

LA CONTINGENZA DELL'INIZIO.
SCRITTI SUL MATERIALISMO DI ROUSSEAU
DI LOUIS ALTHUSSER¹

EDOARDO SPADARO

La traduzione e la curatela di Stefano Pippa degli appunti e delle trascrizioni dei corsi su Rousseau copre un arco temporale di circa 15 anni, segnati da tre importanti cicli di lezioni tenuti da Louis Althusser all'École Normale di Parigi: dal 1956, con un corso intitolato «I problemi della filosofia della storia», al 1965-66 («Rousseau e i suoi predecessori» il titolo del corso) per giungere al 1972, anno in cui Althusser decide di approfondire con un minuzioso studio sui testi il *Discorso sull'origine della disuguaglianza*. Come scrive Stefano Pippa nell'introduzione alla curatela dell'opera *La contingenza dell'inizio*, edita per i tipi di Mimesis della collana Althusseriana, grazie a questi testi «veniamo a conoscenza di un aspetto del pensiero althusseriano [...] che anche nella seconda ricezione del pensiero di Althusser [...] non è stato ancora esplorato in maniera compiuta».

Questa raccolta ci restituisce un universo, pressoché sconosciuto ai lettori italiani, di appunti e bozze delle lezioni e delle trascrizioni delle lezioni stesse, di cui una parte costituirà il fulcro del saggio pubblicato sui *Cahiers pour l'analyse*, dal titolo «Sul contratto sociale», e pubblicato in Italia, sempre per Mimesis, col titolo *L'impensato di Jean Jacques Rousseau*², una sintesi degli sforzi teorici e di esegesi delle opere di Rousseau, che cela dietro di sé una profondità ancora poco illuminata dalle luci della critica.

Scopriamo tra queste pagine un Althusser appassionato lettore, prima ancora che teorico della lettura sintomale, attento ai vuoti, agli spostamenti che il discorso di Rousseau subisce, spinto innanzitutto dal piacere stesso della ricerca, dalla volontà di seguire fino alle sue estreme conseguenze lo spirito di sistema dietro ad espressioni che appaiono, ad una prima lettura, semplici metafore, alle necessità a cui la struttura del pensiero (e nel caso di Rousseau, una contro-struttura, contrapposta ai teorici del diritto naturale) è costretta a conformarsi, producendo e riproducendo in se stessa queste necessità strutturali, e le cui fondamenta è costretta ad interrare e nascondere. In queste pagine, ritroviamo in Louis Althusser il *caïman de philosophie sui generis* di cui i suoi allievi ci hanno dato testimonianza: anti-nozionistico, attento interprete dei classici della filosofia francese, esegeta e autore che non sfugge ai confronti con il linguaggio comune e di cui la traduzione di Stefano Pippa ci restituisce lo spirito e l'acume, persino nei giochi di parole, nelle intuizioni e nelle analogie iperboliche, a tratti poetiche, con cui Althusser

1 tr. it. a cura di S. Pippa, Milano, Mimesis, 2018.

2 L. Althusser, *L'impensato di J.-J. Rousseau*, a cura di V. Morfino, Milano, Mimesis, 2013.

rende più agevole ai suoi studenti la comprensione di testi dai quali li dividono secoli e nel corso dei quali si sono accatastate esegesi vetuste, formali, che rischiano di rendere un'opera come il secondo *Discorso* lettera morta.

Solo per fare un esempio, durante il corso «Rousseau et ses predecesseurs. La philosophie politique au XVIII siècle» tenuto all'École Normale Supérieure nel biennio 1965-66 e pubblicato in *Politique et histoire de Machiavel à Marx*³, di cui è possibile leggere la traduzione in questa raccolta (pp. 44-97), Althusser paragona il concetto di *pietà* di Rousseau nello stato di pura natura ad una *pierre d'attente*, ovvero «pietra angolare» a partire dalla quale la legge naturale potrà svilupparsi; l'italiano però non rende l'idea di attesa intrinseca all'originale francese, che Althusser utilizza come un perno dell'impianto discorsivo della sua lezione e che, seppur per analogia, con l'ausilio di un'immagine evocativa spinge l'uditorio a fissare un concetto chiave della filosofia di Rousseau. Come nota il curatore,

l'italiano non esprime, come il francese, l'idea dell'attesa sulla quale Althusser gioca. La *pierre d'attente*, come la pietra angolare in italiano, è un elemento strutturale sul quale un'altra costruzione si «aggancerà», ed è dunque lì, *in attesa* di ulteriori sviluppi architettonici, ma senza funzione nel presente, appunto come la «pietà» in Rousseau⁴.

Anche questo è lo spirito, seppur all'apparenza meno importante, della lezione althusseriana, ovvero la capacità, grazie a giochi linguistici apparentemente semplici, poveri – se non correati dalla pervasiva profondità dell'analisi che li accompagna – di rendere in un'immagine univoca la *fatica del concetto*, intravederla soltanto, per farla propria a piene mani solo in un secondo momento; la traduzione di Stefano Pippa rende quasi naturale quest'assimilazione, questo incontro tra il lettore italiano di oggi e la voce di Althusser, riportandoci tra i banchi dell'École Normale.

In questa sede vorrei esporre brevemente alcuni punti che credo possano risultare interessanti per la comprensione non soltanto dell'analisi che Althusser fa di Rousseau, ma anche di alcuni punti riguardanti la dibattuta teoria delle contingenze necessarie, correlate all'idea di una necessità affatto precaria e contingente, il *matérialisme de la rencontre*, progetto incompiuto scritto negli anni ottanta, ma pubblicato solo negli anni '90⁵, dopo la scomparsa di Althusser. Per fare questo, ci confronteremo con un noto articolo di Vargas, *Lecture de Rousseau*, apparso nel numero 382 della rivista «La Pensée», interamente dedicato alla figura di Althusser⁶.

Althusser, interessato in particolare al secondo *Discorso*, ne analizza i concetti utilizzando categorie hegeliane. La nascita del diritto, della società, dei costumi e del linguaggio in Rousseau vengono chiamate in causa per aiutarci a capire il presente. Queste analisi in chiave hegeliana non possono prescindere, in Francia, dalla lezione di Sartre. Sartre è di certo un punto di riferimento, seppur conflittuale, di Althusser, in quanto punto di snodo imprescindibile per la ricezione di Hegel, della fenomenologia e di Hei-

3 L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure 1955-1972*, a cura di F. Matheron, Parigi, Seuil, 2006, pp. 255-366.

4 Ivi, p. 55, nota 17.

5 In L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, e in *Portrait du philosophe matérialiste, Écrits philosophiques et politiques*, t. I, édition de F. Matheron, Paris, Stock/IMEC.

6 Y. Vargas, *Lecture de Rousseau*, «La Pensée» 382 (2015), pp. 99-112..

degger in Francia. Gli attacchi contro l'interpretazione esistenzialista di Hegel – tanto nelle accademie tedesche che francesi – che Althusser condusse, in linea con il pensiero lukácsiano de *La distruzione della ragione o Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, sono ben noti (si vedano, in particolare, gli articoli su Hegel raccolti nel primo volume degli *Écrits philosophiques et politiques*⁷, nonché la tesi di laurea di Althusser, pubblicata a cura di Cristian Lo Iacono nella collana althusseriana⁸). Lo schema dei momenti della dialettica della nascita e dell'evoluzione della società e del diritto in Rousseau è descritta e scandita in termini esplicitamente hegeliani fin dalle lezioni del '56. L'influsso di Sartre, spesso riscontrato da diversi critici e rilevato anche da Vargas⁹ nel suo articolo, non ci sembra in sé rilevante, in quanto non rende evidente in Althusser una forma di esistenzialismo mal celato, ma al contrario una coscienza critica della problematica, del campo di battaglia ideologico che coinvolge Hegel, Marx, la fenomenologia e la ricezione di queste tradizioni in Heidegger, Hyppolite e Sartre, campo di battaglia dove sono in discussione visioni politiche radicalmente differenti.

Nelle note d'uditore del primo corso tenuto tra il '55 e il '56 raccolte da François Matheron troviamo immediatamente il termine *bei sich*, «presso di sé», nella descrizione dell'uomo nello stato di pura natura: il rapporto tra Uomo e Natura è *immediato, irriflessivo, semplice*, «senza ostacolo» (p. 29), ovvero senza distanza, senza opposizione: «Rousseau si oppone a tutta una tradizione di pensiero che presenta l'uomo nella natura come in un ambiente ostile» (p. 29).

L'uomo, nello stato di pura natura conosce soltanto bisogni immediati, ovvero privi di qualsiasi mediazione. Quando ha fame, la natura è lì a porgergli del cibo, quando ha bisogno di riprodursi, ecco che l'occasione e l'incontro con un rappresentante della sua specie del sesso opposto gli si presenta senza alcuna mediazione, né attesa, né proiezione. L'atto sessuale consuma se stesso e non produce nulla al livello dello spirito: «Tutto si risolve ad un livello pre-riﬂessivo: 'l'uomo che medita è un animale degenerato'» (p. 30). Come annota l'uditore, questo rapporto è un cerchio, un circolo senza contraddizione tra l'Uomo e la Natura, rapporto nel quale l'uomo non dà nulla e riceve soltanto, rapporto che prefigura specularmente, in negativo, il rapporto tra individuo e collettività nel *Contratto sociale* (p. 30).

Nello stato di pura natura, i rapporti tra gli uomini sono inesistenti, sono dei non-rapporti, condizione logica fondamentale nell'impianto discorsivo e teorico di Rousseau, che determina il rapporto dell'Uomo con i suoi simili e con la Natura nello stato di pura natura, non-rapporto che precede qualsiasi forma di associazione tra gli uomini: «Rapporto dell'uomo con la natura = condizione del non-rapporto dell'uomo con l'uomo» (p. 31); in Rousseau, il non-rapporto, il niente di società, è per Althusser un concetto operativo, non del tutto esplicitato, necessario per rompere gli schemi e uscire dal circolo dei teorici del Diritto Naturale, che proiettavano semplicemente bisogni, contraddizioni, gerarchie e valori della società loro contemporanea nel mitico e dorato Stato di Natura. La descrizione dei rapporti tra uomini come accidentali e discontinui, rende ad esempio assurda la teoria dello stato di guerra permanente in Hobbes. Gli uomini non si incontrano e se si incontrano si lasciano in pace, poiché gli uomini non sono malvagi (non ancora), in quanto il concetto stesso di malvagità presuppone l'esistenza della società o

7 L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, Paris, Le livre de poche, 1999.

8 L. Althusser, *Du contenu dans la pensée de Hegel*, in *Écrits philosophiques et politiques* cit., tr. it. a cura di C. Lo Iacono, *Il contenuto in Hegel*, Milano, Mimesis, 2015.

9 Y. Vargas, *Lecture de Rousseau* cit., p. 110.

di una seppur minima forma di associazione tra gli uomini; proprio dei rapporti sociali costanti sono il presupposto logico e materiale allo stato di guerra e lo stato di guerra permanente non è possibile né pensabile nell'*età d'oro* dello stato di pura natura. L'uomo non è neppure buono, l'uomo semplicemente è, essere pre-riflessivo, in sé, senza alcuna distanza tra Sé e Natura. C'è in esso però il germe della futura socievolezza, ovvero la *pietà*, facoltà che condivide con gli animali e che di per sé non lo distingue da essi. Questo essere, che chiamiamo uomo solo per evitare fraintendimenti, ma che non ha ancora pressoché nulla di ciò che i teorici del diritto utilizzeranno come assioma delle proprie teorie (concetto di *natura umana*) vive perfettamente in accordo con se stesso nello stato di pura natura; questo rapporto potrebbe durare all'infinito, senza alcuna *rupture*: «L'accordo uomo-natura sarebbe durato indefinitamente, se non si fosse verificato un insieme di 'casi fortuiti' [*hasards*]» (p. 32).

Nello stato sociale l'uomo invece vive fuori da se stesso e perché sorga la società civile è necessario che si producano il «fatto della proprietà» e «l'idea della proprietà» (p. 32). Il fatto della proprietà e l'idea di essa sono risultati necessari prodotti da una serie di casi fortuiti divisi nei tre momenti di passaggio di questa storia concettuale dell'umanità descritta da Rousseau nel secondo *Discorso*, ovvero: dallo stato di pura natura alla giovinezza del mondo; dalla giovinezza del mondo allo stato di guerra; dallo stato di guerra alla società politica.

Nel primo momento, questo caso è rappresentato da diversi fattori: l'«altezza degli alberi», ovvero la rappresentazione metaforica di una natura, che come Althusser definisce nei corsi del '65 e del '72, non è più *Handgreiflichkeit* (altro concetto hegeliano), ovvero non più letteralmente «a portata di mano»; la concorrenza degli altri uomini, in uno spazio non più sovra-abbondante di frutti; l'estensione del genere umano, che quindi eccede per i propri bisogni e necessità i prodotti spontanei della Natura; l'apparizione dell'inverno, quindi fine di quell'«eterna primavera» da giardino dell'eden, e l'apparire delle stagioni, che fa sì che la Natura sia adesso *matrigna* del genere umano, povera di doni: «Il rapporto uomo/natura è radicalmente modificato: non-adequazione e contraddizione. Questa contraddizione è sempre una contraddizione naturale, prodotta da un processo naturale» (p. 33).

Questo prodotto è un prodotto naturale, un prodotto dovuto al caso, senza alcun fine specifico insito o consustanziale alla Natura stessa. La Natura non conosce *telos* trascendenti. La natura, come in Hegel, è esterna a se stessa, non conosce il fine del proprio processo, si riproduce indefinitamente al livello dell'immanenza, e l'unica trascendenza, per così dire, che conosce è a livello dell'organico (cosa che esclude i processi inorganici che accidentalmente creano la vita), ovvero il proiettarsi oltre la finitudine del singolo individuo, nell'eternità (o la possibilità di questa eternità) della specie che riproduce se stessa tramite gli individui che la compongono. La Natura quindi perde nel discorso di Rousseau, in questo momento, il suo statuto ideale di grado zero; conosce una dialettica materiale, che testimonia del doppio significato, ideale e materiale appunto, del concetto di Natura in Rousseau.

L'uomo non è più calato in un rapporto immediato con la Natura. Vi è adesso scissione tra Uomo e Natura, scissione che obbliga l'uomo a *conquistare* la propria vita alla Natura, per necessità. Il rapporto dell'Uomo con la Natura conosce quindi adesso la distanza, una distanza che è caduta, perdita dell'identità immediata, *bei-sich*, che sussisteva nello stato di pura natura e che conosce quindi una serie di mediazioni.

«Il corpo cessa di essere l'unità immediata uomo-natura» (p. 33), nel corpo stesso dell'uomo è la prima mediazione tra uomo e natura, in quanto il suo corpo è adesso estra-

neo alla Natura, non più *inclusiva*, *Handgreiflichkeit*, e gli oggetti naturali stessi cambiano di senso: sono adesso degli strumenti, delle armi: «La necessità, così strappata dall'uomo alla sua immediatezza, diventa per l'uomo mezzo per dominare la natura» (p. 33).

È in questo momento che nascono la ragione e la riflessione, prodotte quasi *senza pensarci* da certe comparazioni necessarie prodotte a loro volta dal «bisogno e dalla non-immediatezza della sua soddisfazione» (p. 33). Sono i termini medi ad importare adesso, ed è grazie a questa distanza riflessiva che l'uomo diventa cosciente di sé, osservatore di se stesso nel moto di orgoglio prodotto dal dominio sulla natura. In questo momento, nel passaggio dallo stato di pura natura al momento definito «La Giovinezza del Mondo», vi sono i prodromi di una società, il nucleo dello stato sociale, ma il rapporto Uomo-Natura è ancora favorevole all'uomo, la Natura è ancora abbastanza generosa da permettere ai deboli e ai forti di costruirsi la propria capanna, riparandosi quindi dalle intemperie nelle stagioni più fredde. Ciò che è importante notare (cosa che Althusser sottolinea) è, ad esempio, che solo a questo punto è possibile definire un *topos*, un punto fisso nello spazio vuoto cartesiano della storia concettuale del genere umano descritta da Rousseau: «*Nascita delle famiglie*: il sorgere delle capanne provoca una ristrutturazione dello spazio mitico: gli uomini hanno ora un punto fisso nello spazio» (p. 35), sviluppo a cui si correlano poi nuovi punti, meno materiali, ma certo non inferiori per importanza, come la nascita del linguaggio, delle nazioni, dei valori, dei legami e dei sentimenti reciproci, come se tutto si strutturasse intorno ad un punto reale, concreto, materiale, le cui ipotesi sono le sovrastrutture immateriali, i concetti, le opinioni e le affezioni condivise dagli uomini riuniti e che gravitano intorno a questo nuovo baricentro spazio-temporale. Questa interdipendenza non è ancora *necessità*; il commercio tra gli uomini è ancora slegato da «una necessità economica implacabile della quale non possono disfarsi» (p. 35). Questo stato di giovinezza del mondo è anche in potenza eterno, solo un «caso funesto esterno» potrebbe rompere questi equilibri.

Questo caso funesto è rappresentato da due scoperte epocali, ovvero la nascita della metallurgia e dell'agricoltura, scoperte grazie alle quali l'universo dell'uomo cambia di senso: adesso gli uomini sono presi in un modello di produzione che sorpassa le loro capacità come singoli; l'universalità astratta del lavoro non è più praticabile, in quanto il lavoro si specializza nelle diverse arti necessarie alla «produzione della vita umana» (p. 36); vi è adesso una causalità reciproca tra le arti e i bisogni che queste arti alimentano e in parte creano *ex-novo*.

Questo momento nella dialettica della storia del mondo è stabile solo finché c'è spazio sufficiente, finché la terra da sottrarre alla Natura rimane in *surplus*. Quando però non sarà più possibile stabilire un nuovo possedimento strappandolo alla foresta, allo spazio in cui, come nella notte delle vacche nere, non vi è alcuna distinzione, nessun *per-sé*, in quel momento l'epoca felice della giovinezza del mondo ha termine, ed ha inizio lo Stato di Guerra, a cui l'umanità, per far fronte all'anarchia, potrà rispondere solo con un patto, un patto che come sappiamo è nella sua essenza stessa nient'altro che un patto che l'umanità negozia con se stessa, che la società stipula con se stessa e che l'uomo riconosce come volontà propria.

In quest'ultima parte del corso del '55-'56 Althusser definisce quei concetti operativi nella teoria di Rousseau, che Rousseau stesso non esplicita. Uno in particolare, forse il più importante che Althusser riconosce e categorizza, è il concetto di foresta; la foresta è un concetto operativo così come è operativo il concetto di infinito (l'infinito hegeliano, quello *buono*, l'eterna presenza, non cosciente di se stessa, per l'uomo nello stato di pura natura); esso sta lì ad indicarci un limite, l'Altro *infranchissable*, non quantificabile, spa-

zio vuoto che delimita il suo opposto, il pieno, il conosciuto, il quantificabile. Althusser ci dice: la foresta è un concetto negativo, ovvero essa è ciò che non-è il mondo dell'uomo ormai emancipato dalla Natura stessa, costretto ad emanciparsi dalla Natura diventata matrigna, per una serie di casi funesti. Il giorno in cui potremo contare tutti gli alberi della foresta e ogni loro foglia, la foresta sarà scomparsa, non esisterà più, la sua esistenza svanirà nel suo opposto. Ed il concetto di *foresta* verrà sostituito forse da quello di *via lattea*.

A questo proposito sorprendono quindi, vista l'analisi fatta da Althusser nel corso del '55, le riserve che Yves Vargas ha sollevato rispetto al Rousseau di Althusser, un Rousseau *alterato*, *snaturato* (o *denaturato*, come direbbe Rousseau stesso) al fine di essere catalogato tra i filosofi che Althusser definirà appartenenti alla corrente sotterranea del *materialismo dell'incontro*. La mia analisi si è voluta concentrare proprio sul primo corso su Rousseau, che data 1955, proprio per evidenziare un aspetto problematico delle posizioni di Vargas, secondo le quali Althusser snatura Rousseau, le sue posizioni e l'interpretazione classica di Rousseau, per meglio adattare al progetto del *materialismo dell'incontro*¹⁰.

Procediamo quindi ad un confronto dei testi, dei modi in cui vengono utilizzati i concetti nell'indagine epistemologica delle opere di Rousseau. In particolare, confronteremo i diversi casi in cui i concetti di *vuoto* e *nulla* appaiono nelle analisi che Althusser fa nel corso del '72, in modo da mettere alla prova la tesi di Vargas, e appurare quindi se il movimento di pensiero in Althusser effettivamente procede, nel corso di 15 anni, tra il '55 e il '72, ad una *denaturazione* dei concetti di Rousseau a favore di una lettura riduzionistica che predilige la logica rispetto alle cause materiali.

È necessario innanzitutto citare gli obbiettivi e gli intenti che Althusser si pone durante il corso del 1972. Secondo Althusser l'originalità di Rousseau non sta in una semplice variazione sul tema rispetto ai teorici del diritto naturale, per quel che riguarda le teorie contrattualistiche o il concetto di «stato di natura»; la differenza è assai più profonda e sta proprio nella *problematica* e nell'*oggetto* delle teorie di Rousseau (p. 108):

esiste un aspetto di Rousseau, che, come quelli di Machiavelli [...] sono rimasti quasi lettera morta. In altri termini in Rousseau si trovano dei termini, forse dei concetti, dei ragionamenti, che non sono stati rilevati dalla filosofia nella sua storia, cioè quando essa ha fatto i conti con la propria storia, o quando ha regolato i conti con la propria storia (p. 105).

In Rousseau è esplicitamente in questione il concetto di *origine*, in contrapposizione ai filosofi della sua epoca; il concetto di origine è qualcosa di totalmente diverso, soprattutto per l'utilizzo che la filosofia ne fa rispetto al concetto di *inizio*, *cominciamento*. Il concetto di origine è già una giustificazione dell'esistenza e dell'esistente sulla base di una presupposta essenza da cui emanerebbe una determinata struttura. L'essenza del diritto naturale quindi necessita di una correlazione diretta con l'essenza dell'uomo nello stato di natura, stato originario, da cui tutto ha appunto origine e in cui tutto è già presente, ancora in potenza, in uno stato larvale, *in fieri*. L'origine quindi non è *l'inizio*, non è il cominciamento di una determinata dialettica della storia in un elemento già dato, sempre uguale a se stesso o a sua volta in divenire; l'origine è il *per noi* nel *per sé* di questo inizio: «Che cos'è l'origine? È la manifestazione dei titoli di diritto nell'evidenza della natura» (p. 104); questo è inoltre secondo Althusser, la forma del pensiero filosofico per eccellenza, la ricerca dell'inizio come *essenza* dell'inizio stesso e di tutti i successivi

10 *Ibidem*.

momenti a cui questo inizio giunge in successione, ritrovando nel proprio fine ancora una volta la sua essenza.

Possiamo confrontare questo passo, redatto per il corso del '72, e un breve passo del '55 in cui Althusser parla della concezione della storia in Rousseau, radicalmente diversa rispetto a quella dei filosofi contemporanei, ai *philosophes* e alla filosofia della storia dell'*Aufklärung*; ciò che viene criticato è in particolare l'idea della ragione come motore della storia, di quelle filosofie, teorie giuridiche e sociali, che mettono «all'inizio della storia, come suo motore e suo principio, una ragione che di fatto non ne è che il prodotto» (p. 27). Qui è in gioco proprio il concetto di natura umana, per come è stato implicitamente tramandato nelle teorie del diritto naturale ed, in parte, nella filosofia in toto, un concetto *naïf*, che ha come presupposto quello di origine, di essenza, e dello statuto ontologico (e logico) dell'essenza stessa della natura umana. Questa natura umana semplicemente non esiste, forse non è mai esistita; all'origine del progresso della ragione, lascia intendere Althusser, vi è già un *vuoto di ragione*, un *niente-di-ragione*.

Questo niente-di-ragione, che corrisponde ad un niente-di-società, è inoltre la cifra stessa della *perfettibilità*. Il concetto stesso di perfettibilità in Rousseau non è un concetto positivo, in quanto non vi è nulla che lo caratterizzi; ciò che lo caratterizza è appunto l'assenza di qualsivoglia determinazione: «L'uomo è un animale, è anche al di sotto dell'animalità, e però [è] organizzato più vantaggiosamente: ha delle mani, ecc., ma niente istinto specifico → se li appropria tutti» (p. 29), come leggiamo negli appunti delle lezioni del '55. La perfettibilità è in effetti un vuoto, una mancanza: l'universalità dell'uomo dipende in ampia parte dalla mancanza di qualunque determinazione, un *niente-di*, che, ritorno a dire, come la notte delle vacche nere, è la soggettività *nuda* (concetto di *nudità* che prendo in prestito dal Burroughs di *The Naked Lunch*), che può assumere qualsiasi forma, proprio perché non ne ha alcuna.

È a questo proposito che ci sorprendono quindi le critiche di Vargas nel suo articolo sul Rousseau di Althusser nelle lezioni del '72, secondo il quale Althusser riduce il concetto di perfettibilità ad un vuoto logico, ed è poi costretto a servirsi di un concetto di sartriana memoria come il *niente-di-società* per non cadere in contraddizione: «le néant de société occupe le trou laissé par la perfectibilité annulée»¹¹. Ciò che ci stupisce è in particolare la definizione che viene data della perfettibilità: la perfettibilità secondo Rousseau è effettivamente *nulle* nello stato di pura natura, nel senso di inattiva, non nel senso di inesistente e la definizione stessa della perfettibilità è una definizione negativa, che definisce la perfettibilità stessa per ciò che essa non è. La perfettibilità è l'assenza di un istinto specifico, quindi la capacità di modificare il proprio comportamento e non comporta nessun istinto specifico, ciò che fa dell'uomo un animale onnivoro. La perfettibilità non ha un vero e proprio contenuto, perché li comprende tutti: essa è tutti gli istinti animali e nessuno di essi. L'uomo incontra un ostacolo, un impedimento ai propri bisogni, alla propria volontà, alle proprie passioni, e si ingegna per superarlo e *si perfeziona*: «Non è tanto l'intelletto l'elemento discriminante tra gli animali e l'uomo, quanto la sua qualità di agente libero»¹².

Questa facoltà non è *positiva*, non è *il naso di Cleopatra*, una determinazione specifica, materiale, presente: essa può semplicemente non darsi nell'uomo, perdersi; una

11 Ivi, p. 109.

12 J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, a cura di D. Giordano, Milano, Bompiani, 2016, p. 123.

particolare capacità, ad esempio, è presente nel figlio ma non nel padre; essa infine, può essere persa, nella vecchiaia come in qualsiasi altra circostanza in cui l'abisso, l'oblio, scuote l'animo umano. Rousseau lo dice esplicitamente nel secondo *Discorso*:

Perché soltanto l'uomo va soggetto a divenire imbecille? Non è forse perché in tal modo egli ritorna al suo stato primitivo e perché, mentre la bestia, che nulla ha acquistato e nulla ha da perdere, resta sempre con il suo istinto, l'uomo invece, perdendo a causa della vecchiaia o di altre circostanze accidentali tutto ciò che la sua perfettibilità gli aveva fatto acquisire, ricade in tal modo più in basso della bestia stessa¹³?

La perfettibilità non è sempre presente in ogni caso; essa è una facoltà, sì specifica dell'uomo, ma in se stessa senza un contenuto preciso. Vargas scrive: «Le nez de Cléopâtre n'a pas changé la face du monde, il fut sans effet historique, non réel, ma il existait néanmoins et Cléopâtre avait un nez, tout comme l'homme sauvage est perfectible»¹⁴; la perfettibilità è tutto l'opposto rispetto all'esempio del naso di Cleopatra: essa non ha un'esistenza specifica, materiale, eppure produce effetti reali, *con l'aiuto delle circostanze*, come scrive Rousseau.

La formula che utilizza Althusser nel 1972 è perfetta per descrivere lo statuto tanto logico quanto ontologico della perfettibilità: essa è definita una qualità virtuale, anzi, tra le facoltà dell'uomo, quella che può essere definita la «virtualità di queste virtualità la quale [...] è espressamente dichiarata rimanere senza impiego nello stato di pura natura» (p. 146), conclusione a cui Althusser giunge, come d'abitudine, supportato dai testi, citando Rousseau stesso:

Dopo aver mostrato che la perfettibilità, le virtù sociali e le altre facoltà che l'uomo naturale aveva ricevuto in potenza, non si sarebbero mai sviluppate da sole, e che, per farlo, avevano bisogno del concorso fortuito di parecchie cause estranee che sarebbero potute non sorgere mai, e senza le quali egli sarebbe eternamente rimasto nella sua condizione primitiva¹⁵.

Vargas cita l'*Emilio* per dimostrare come questa discontinuità, questo processo combinatorio e aleatorio che dà origine alla perfettibilità venga infine rigettato, precisamente nel libro quarto¹⁶. Mi limiterò qui ad indicare che si tratta in quel caso di una professione di fede, di un principio della ragione: il Destino appare sulla scena e stravolge tutto il sistema del secondo *Discorso*. La perfettibilità non è più frutto del Caso, è vero, ma lo stesso si può dire del Caso stesso, dei casi funesti, delle pecore al pascolo come dei grandi cataclismi: un Dio trascendente prende il posto di una serrata argomentazione confutatoria, poiché la religione è ciò su cui si fonda l'educazione morale di Emilio¹⁷.

Concludendo quindi, possiamo mostrare come non vi sia innanzitutto discontinuità tra gli scritti e le lezioni del '55 e quelli del '72; i concetti fondamentali della filosofia di Rousseau, prima soltanto descritti come oggetti di pensiero nella pratica teorica di Rousseau, vengono più tardi sistematizzati, analizzati fin nel profondo, sezionati in modo da poterne fare una teoria cogente, un'epistemologia ragionata e interpretata se-

13 *Ibidem*.

14 Y. Vargas, *Lecture de Rousseau* cit., 107.

15 J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, cit., p. 171.

16 Y. Vargas, *Lecture de Rousseau* cit., 105.

17 J.J. Rousseau, *Emilio*, a cura di A. Visalberghi, Roma-Bari, Laterza, 2017, p. 205.

condo la problematica in cui questi oggetti di pensiero vengono utilizzati.

Vargas sembra quasi avere *horreur du vide*, e in questo *horror vacui* sembra non tenere in considerazione, la *List der Vernunft*, la *ruse de la raison* quando afferma che Althusser deve allontanarsi da Rousseau per mantenere il concetto di *processo senza soggetto* applicato alla Storia: il *moi* di cui parla Rousseau, che Rousseau ne sia cosciente o meno nel secondo *Discorso*, non è un *moi* in sé e per sé, ma il *moi* della specie, che è sempre e soltanto *per la specie*, non per l'individuo. L'idea di una soggettività forte, di un fine del soggetto, in quanto individuo, ben definito, che coinvolga l'umanità e l'individuo all'unisono, è un'utopia, un discorso ideologico che non è logicamente sostenibile in termini di correlazione diretta, quasi causale (la *causa originaria*, che Althusser contesta, sulle orme di Martin) tra essenza ed esistenza. Il soggetto universale non può che essere un Io vuoto, non può essere altro che il semplice concetto stesso di individualità. Da ciò non consegue che l'uomo non possa essere un agente libero e interessato e attivo nel mondo; affermare che la soggettività non ha un contenuto determinato, non significa negare la libertà del soggetto; al contrario forse è proprio questa assenza di determinazione, di contenuto, di un fine e di un *telos* ad esso legato, che fa dell'uomo un soggetto libero. Vargas pone come un fatto acquisito che in Rousseau Althusser cerchi un esponente del materialismo dell'incontro, senza porre il ragionevole dubbio che anche quello tra il pensiero di Althusser e di Rousseau sia stato un semplice *incontro*, un incontro che ha prodotto un consolidamento nella teoria di Althusser e un'evoluzione del concetto di causalità strutturale. Un incontro, quello con Rousseau, che ha anche permesso ad Althusser di confrontarsi con uno dei problemi centrali della sua filosofia, quello dello statuto della Storia, del problema della Storia come oggetto di pensiero e dello statuto epistemologico della Storia stessa.

Non avendo modo di approfondire la materia in questa sede, non ci spingeremo oltre, ma possiamo già suggerire che la critica di Vargas in *Lecture de Rousseau* all'operazione filosofica di inclusione di Rousseau nella tradizione del materialismo dell'incontro, nasce da un falso problema: la riduzione di tutta l'importanza della figura di Rousseau nel pensiero althusseriano alla sola categoria di *materialismo dell'incontro* e ai concetti chiave che costituirebbero questa tradizione. Althusser incontra Rousseau e in esso, *après coup*, ritrova dei motivi, un'ermeneutica e una filosofia della storia che, in contrapposizione ad altri pensatori, può essere accostata alla filosofia del *clinamen*, *du hasard*, di contro a filosofie deterministiche nelle quali la Storia sembra essere già scritta e nelle quali tutti i successivi sviluppi della dialettica della Storia sono già presenti *in nuce* nei singoli elementi e nella loro stessa dialettica interna. Althusser ci ricorda che, da Democrito a Epicuro, da Spinoza a Machiavelli, fino a Rousseau, esistono filosofie non dogmatiche e non deterministiche, aperte alla sfida della contraddizione e non ad una sua semplice riduzione a momento di una dialettica in falso movimento.