza civile nella stipulazione di un contratto? E non ha forse definito il modello su cui commisurare ogni concreta convivenza civile calcolando la maniera più efficace per ottenere ciò che quei contraenti sono supposti aver cercato fin dall'inizio, cioè uno stato di pace e sicurezza in cui ciascuno possa godersi quel tanto di libertà che non lo mette a rischio di attacchi preventivi da parte degli altri?

In effetti, per Hobbes, il venire all'essere della convivenza civile non è una insorgenza aleatoria: è piuttosto una generazione che ha un'origine, cioè una causa efficiente ben precisa (la riunione dei contraenti), una causa formale non meno definita (la forma del legame statale concepita da ciascun contraente) e una causa finale che mette in moto tutto il processo (è l'obiettivo dei contraenti, ciò sulla base del quale, vista la natura umana e ciò che tende a prodursi quando più individui umani si trovano a coesistere, è calcolata la forma che dovrà avere il legame statale).

Nei corsi all'ENS in cui è tornato a trattare dell'autore del *Leviatano*, Althusser non ha rinnegato questa lettura, ma ha cominciato a complicarla portando l'attenzione sull'insorgenza del cosiddetto "stato di natura" e dunque, in generale, della stessa coesistenza umana. Come la vita civile non è dettata da una presunta socievolezza naturale degli esseri umani, così, neppure lo stato di guerra che caratterizza lo stato di natura è imposto da qualche presunta inclinazione aggressiva che albergherebbe in ogni individuo. La natura umana non inclina a nessun tipo di rapporto: nella coesistenza gli uomini si trovano gettati come in una circostanza esterna. In questo senso, la coesistenza, il fatto che siano una *multitudo*, non ha né origine nella natura degli individui, né in una qualche loro decisione ragionata: è un'insorgenza aleatoria.

Sotto questo profilo, Hobbes si ritrova accostato a Marx. In effetti, secondo Althusser, Marx e la sua scienza della storia non sono inscrivibili all'interno della problematica dell'origine. Il materialismo storico non cercherebbe né l'origine della storia o della formazione sociale in generale, cioè considerandoli come un piano di realtà, né, una volta collocatosi su questo piano, cercherebbe l'origine dei vari fenomeni storici e sociali (ad esempio, l'origine del

capitalismo). Questa è l'ipotesi di lettura di Althusser, un'ipotesi che egli ha difeso elaborando delle categorie che dovevano mostrare come quell'ipotesi catturasse esattamente ciò che fanno Marx e il marxismo, sebbene certe loro formule o certe riappropriazioni idealistiche possano far pensare il contrario. Hobbes può dunque contribuire alla rimessa a fuoco del nucleo vivo del materialismo storico, grazie alla sua concezione dell'insorgenza aleatoria del piano di coesistenza? Lo scritto althusseriano del 1982, *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*, risponde affermativamente: per questa sua concezione della costituzione aleatoria del mondo della coesistenza umana, Hobbes sarebbe una sorta di predecessore di Marx.

Ma com'è che Hobbes rende pensabile questa insorgenza aleatoria del piano della coesistenza umana? La risposta è: come un incrociarsi delle traiettorie di per sé indipendenti dei vari individui. Si tratta dunque di una risposta imbevuta di umanismo individualistico. Il fatto poi che tale risposta si adatti perfettamente ad essere riformulata con il vocabolario che Althusser prende in prestito dalla fisica epicurea fa sorgere un dubbio inquietante sulla possibilità di ricorrere ancora a questo vocabolario per pensare l'insorgenza della realtà sociale al di fuori delle robinsonate individualistiche.

L'immagine degli atomi cui capita di incontrarsi mentre fluttuano nel vuoto, per quanto sia comunque fuorviante, può essere riscattata (attraverso le integrazioni teoriche che abbiamo evocato - §§ 21 e 24) per pensare l'insorgenza di un nuovo fenomeno su un piano di realtà già noto, cioè per pensare il fatto che tale fenomeno non è l'esito inevitabile di quanto lo ha preceduto, né è rappresentabile come il figlio di qualche altro fenomeno (ad esempio, il modo di produzione capitalista non è rappresentabile come figlio del modo di produzione feudale, questo del modo di produzione schiavista ecc.). Al contrario, se l'immagine dell'incontro tra atomi è impiegata per pensare l'insorgenza dello stesso piano della realtà sociale, allora diventa un'assurdità. Un'assurdità che ha l'apparenza di funzionare solo perché fa leva su quella credenza ideologica ben radicata che si esprime così: "so bene che l'individualismo è una robinsonata, e tuttavia... è pur vero che la società è un raggruppamento di individui, infatti, se levi tutti gli individui, della società non restano che rovine senza senso". Eppure, anche se è banalmente vero che senza individui non ci sarebbe società, non è vero che l'insorgenza della società sia pensabile come un raggruppamento o un incontro di individui.

27. Scartata quella concezione dell'insorgenza della realtà sociale, che è una sorta di intersezione tra l'individualismo di Hobbes e l'atomismo che lavora

all'interno del materialismo aleatorio, dobbiamo chiederci se Althusser non abbia elaborato un altro modello teorico per articolare quella questione.

Una prima ipotesi è che Althusser abbia trovato un'alternativa in Rousseau. In effetti, stando alla lettura althusseriana del secondo *Discorso*, Rousseau sarebbe stato più esplicito di Hobbes nel porre anche lo stato di natura e dunque la coesistenza umana in generale come un fatto, non già qualcosa di originario, bensì un esito, un risultato, un effetto.

A differenza che in altri luoghi in cui torna sullo stesso punto, nella pagina de *La corrente sotterranea* dedicata a Rousseau che abbiamo esaminato più sopra (§ 17), Althusser non esplicita il fatto che Hobbes fosse tra coloro cui Rousseau si contrapponeva distinguendo tra lo "stato di natura" e lo "stato di pura natura". La ragione è ovvia: a differenza che in quegli altri luoghi, ad esempio il *Cours sur Rousseau*, qui Althusser ha appena cercato di proporre una lettura diversa di Hobbes, una lettura che lo rende molto più vicino a Rousseau di quanto anche questi non avrebbe ammesso. Come abbiamo visto, dallo scritto sulla corrente sotterranea, Hobbes e Rousseau emergono come figure solidali nell'affermare che la coesistenza è solo un fatto, una circostanza "*accidentale*" nel senso di *non imposta* dalla natura degli individui. Sennonché, proprio questa solidarietà deve farci sospettare che le critiche che merita il modello di insorgenza ricavabile da Hobbes debbano essere mosse anche al modello ricavabile da Rousseau. Come nel caso di Hobbes, non è ora in questione la teoria del contratto come origine del legame statale: il problema riguarda la teoria dello stato di natura e, più in generale, della coesistenza umana come tale. Tale problema può essere formulato così: a differenza di Hobbes, Rousseau riesce a pensare l'insorgenza della coesistenza in un modo che non abbia tra le sue premesse l'individualismo atomistico e le robinsonate connesse? Stando alla lettura sviluppata soprattutto ne *La corrente sotterranea*, entrambi tentano di pensare l'aver luogo della coesistenza sia come un fatto (e dunque non come una condizione originaria o naturale), sia come un fatto che non ha una causa efficiente o un'origine: in una parola, entrambi tentano di pensare il venire all'essere della coesistenza come un'insorgenza aleatoria. Il problema è se almeno uno dei due, Rousseau, riesca a farlo in un modo che non sia ipotecato dall'individualismo.

Anche solo considerando la pagina de *La corrente sotterranea* già citata, la risposta non è ovvia. Da un lato, Rousseau appare come qualcuno che identifica l'insorgenza della realtà sociale con il venirsi a trovare in uno stesso luogo limitato di individui che di per sé avrebbero potuto continuare a vivere nella foresta (che «è l'equivalente del vuoto epicureo nel quale cade la pioggia

parallela degli atomi»[114]). Da questo lato, non ci sarebbe una gran differenza con il modello che abbiamo estratto da Hobbes, sebbene, lo abbiamo già sottolineato, Rousseau sarebbe stato capace di fare spazio alla particolarità dell'ambiente come a una delle condizioni che promuovono l'incontro aleatorio. C'è tuttavia anche un secondo lato, da cui le cose appaiono un po' diverse. Qui l'insorgenza della realtà sociale sembra l'esito di un lungo processo all'inizio del quale gli incontri sarebbero ancora rudimentali. Solo ripetendosi e trasformandosi insensibilmente, tali incontri e interazioni diverrebbero col tempo incontri e interazioni propriamente sociali e coloro che si incontrano e interagiscono diverrebbero propriamente dei soggetti. Insomma, Rousseau non starebbe parlando di un evento (l'incontro che dà luogo alla coesistenza), ma di un processo e non di un processo che inizia e finisce con gli stessi individui come protagonisti, ma di un processo che coinvolge la specie umana. In una delle lezioni del seminario su *Lacan et la psychanalyse* tenuto all'ENS nel 1963-64, ad esempio, Althusser afferma:

> Ed è senza dubbio la ragione per cui una rivoluzione importante introdotta da Rousseau nel secondo *Discorso* consiste proprio nel non pensare il problema del passaggio dalla natura alla società in termini di individuo, ma in termini di specie[115].

Per la verità, il riferimento alla specie umana non basta a fuoriuscire dalle ipoteche dell'umanismo individualistico. In effetti, se le interazioni che stanno all'inizio del processo sono già tra individui umani, ma solo alla fine diventano interazioni propriamente sociali, allora gli individui umani sono ancora pensati come esseri non necessariamente sociali, sebbene ora si riconosca che non sono naturalmente e spontaneamente capaci di tutte le prestazioni che attribuiva loro Hobbes: alcune di queste diventano possibili solo grazie alle interazioni.

Per liberare questa idea del processo dall'idea umanistica secondo cui l'individuo può essere pensato al di fuori di ogni contesto sociale, non ci sono che due vie, ma Althusser considera solo la seconda. La prima è quella che lascia che il processo in questione oltrepassi i confini della specie umana: sarebbe lo stesso processo di ominazione. L'insorgenza della realtà sociale sarebbe l'esito di un lungo processo all'inizio del quale gli incontri non sarebbero ancora tra individui umani: lo spazio degli incontri sarebbe dunque

[114] Althusser, *Il materialismo aleatorio*, p. 57.

[115] L. Althusser, *Psicoanalisi e scienze umane. Due conferenze*, trad. it. di L. Boni e S. Pippa, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 75 (la traduzione è qui corretta da una svista: «in termini di natura» traduce il francese: «en termes d'individu»).

il luogo in cui si è formato tanto l'essere umano quanto la realtà sociale, essendo che il primo non è isolabile dalla seconda.

A proposito di questa prima via, si potrebbe credere che qui la realtà sociale non sia più concepita come un tipo di realtà che ad un certo punto è emersa, ma come l'esito di un processo graduale. Si tratta di una interpretazione, tipicamente naturalista, che intorbidisce le acque. Poiché, rispetto a qualunque fase di questo processo, è possibile chiedere se le interazioni che hanno luogo in essa siano o meno interazioni sociali e dunque siano o meno prese dentro la forma della realtà sociale, allora quel che è legittimo dire è solo che l'emergenza della realtà sociale accade ad un certo punto (empiricamente più o meno lungo) di questo processo. Ovviamente, questo punto può esser definito la fine del processo, ma tale definizione non solo non rende quella fine il destino cui il processo tendeva, ma soprattutto non fa sì che l'emergenza non costituisca più un taglio nella continuità di ciò che la precedeva.

Per evitare di immaginare che ci siano uomini quando ancora non c'è società e quindi per evitare di immaginare che la società venga ad esistere grazie a un processo a cui gli uomini, già presenti, partecipano (anche se magari non nel ruolo degli artefici), c'è anche una seconda via, che capovolge i termini del problema. Ora il processo non è più inteso come ciò da cui risulta la società, ma come un processo sociale, come il processo attraverso cui le società si trasformano e cambiano nel tempo. Proprio dopo aver chiamato in causa la specie, nella lezione appena citata, Althusser prosegue:

> [...] ma in termini di specie: non domandarsi, come Condillac, che cosa diventi un dato individuo, o come un dato individuo possa svilupparsi, ma pensare lo sviluppo della società come fenomeno sociale. Cioè pensare l'antecedenza permanente della cultura o della società sul suo stesso divenire culturale, pensare il fatto che la società precede sempre se stessa.[116].

Essendo questa lezione parte di un seminario sulla psicoanalisi, Althusser commenta questa impostazione così:

> Ebbene, è questa verità fondamentale (che Rousseau abbandonerà in seguito per cercare di rappresentarsi l'ideale politico e sociale che gli stava a cuore a partire dalla forma dell'uomo naturale) che troviamo nella riflessione di Lacan. È la cultura che precede sempre se stessa[117].

Tuttavia, come sappiamo (§ 11) ben prima che in Lacan, Althusser aveva trovato questa tesi della società che precede sempre se stessa in Montesquieu.

[116] *Ibidem.*
[117] *Ibidem.*

28. La citazione tratta dalla monografia su Montesquieu che abbiamo letto nel § 11 rivela come Althusser, nell'attribuire a Montesquieu l'idea che la società precede sempre se stessa, volesse innanzitutto far vedere come l'autore de *Lo spirito delle leggi* rigettasse la problematica dell'origine della società. In questa conclusione non pretendo di discutere la pertinenza di questa ricostruzione del pensiero di Montesquieu, che altri hanno già difeso[118], bensì vorrei fare tre altre cose. Innanzitutto, chiarire il significato della tesi che Althusser attribuisce a Montesquieu attraverso quella frase, «la société se précède toujours elle-même». In secondo luogo, mostrare che tale tesi consente di pensare l'emergenza della società in un modo che non merita le critiche che abbiamo dovuto muovere alla concezione dello stesso fenomeno implicata dal materialismo aleatorio. Infine (§ 29), suggerire che quel modo, che chiameremo "montesquieuiano", di pensare l'emergenza della società è proprio quello che, negli anni Sessanta, Althusser usava anche per mettere a fuoco come il materialismo storico concepisce la realtà sociale.

I primi due obiettivi possono essere raggiunti esaminando la maniera in cui Fabio Raimondi ha discusso lo stesso problema. Innanzitutto, egli osserva giustamente come sia la tesi secondo cui la società precede se stessa, sia la tesi secondo cui la società è un incontro aleatorio convergono nel rifiutare la problematica dell'origine: la società non ha un'origine. I chiarimenti offerti nel secondo paragrafo ci consentono di dare un significato preciso a questa formula. In secondo luogo, Raimondi sostiene che nel pensiero di Montesquieu sarebbe implicita una posizione teleologica di sapore aristotelico: «La società che c'è sempre-già quando ci sono gli uomini è, per Montesquieu, una necessità, sviluppo naturale di cause naturali»; poiché «l'uomo è un animale *naturalmente* sociale», allora, «l'esistenza della società è necessaria [... e] gli uomini [...] mossi da qualche misterioso *telos*, non possono fare a meno di costruire società». All'opposto, per Althusser, ovviamente secondo la lettura di Raimondi, la società sarebbe «il frutto di un incontro e di una presa che avrebbero anche potuto non verificarsi. Per Althusser, c'è società non appena c'è relazione duratura tra esseri umani, ma che questa relazione ci sia non è necessario». L'esistenza della società «è contingente e solo quando gli uomini si incontrano e *si prendono* in un gruppo nasce una qualche forma di società». Per Raimondi, dunque, il problema che si imponeva ad Althusser consisteva nello spiegare come un tale incontro tra individui potesse durare: egli non avrebbe avuto davanti che due possibili spiegazioni, da un lato quella contrattualista (quegli individui che si sono incontrati *decidono* di «stare

[118] Cfr., ad esempio, C. Spector, *«Couper le maître en deux»? La lecture althussérienne de Montesquieu*, «La Pensée», 382 (2015), "Althusser, 25 ans après", pp. 85-97.

assieme»), dall'altro lato, quella, che Raimondi associa, con E. Terray, a Machiavelli, per cui tali individui sarebbero «costretti» a vivere assieme da «strutture coercitive impersonali», che eserciterebbero una certa «violenza»[119]. Discuterò questa ricostruzione attraverso una sequenza di osservazioni.

(i) Innanzitutto, l'opposizione costruita da Raimondi tra Montesquieu e Althusser vale al massimo per l'ultimo Althusser e non per Althusser in generale. Introdotta questa indispensabile precisazione, concedo senz'altro che l'Althusser materialista aleatorio, seguendo le immagini epicuree, si sia allontanato dal modello che aveva saputo estrarre da Montesquieu, ma il problema diventa allora se tale allontanamento sia stato o meno una buona mossa, perlomeno in ordine al riscatto del nucleo vivo del materialismo storico.

(ii) La tesi per cui sarebbe una coercizione violenta a far stare assieme gli individui incontratisi non vale neppure per l'Althusser del materialismo aleatorio. È una tesi di sapore anarchico[120] a cui Althusser non ha mai smesso di opporsi: neppure per pensare lo Stato, che pure è caratterizzato dall'uso o dalla minaccia dell'uso della forza, è sufficiente il riferimento alla coercizione. L'apparato coercitivo di Stato può funzionare solo in quanto sono innanzitutto all'opera gli apparati ideologici di Stato[121]. A maggior ragione, la convivenza in generale non può essere pensata come l'effetto dell'esercizio di una violenza su degli individui che di per sé sarebbero ancora immaginati come presociali: chi eserciterebbe e dunque padroneggerebbe questa forza? Quanto alla formula che vorrebbe trarsi d'impaccio unendo la coercizione all'impersonalità, si tratta solo di un gioco di prestigio: se la condizione che contribuisce a spiegare la durata dell'incontro è impersonale, in che senso può essere detta coercitiva? Forse perché si suppone che gli individui sarebbero naturalmente abitati da un misterioso *telos* che li spingerebbe a starsene ognuno per sé, autosufficienti e felici? (Per le catastrofi che riducono la "foresta" rousseauiana e contribuiscono a spiegare gli incontri non vale l'obiezione appena mossa, ma tali catastrofi non sono strutture coercitive, sono solo condizioni costringenti).

[119] F. Raimondi, *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*, Ombre Corte, Verona 2011, tutte le citazioni sono tratte dalle pp. 236-237.

[120] Cfr. Athusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, p. 46.

[121] Cfr. Athusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, *passim*.

Per chiarire la tesi appena rigettata, Raimondi rinvia a Machiavelli e alla ricostruzione che Terray ha offerto della lettura althusseriana dello stesso[122]. Senza entrare nei dettagli di questa ricostruzione, vorrei solo individuare il suo errore fondamentale: essa perde di vista la differenza tra la problematica machiavelliana e la problematica di Montesquieu. Per Machiavelli, la violenza non è ciò che lega insieme degli individui come quelli immaginati dai contrattualisti: la violenza non è l'ingrediente che Machiavelli introduce, al posto del contratto, all'interno dello stesso quadro teorico. Il quadro è del tutto diverso: il piano della realtà sociale è dato per scontato e si tratta al massimo di capire quale ruolo possano svolgere la violenza e l'astuzia in determinate situazioni storico-sociali. Invece, Montesquieu si pone la stessa questione di Hobbes, solo che la rigetta come male impostata. Potremmo dire: Montesquieu è consapevolmente ed esplicitamente l'anti-Hobbes, mentre Machiavelli si muove su un altro piano, si pone problemi diversi – e Althusser non si è stancato di ripeterlo[123].

(iii) È vero che l'impostazione del materialismo aleatorio, portando a ragionare in termini di individui che si incontrano, tende a promuovere l'idea che il problema sia quello delle condizioni ulteriori che fanno sì che certi incontri tra individui durino e divengano ciò che il senso comune chiama "società". Questo, tuttavia, non è affatto l'unico modo di impostare il problema, effettivamente althusseriano, della *durata*. Nel lungo manoscritto intitolato *Sur la réproduction*, la domanda sulla durata serve ad Althusser per reimpostare la domanda su che cosa sia una formazione sociale. Althusser non sta, insomma, ragionando così: "la società è uno stare assieme di individui, ma che cos'è che lo fa essere uno stare assieme cui capita di durare?", bensì piuttosto così: "la formazione sociale è essenzialmente caratterizzata dal fatto di durare, almeno un po', cioè è essenzialmente caratterizzata dal problema della sua riproduzione; qual è dunque la sua struttura, se ha questa caratteristica eminente?"[124].

(iv) Raimondi insiste giustamente sul fatto che la concettualità del materialismo aleatorio è capace di porre in evidenza la contingenza della società, ma è forse l'unica a saperlo fare? E a che prezzo lo fa?

[122] Cfr. E. Terray, *Une rencontre: Althusser et Machiavel*, in : S. Lazarus (éd.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Presses Universitaires de France, Paris 1993, pp. 137-160.

[123] Cfr. L. Althusser, *Machiavelli e noi*, trad. it. di M.T. Ricci, Manifestolibri, Roma 1999.

[124] Cfr. Athusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, pp. 150-166.

Come abbiamo già visto, sembra che per il materialismo aleatorio l'affermazione dell'esistenza contingente della società presupponga l'affermazione che gli individui avrebbero potuto non vivere assieme e socialmente. Ora, non solo questa robinsonata può essere evitata, ma può esserlo senza che si debba affermare l'esistenza necessaria della società. È sufficiente affermare che l'esistenza umana, che è un'esistenza sociale, avrebbe potuto non insorgere. Questa formula è equivalente a quest'altra: la formazione sociale è un'insorgenza aleatoria, ma è la stessa insorgenza della vita umana. Quelle parti della società che sono gli individui umani (e che non sono le uniche parti) sono emersi insieme a quel tutto che è la vita sociale in generale.

Di contro a quanto sembra suggerire Raimondi, la tesi secondo cui non c'è essere umano senza società non implica affatto la tesi che la società abbia un'esistenza necessaria – a meno che non si ritenga evidente che l'esistenza umana sia necessaria.

(v) D'altronde, la tesi secondo cui l'esistenza umana è un'esistenza sociale (cioè un'esistenza che si svolge sul piano della realtà sociale, non un'esistenza che non può che svolgersi all'interno di una data società o della società in cui l'individuo in questione nasce), ecco, quella tesi non presuppone la concepibilità di una molteplicità di individui isolati che, però, tendono spontaneamente a riunirsi. Detto altrimenti, la naturalità della società per gli esseri umani non significa necessariamente che tale società sia il fine della loro natura. Raimondi attribuisce questa tesi a Montesquieu, mentre Althusser la separa da lui[125], ma a noi ora interessa capire che cosa può significare negarla. In che senso, per Althusser, Montesquieu può non essere un teorico dell'origine *naturale* della società? La risposta l'abbiamo già anticipata (§ 11): Montesquieu, almeno per Althusser, non è un teorico dell'*origine* (naturale o artificiale) della società! I legami naturali tra gli individui non sono i legami pre-sociali che farebbero da origine ai legami sociali: sono i legami sociali stessi. Nel dirli naturali, Montesquieu starebbe dicendo che non sono frutto dell'artificio di individui per sé autosufficienti. Non starebbe dicendo che sono legami necessari: sono tanto poco necessari quanto la stessa esistenza umana in generale. Se però accade che vi siano esseri umani, allora accade anche che vi siano i legami entro cui soltanto questi possono esistere.

[125] Althusser, *Montesquieu, la politica e la storia*, p. 87.

Della tesi secondo cui la società precede sempre se stessa, Raimondi offre dunque una lettura che è quasi agli antipodi di quella difesa qui. Per lui si tratta di una tesi indistricabile da assunti teleologici e tale da rendere la realtà sociale in generale necessaria. Ho cercato di mostrare in che senso non credo vera né l'una, né l'altra cosa, ma vorrei ancora chiedere che cosa c'è alla base di una tale divergenza di letture. Ebbene, ritengo che ci sia una tesi di metafisica. Raimondi si chiede se, dietro la tesi secondo cui la società si precede, non «rispunt[i] l'aristotelismo della precedenza dell'atto [...] sulla potenza, una delle tante facce dell'idealismo»[126]. Il prosieguo del discorso fa pensare che per lui la risposta sia affermativa. Ma il problema qui non è dato dalla risposta, ma dall'impostazione della domanda. Il principio aristotelico della precedenza dell'atto sulla potenza, ben lungi dall'essere un principio idealista, è alla base di ogni realismo, materialismo o filosofia positiva[127]. La tesi della precedenza dell'atto sulla potenza non va confusa con l'ulteriore tesi aristotelica della precedenza della forma sull'incontro (cioè, della forma sul sinolo concreto): la precedenza dell'atto è la precedenza del fatto compiuto o del dato. Quando Althusser afferma che il materialismo ragiona a partire dal fatto compiuto[128] e non costruisce una metafisica delle possibilità sta, in ultima analisi, collocando il materialismo dal lato di Aristotele, contro le varie forme di idealismo (forme accomunate dall'idea che il primo significato dell'essere sia il concepibile e dunque il possibile). Porsi nella prospettiva della potenza significa porsi in una posizione ideale e dunque poi speculare su che cosa potrebbe o non potrebbe accadere – eventualmente per dire che potrebbe accadere qualunque cosa. Invece, porsi nella prospettiva dell'atto significa porsi *in medias res*, in un gioco che è già cominciato e di cui si tratterà di capire che cosa lo ha reso possibile e come può evolvere.

Ora, la tesi della società che precederebbe sempre se stessa è certamente una tesi che presuppone la precedenza dell'atto sulla potenza: afferma che la società fa parte di ciò che troviamo già in atto, già reale, sia quando cominciamo a indagare, sia quando cominciamo a deliberare su come agire. È già reale e sta già determinando sia lo spazio concettuale delle nostre ricerche, sia quello della valutazione delle opzioni pratiche.

[126] Raimondi, *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*, p. 235.

[127] Un'articolata discussione di questo principio, in relazione a una delle tradizioni che lo hanno custodito, cioè la tradizione scolastica e neoscolastica è offerta da P. Pagani, *Sentieri riaperti: riprendendo il cammino della "neoscolastica" milanese*, Jaca Book, Milano 1990.

[128] Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, p. 40.

29. Come abbiamo visto, il materialismo aleatorio, con le sue categorie e le impostazioni teoriche che promuove, vorrebbe rendere pensabile il profondo intreccio tra realtà storico-sociale e contingenza, che è presupposto dalle indagini e dalla prassi politica che si ispirano al nucleo vivo del marxismo. Nel perseguire tale mira, però, si trova a legittimare delle astrazioni che finiscono per renderla irraggiungibile.

La più evidente di tali astrazioni è quella connessa all'uso dello pseudo-concetto di "fluttuazione nel vuoto" per designare la condizione dei componenti di un incontro prima che il loro incontro si verificasse, cioè per significare il fatto che la forma presa da tale incontro non ha governato il suo aver luogo. Rendere pensabile l'aver luogo di un fatto o di un congiuntura come un'insorgenza che, almeno in parte, era comunque inaspettata e che di certo non era il risultato di un destino, tutto questo è molto importante per la scienza della storia (e anche per una politica socialista), ma non è affatto ottenuto impiegando la nozione di fluttuazione nel vuoto, nozione che si mette di traverso e ostacola lo studio della molteplicità delle condizioni e delle tendenze contraddittorie all'interno di cui quella congiuntura si è profilata e ha avuto luogo.

L'astrazione del fluttuare nel vuoto, comunque, ne ha un'altra alle spalle ancor più profonda, che può essere intesa come l'esito di questa sequenza: (a) dal concetto di situazione o momento storici a quello di incontro; (b) dal concetto di incontro a quello di elementi che nell'incontro si incontrano; (c) dal concetto di elementi dell'incontro all'idea che tali elementi siano qualitativamente identici, come appunto lo sono gli atomi epicurei; (d) dall'idea di elementi qualitativamente identici alla supposizione tacita che tali elementi siano gli individui. Persino quando Althusser riformula con il vocabolario del materialismo aleatorio il processo dell'accumulazione originaria del capitale induce a pensare di stare ragionando in termini di individui: gli individui che possiedono solo la loro forza lavoro vengono a incontrare quelli che sono proprietari di denaro ecc. In realtà, in questa stessa riformulazione, ciò che conta sono le caratteristiche che vengono di fatto a qualificare e a distinguere questi gruppi di individui e queste caratteristiche provengono da vicende che non hanno gli esseri umani come unici protagonisti. Tuttavia, l'astrazione connessa al parlare di individui non è efficacemente decostruita in quella riformulazione.

L'ipoteca individualista che grava sulla concettualità del materialismo aleatorio viene in piena luce nelle pagine che dovrebbero mostrare all'opera, anche nel pensiero di Hobbes, la corrente sotterranea di quel materialismo. Qui l'assunto individualista è massimamente evidente perché non produce

solo una cattiva impostazione dell'analisi dell'emergenza di una nuova congiuntura storica o di un nuovo fenomeno sociale; non produce cioè solo un cattivo studio dell'emergenza e delle trasformazioni delle realtà storico-sociali, ma si esprime anche in una concezione aberrante dell'insorgenza del piano di realtà storico-sociale in generale, cioè dell'insorgenza della formazione sociale come tale.

Ovviamente, il problema non è dato dalla tesi secondo cui la stessa formazione sociale è frutto di un'insorgenza aleatoria, ossia non è una struttura originaria della realtà, né l'esito di un processo naturale di generazione. Il problema è dato dal modo in cui tale insorgenza è pensata. Supponendo che, prima della società, vi fossero già, allo stato disperso, le sue parti, intese o come individui già capaci delle prestazioni che in realtà presuppongono la società o addirittura come pratiche sociali-ma-non-ancora sociali, questa impostazione dell'analisi dell'insorgenza finisce per ricadere nella problematica dell'origine: la forma della cui insorgenza si tratterebbe di render conto è proiettata surrettiziamente sulle parti che, per ipotesi, dovrebbero essere isolabili dal tutto che andranno a comporre.

Come uscire da questa aporia? Riconoscendo che, effettivamente, le parti della società non sono isolabili dalla forma che avranno nel tutto: l'insorgenza del tutto è anche insorgenza delle sue parti, sebbene queste non siano dei momenti solo apparentemente distinguibili. Naturalmente, prima di questa insorgenza complessa, non è che non vi fosse nulla, né che vi fosse solo la materia della società, intesa come una pura potenza: vi era una molteplicità di condizioni che possono essere studiate. Lo studio di queste condizioni, però, non rivelerà, al di sotto dell'apparente insorgenza, una generazione governata dalla forma della società: l'insorgenza è reale. Insomma, se è vero che ci sono molti fattori che contribuiscono all'insorgenza della società, è vero anche che questa *non ha un'origine*. Da qui l'efficacia del modello teorico che Althusser ha estratto da Montesquieu e poi ha cercato di ritrovare in Rousseau o in Lacan. E che teneva sullo sfondo nella sua lettura de *Il capitale*.

La premessa di questo modello è che « la società precede sempre se stessa». Questa formula non significa che la società è sempre esistita, né tantomeno che esisterà per sempre (la vita sociale, come la vita umana che in essa si articola, avrebbe potuto non ver luogo e potrebbe essere distrutta, ad esempio a causa di una catastrofe ambientale o di una guerra planetaria). Questa formula permette invece di uscire dalla problematica dell'origine della società. Ma lo fa a un prezzo: mettere da parte la questione, in sé legittima, di quali siano le condizioni all'interno di cui si è prodotta l'insorgenza della società. In

compenso, però, fa spazio, e anzi lascia tutto lo spazio, alle due vere questioni che governano la scienza materialistica della storia:

(i) se è vero che la formazione sociale è una certa combinazione e articolazione di fattori, istanze e pratiche eterogenei, quali sono le caratteristiche, cioè la forma o struttura, di questa combinazione o articolazione?

Riprendendo una locuzione che Althusser introduce nel primo dei suoi contributi a *Lire le Capital*, si tratta di capire la forma della combinazione di fattori che produce l'«effetto di società»[129]. Con questa locuzione, l'idea che Althusser vuole suggerire non è che la società risulti dall'incontro di elementi che, in quanto tali, non sarebbero sociali, per esempio gli individui immaginati da Hobbes e dagli altri contrattualisti. Egli vuole piuttosto definire le condizioni alle quali una società è una società e le sue parti sono, conseguentemente, parti di una società. Non si tratta di pensare la società come effetto *di una causa*, bensì di pensarla nella sua *effettualità*, cioè nel suo precedere sempre se stessa, e di interrogare le sue condizioni di intellegibilità (condizioni la cui interrogazione, ovviamente, non presuppone che la società non sia una realtà storica, ma una struttura trascendentale della realtà).

(ii) Come accade a una formazione sociale di trasformarsi nel tempo? E che ruolo ha in queste trasformazioni il conflitto tra i gruppi sociali, ossia ciò che il marxismo pensa attraverso il concetto di *lotta di classe*?

L'autore del *Leviatano* non aiuta la scienza della storia a pensare la struttura dell'*effetto di società*, ma aiuta forse a pensare l'intreccio tra la formazione sociale e la conflittualità? È a questo problema che sarà dedicata l'ultima parte della presente ricerca sul confronto di Althusser con Hobbes.

[129] Althusser, *Dal* Capitale *alla filosofia di Marx*, p. 60.