

«UN SALTO NEL VUOTO, SOSPESO SU UN ABISSO».
STORIA, POLITICA E «FATTO DA COMPIERE»
NELL'INTERPRETAZIONE ALTHUSSERIANA
DEL *DISCORSO SULL'ORIGINE DELLA DISUGUAGLIANZA*
DI ROUSSEAU¹

STEFANO PIPPA

Per buona parte del pensiero politico moderno e contemporaneo, il nome di Rousseau è inscindibilmente associato alla tendenza giacobina e «totalitaria». In questa linea interpretativa, la sua radicale teoria della sovranità del popolo, lungi dall'essere una valida proposta politica a fini emancipativi, è stata respinta nel campo di ciò che in realtà non sarebbe niente altro che un *altro* della democrazia stessa – la sua perversione. Secondo questa interpretazione, radicata nella storia della critica liberale e, in fondo, antirivoluzionaria², segnata fin dai suoi esordi dall'esperienza giacobina del «Terrore», Rousseau rappresenta naturalmente non un pensatore dell'emancipazione, ma semmai il *rischio* che una emancipazione radicale, o la volontà di una emancipazione radicale, comporterebbe quando non fosse attenta ai diritti del singolo individuo o, in una variante più conservatrice, alla «saggezza della tradizione» (come ad esempio era per Burke)³.

Ma gli attacchi a Rousseau non provengono soltanto (come ci si può aspettare) dalla filosofia politica liberale o antirivoluzionaria. Anche una parte del pensiero radicale contemporaneo, che ha avuto in anni recenti notevole fortuna, si è mosso in un solco sostanzialmente anti-rousseauiano: mi riferisco qui alla linea di pensiero che si è cristallizzata attorno al concetto di «moltitudine», su cui una nuova tradizione della modernità si è costituita e si va ancora consolidando. In questa linea, inaugurata, com'è noto, dai lavori di Toni Negri su Spinoza negli anni '80, l'opposizione fondamentale che attraversa la modernità si assesta sull'antitesi «moltitudine *versus* popolo», e Rousseau cade dalla parte «cattiva»: quella dominata dal Leviatano, per cui il popolo è ciò che si costituisce

-
- 1 Questo articolo si basa su una relazione presentata a Venezia nel novembre 2019 in occasione di un incontro dell'Associazione Louis Althusser. Ringrazio i presenti per le loro osservazioni e per la discussione della mia comunicazione.
 - 2 Tralasciando qui le critiche più reazionarie e radicalmente anti-illuministe di stampo cattolico, che si pongono invece nel solco di interpretazioni apertamente reazionarie come quelle di un De Maistre o di un Barruel.
 - 3 La critica liberale ha naturalmente una storia lunga e complessa, ma, per quanto riguarda il liberalismo del secondo novecento è indubbia l'influenza di K. Popper, *The open society and its enemies*, London, Routledge, 2012 (1945) in cui Rousseau è inserito nella linea dei nemici della società aperta con Hegel e Marx. Menziono questo fatto perché mi pare che questa linea tratteggiata da Popper sia in parte (e proprio nella parte che qui interessa) ripresa anche all'interno del pensiero radicale contemporaneo. Cfr. nota successiva.

contro la moltitudine, come sua pacificazione forzata sotto l'egida di un potere costituito (ricordiamo qui la genealogia negriana proposta fin dalla *Anomalia selvaggia*: la linea Machiavelli-Spinoza-Marx contro la linea Hobbes-Rousseau-Hegel⁴).

Accanto a questa «linea spinoziana» coesiste nella filosofia contemporanea una corrente che difende la nozione di «popolo» come categoria ancora valida per concettualizzare una pratica politica (e teorica) di tipo emancipativo. È questo il caso di filosofi come Laclau, Rancière, o Badiou⁵. Per questi pensatori, che sia in maniera diretta o indiretta, il riferimento a Rousseau è ovviamente centrale ed imprescindibile (ad es. esplicito è il riferimento a Rousseau nel progetto di ripensamento ontologico della politica di Badiou⁶, o in maniera diversa in un progetto come quello di Hallward, che si ripropone una riconsiderazione di dichiarata matrice neo-giacobina del concetto di «volontà generale» nel senso di un «volontarismo dialettico»⁷), senza che questo significhi che non sia esso stesso problematizzato e rielaborato. Questa divisione all'interno della filosofia politica radicale contemporanea può essere interpretata in diversi modi, ad esempio a partire dai diversi contesti nazionali e alle diverse tradizioni (l'insistenza su Machiavelli in Italia, su Rousseau in Francia), o ad una divaricazione nel modo di inquadrare la problematica marxista dell'emancipazione, radicanola da un lato nella tematica delle forze produttive, o nell'autonomia della politica (non del politico), come ha sottolineato Rancière in una intervista di non molti anni fa⁸; in sostanza, essa ricalca, facendosene erede, l'alternativa tra operaiismo e neo-maoismo.

Ma allo stesso tempo tali divisioni sono indice di un problema reale, consistente nella necessità di ricostruire, all'indomani dell'esaurimento dei referenti teorico-pratici della sequenza politica costituitasi sotto il nome proprio di «Marxismo», un pensiero della politica nuovo ma capace di rimanere fedele all'esigenza di emancipazione radicale che questo aveva espresso. Ora, se ci domandiamo quale sia la posizione del progetto originario di Althusser e dei suoi allievi negli anni '60 nei confronti di questi tentativi di rifondazione, è chiaro che la configurazione di cui ho appena tracciato i contorni si può senz'altro considerare (e così è generalmente considerata) radicalmente post-althusseriana. Non solo nel senso che alcuni dei suoi protagonisti hanno alle spalle una rottura con Althusser, ma invece perché essa è sorretta, per motivi storici, da un presupposto diverso da quello dell'althusserismo classico degli anni '60; ovvero, il presupposto della fine della sequenza storica sorretta dall'idea che il Marxismo fosse la dottrina emancipativa in grado di «fare storia», e in cui esso si reggeva, intrecciandoli, sui riferimenti allo stato

4 A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza* (1981), in Id., *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 2006, pp. 185-187. Sebbene a partire da un impianto concettuale diverso, va notato che Rousseau e Hegel sono accomunati da Negri proprio come da Popper. Per questa netta opposizione, cfr. anche P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, Roma, DeriveApprodi, 2014 (2002), pp. 9-14.

5 Oltre le opere dei singoli autori, che qui sarebbe troppo lungo citare, si veda l'utile raccolta di saggi *Qu'est-ce qu'un peuple?*, Paris, La Fabrique, 2013, che raccoglie saggi di A. Badiou, J. Rancière, J. Butler e altri.

6 Di recente, Simon Critchley ha avanzato l'ipotesi che il pensiero di Badiou vada interpretato, più che nel solco del marxismo, come una forma di neo-Rousseauismo. S. Critchley, *Why Badiou is a Rousseauist*, «The International Journal of Badiou Studies», 1 (2012), disponibile all'indirizzo seguente: <https://badioustudies.files.wordpress.com/2016/11/simon-critchley-why-badiou-is-a-rousseauist-pp-1-9.pdf> (ultimo accesso 12/02/2020, ore 18:44).

7 Cfr. P. Hallward, *Concentration or representation: The struggle for popular sovereignty*, «Cogent Arts & Humanities» 4 (2017), 1. DOI: 10.1080/23311983.2017.1390916.

8 J. Rancière, *Peuple ou multitudes?*, «Multitudes» 9 (2002), 2, pp. 95-100.

e al partito; alle guerre di liberazione nazionali; alla figura dell'operaio e alla centralità della classe operaia (su questo, si veda la lucida analisi di Badiou in *Si può pensare la politica?*)⁹. Questa configurazione prende dunque forma a partire dall'assenza del soggetto rivoluzionario e tenta di pensare la logica dell'emergere di un nuovo soggetto dell'emancipazione.

Tuttavia, la nuova figura che di Althusser si va tracciando ormai da due decenni alla luce dei nuovi materiali d'archivio, ed in particolare quelli degli anni '70 e '80, non permette più di rimanere fermi a questo modo di periodizzazione, per il quale il nome di Althusser rimane legato alle figure «novecentesche» del «partito» e della «scienza», ovvero ad un'epoca ormai del tutto conclusa. È chiaro infatti che, almeno in un certo senso, *Althusser stesso è contemporaneo al post-althusserismo*, ed anche forse in anticipo su di esso. Non perché ne abbia anticipato le risposte, che rimangono ovviamente specifiche agli autori e alle nuove tradizioni cui abbiamo fatto riferimento; piuttosto, nel senso che è contemporaneo dei *problemi stessi* che configurano la congiuntura post-althusseriana, cioè la *problematicità* dell'emergere di un nuovo soggetto rivoluzionario capace di farsi agente dell'emancipazione. Non mi riferisco qui agli scritti della fine degli anni '70 sulla crisi del marxismo, o a quelli sul materialismo aleatorio, ma soprattutto ai suoi studi su Machiavelli degli anni '70, che, come sappiamo ora dopo la pubblicazione degli inediti, ricevono un impulso decisivo dal corso sul politico fiorentino del 1972, che costituisce la bozza iniziale del suo *Machiavelli e noi*. Il 1972 va considerato un anno fondamentale, perché è qui che Althusser tenta – ed in questo sta la postuma contemporaneità di Althusser con il post-althusserismo – in maniera diretta e sistematica di *pensare il rapporto tra storia e politica a partire dall'assenza del presupposto dell'althusserismo classico, cioè l'assenza del partito, dell'attore storico già esistente e già costituito*. Pensando con Machiavelli Althusser abbandona (dopo gli eventi del '68) quella che François Matheron ha giustamente definito una «ontologia del partito», in precedenza vera e propria «origine e fine» del suo intervento teorico¹⁰, e ciò determina una riconfigurazione della sua problematica attorno al tema della «rottura politica», che viene a definirsi in relazione ai concetti di «inizio radicale» e «fatto da compiere». Althusser lo chiarisce in maniera esemplare proprio in apertura del corso su Rousseau che tiene all'*École Normale* immediatamente dopo quello su Machiavelli, in un passo teoreticamente decisivo in cui riflette sulla differenza tra la problematica della filosofia del diritto naturale e quella machiavelliana:

per Machiavelli l'unità nazionale non è un fatto compiuto [*fait accompli*] ma un fatto da compiere [*fait à accomplir*]. E noi abbiamo mostrato [cioè nel corso appena concluso su Machiavelli] che tutto il pensiero di Machiavelli era subordinato a questo compito: il compito di costituire un nuovo stato sotto un principe nuovo al fine di realizzare l'unità nazionale. Abbiamo inoltre mostrato che il pensiero di Machiavelli doveva darsi come compito, per ragioni politiche ben precise, il compito teorico assolutamente inedito e

9 A. Badiou, *Si può pensare la politica?*, tr. it. di V. Romitelli e A. Russo, Milano, Franco Angeli, 1987 (1985), pp. 35-39. Com'è noto, la perdita della centralità della classe operaia è ciò che segna anche il passaggio al cosiddetto post-marxismo, come negli stessi anni hanno sostenuto E. Laclau e C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, tr. it. di F. M. Cacciatore e M. Filippini, Genova, Il Melangolo, 2011 (1985). Sul «post-marxismo» in generale, si veda G. Thernborn, *From Marxism to Post-Marxism?*, London-New York, Verso, 2008.

10 F. Matheron, «Des problèmes qu'il faudra bien appeler d'un autre nom et peut-être politique», in L. Althusser, *Machiavel et nous*, Paris, Éditions Tallandier, 2009 (1995), p. 200.

radicale di pensare le condizioni di possibilità dell'esistenza di ciò che non esiste ancora, cioè di pensare l'inizio radicale. In effetti, poiché la base politica di partenza per l'unità nazionale non esiste da nessuna parte, bisogna che essa inizi, bisogna crearla. Bisogna dunque pensare il suo inizio assoluto, bisogna dunque definire le condizioni di possibilità di questo inizio assoluto. Ne consegue dunque che l'oggetto di Machiavelli, la monarchia assoluta, esiste nel modo dell'obiettivo politico, di un obiettivo politico. Machiavelli deve pensare questo oggetto all'interno di condizioni teoriche eccezionali che si possono riassumere nel seguente modo: da una parte, Machiavelli deve pensare il fatto da compiere, deve pensare nel fatto da compiere, nell'elemento del fatto da compiere, nella questione del fatto da compiere; e dall'altra, ed è in fondo la stessa cosa, egli deve pensare l'inizio come tale e deve pensare nell'inizio, nell'elemento dell'inizio, nell'elemento della questione dell'inizio, ecc. Ecco dunque i due termini decisivi: il fatto da compiere e l'inizio. Dobbiamo dire che questi due termini sono due concetti? Lascio la questione in sospeso, e dico: supposto ad ogni modo che lo siano, queste due parole si corrispondono e definiscono ciò che si può chiamare sia l'oggetto sia la forma di pensiero di Machiavelli, la sua forma di pensiero specifica¹¹.

Ben lungi dall'avanzare soltanto una categoria interpretativa in senso storico-filosofico, ciò che qui Althusser delinea è letteralmente la possibilità di un pensiero della politica, che possiamo chiamare «pensiero del fatto da compiere», che viene a costituire una «problematica» *altra* rispetto a quella della filosofia politica moderna¹², e i cui poli sono il «fatto da compiere» e l'«inizio» nella loro interna relazione. È una tale problematica che egli svilupperà ulteriormente in *Machiavelli e noi* a partire dalle categorie di «incontro», «vuoto», «inizio a partire da nulla» e «durata», termini che costituiranno le categorie per pensare la politica in senso materialista¹³.

-
- 11 L. Althusser, *La contingenza dell'inizio*, tr. it. di S. Pippa, Milano, Mimesis, pp. 102-103. Questo libro contiene la traduzione italiana delle lezioni su Rousseau tenute da Althusser nel 1955-56, nel 1965-66 e nel 1972, stabilite a partire da note, appunti degli uditori e registrazioni dai curatori del testo in francese. In francese, i primi due sono contenuti in L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure 1955-1972*, a cura di François Matheron, Paris, Éditions du Seuil, 2006, pp. 107-127 per le lezioni del 1955-56 e pp. 300-366 per quelle del 1966. La registrazione del corso su Rousseau del 1972 è stata ritrovata da Y. Vargas qualche anno fa, e pubblicata nel 2012 in francese con il titolo *Cours sur Rousseau*, Paris, Les Temps des Cerises, 2012.
- 12 Uso il termine nel senso tecnico attribuitovi da Althusser in *Per Marx* di «struttura sistematica tipica che unifica tutti gli elementi del pensiero» e che permette di identificare «il rapporto effettivo che il pensiero intrattiene con i suoi oggetti». Per Althusser, una problematica è «la struttura concreta e determinata di un pensiero, e di tutti i pensieri possibili di questo pensiero» (L. Althusser, *Per Marx*, a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2008 (1965), pp. 64-65).
- 13 L. Althusser, *Machiavelli e noi*, tr. it. di M. Teresa Ricci, Roma, manifestolibri, 1999 (1995). I temi dell'«inizio a partire da nulla», «inizio radicale» e del «vuoto», così come l'idea dell'opposizione di Machiavelli alla problematica moderna del «fatto compiuto», sono già presenti nel corso e negli appunti su Machiavelli del 1962, dove assumono la forma di concetti espliciti. Lì manca però l'associazione tra «inizio» e «fatto da compiere» come i poli di una problematica autonoma. Si veda L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure 1955-1972* cit., pp. 195-254, nonché la lettera di Althusser del 19 settembre 1962, in L. Althusser, *Lettres à Franca (1961-1963)*, a cura di F. Matheron et Y. Mouliere Boutang, Paris, Stock/Imec, 1998, pp. 224-225. Sul complicato rapporto tra il corso del 1962 e la successiva rilettura che inizia nel 1972, sul quale non è possibile soffermarsi qui, mi permetto di rinviare al capitolo 4 del mio *Althusser and contingency*, Milano, Mimesis, 2019, in cui si troveranno anche i riferimenti ad altre interpretazioni dello stratificato rapporto di Althusser con Machiavelli. Va notato che in *Per Marx*, questi termini si affacciano in più punti nei saggi scritti tra il 1961 e il

È proprio in relazione a questa problematica che il rapporto di Althusser con Rousseau acquisisce una forse finora insospettata centralità, in particolare grazie al recente ritrovamento del corso del '72 sul *Discorso sull'origine della disuguaglianza* che Althusser tiene immediatamente dopo quello su Machiavelli. In questo corso, infatti, Althusser procede ad una interpretazione di Rousseau che sviluppa le sue precedenti letture (del 1955-56 e del 1965-66) in un senso nuovo, portando in primo piano la questione della politica ed inscrivendo Rousseau, in maniera esplicita, nello spazio concettuale del «fatto da compiere» aperto da Machiavelli. Sebbene la gran parte della letteratura su Althusser abbia dedicato scarsa attenzione al suo rapporto con Rousseau, privilegiando il suo dialogo con Machiavelli¹⁴, i materiali oggi a nostra disposizione, pubblicati negli ultimi quindici anni circa¹⁵, mostrano inequivocabilmente l'assoluta centralità della figura di Rousseau per il pensiero althusseriano nel suo complesso, e, per quanto riguarda ciò che ci interessa più direttamente in questo articolo, della lettura del 1972 per la messa a punto di un pensiero del «fatto da compiere» e dell'«inizio radicale» come problematica autonoma con la quale Althusser tenta di pensare al di fuori dei presupposti della sua fase degli anni '60. In linea generale, questi materiali permettono, mi pare, di avanzare una tesi tripartita:

1963, senza essere organizzati riflessivamente da Althusser. L'idea di «inizio» contingente compare nel saggio «Sul giovane Marx» (1961), pp. 61 e 70, in relazione allo sviluppo del pensiero marxiano, contro l'idea di uno sviluppo lineare dal Marx giovane al Marx maturo, e qui Althusser già parla di una «genesi della necessità» che non va pensata come uno sviluppo ordinato ad una origine o ad un fine: «Forse, non rientra in quest'ordine di cose gioia più grande che assistere così, in una vita nascente, una volta detronizzati gli Dei delle Origini e dei Fini, alla genesi della necessità» (pp. 67-68). Hegel, che costituisce per Althusser il modello per antonomasia di un pensiero dell'origine e del fine, viene criticato in «Contraddizione e surdeterminazione» (1962) perché «per lui in fondo non esiste mai una vera rottura, una fine effettiva di una storia reale – né del resto un inizio radicale» (p. 94-95): stesso termine («*commencement radicals*») del corso su Machiavelli del '62, di cui infatti questo saggio è contemporaneo. La dialettica hegeliana (o la variante hegeliana della dialettica marxista) viene descritta come «teoria del fatto compiuto» in «Sulla dialettica materialista» (1963), p. 158. L'idea di descrivere la dialettica hegeliana come una teoria del «fatto compiuto» deriva originariamente ad Althusser dal «Poscritto alla seconda edizione» de *Il capitale*, dove Marx scrive che «nella sua forma mistificata, la dialettica divenne una moda tedesca perché sembrava trasfigurare la realtà esistente» (K. Marx, *Il capitale*, vol. 1, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, Torino, Utet, 2009, p. 87), utilizzando l'espressione (hegeliana) *das Bestehende* [realtà esistente, nella traduzione qui utilizzata], che Althusser traduce proprio con «*fait accompli*» nella relazione «Sur le rapport de Marx a Hegel» presentata a un seminario su Hegel organizzato da Jean Hyppolite nel febbraio 1968 (questa relazione è poi ripresa in L. Althusser, *Lenin e la filosofia; seguito da: Sul rapporto fra Marx e Hegel; Lenin di fronte a Hegel*, tr. it. di F. Madonia, Milano, Jaca Book, 1972, p. 62). Naturalmente poi l'idea del fatto compiuto in opposizione al pensiero del «fatto da compiere» assumerà un significato molto più ampio, che andrà oltre l'orizzonte della critica alla dialettica hegeliana, essendo applicata anche al pensiero politico, come stiamo vedendo.

14 A motivo, evidentemente, anche della disparità dei materiali postumi pubblicati. Gli scritti althusseriani su Machiavelli sono stati pubblicati già nel 1995, mentre i primi sostanziosi documenti postumi su Rousseau soltanto nel 2006. In ogni caso, nella importante raccolta del 2013 *Encountering Althusser*, che raccoglie più di venti saggi di studiosi di tutto il mondo, non è presente alcun contributo che tratti di Althusser e Rousseau (K. Diefenbach et al., *Encountering Althusser: Politics and materialism in contemporary radical thought*, London-New York, Bloomsbury, 2013). La pubblicazione nel 2012 del *Cours sur Rousseau* non ha fino ad ora attirato grande interesse.

15 Vedi nota 11.

1. Rousseau rappresenta, dalla metà degli anni '60, un interlocutore decisivo per lo sviluppo del materialismo della contingenza, che si delinea a partire dal corso del 1965-1966 e verrà poi ripreso, con un più alto grado di dettaglio ma sostanzialmente immutato, nel 1972;
2. Il confronto tra le letture di Rousseau a cavallo degli anni sessanta e settanta permette di cogliere in maniera precisa lo spostamento di interesse di Althusser, databile al 1972, verso il problema di ripensare la politica al di fuori dei presupposti dell'althusserismo classico scienza/partito. Un tale spostamento appare chiaramente nello scarto tra il modo in cui Althusser legge Rousseau nel corso del 1966 e la sua lettura del 1972, pur nella continuità di cui al punto 1;
3. Il corso del 1972 mostra il venire in primo piano, in Althusser, del problema di pensare il problema della politica come «fatto da compiere», e il contributo che Rousseau può fornire per lo sviluppo di una tale problematica. Ciò che emerge da questo tentativo è un'immagine di Rousseau del tutto diversa da quelle che ho menzionato in precedenza, poiché Althusser procede ad un accostamento di Rousseau a Machiavelli, che invece Negri separa, e allo stesso tempo non legge Rousseau in un senso puramente «politico», ma cerca in Rousseau di mettere a fuoco una articolazione antistoricista tra storia e politica.

In ciò che segue, tenterò di dimostrare e sviluppare questa tesi in due momenti. Dapprima mi soffermerò sulla lettura di Rousseau del 1966, poiché è lì che Althusser pone le premesse per la successiva iscrizione di Rousseau nello spazio del «fatto da compiere» aperto da Machiavelli, trovando in Rousseau un pensiero che chiamerò dell'«inconsistenza» della storia. Ma la lettura del '66 è importante anche per il fatto che Althusser, a quest'altezza, esprime un giudizio negativo su Rousseau come pensatore della politica. Questo farà emergere per contrasto il cambio di posizione di Althusser nel corso del 1972, in cui invece Rousseau viene letto come figura fondamentale per la problematica del fatto da compiere. Da questo punto di vista, la domanda cruciale sarà la seguente: in che modo Rousseau si inserisce nello spazio aperto da Machiavelli, e che cosa vi apporta? E qual è, in definitiva, il senso della lettura di Rousseau che qui emerge per il pensiero di Althusser più in generale?

Prima di volgerci ai testi, va sottolineato che se l'idea di una «alleanza», o perlomeno di una vicinanza teorica, tra Machiavelli e Rousseau – nonostante l'enfasi un po' retorica con cui Althusser amava sottolineare l'assoluta «solitudine di Machiavelli», in cui vedeva riflessa la propria – si concretizza solo nel 1972, è però quasi un decennio prima che Althusser intravede un possibile accostamento tra i due. Lo testimoniano i suoi appunti relativi al corso su Machiavelli del 1962, quando Althusser si interroga per la prima volta sul rapporto di Machiavelli con il paradigma dominante della filosofia politica moderna, che gli appare già come un pensiero del «fatto compiuto» a cui Machiavelli rimane del tutto estraneo¹⁶. In uno dei suoi ultimi appunti databili al 1962, Althusser scrive:

16 L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure 1955-1972* cit., pp. 227, 247 (ma si veda comunque tutto il corso, comprese le note di Althusser annesse, pp. 195-254).

l'esempio di Rousseau. Senza dubbio l'ultimo autore che abbia dato una lontana eco all'esperienza di Machiavelli. Nella sua teoria del contratto sociale, nella coscienza acuta che egli aveva [...] della possibilità della rottura dell'unità stessa dello stato, della ricaduta nello stato di guerra. *Coscienza che bisognerebbe rapportare alla sua teoria della costituzione della società, cioè del fatto radicalmente nuovo, della novità radicale, senza passato della società politica degli uomini.* Ma di questo, potremo riparlarne¹⁷.

Ci vorrà qualche anno (dieci) perché Althusser torni a riparlarne; ma l'intuizione che fonda questo accostamento era già formata nel 1962.

1. Inconsistenza della storia. Storia e politica in Rousseau nella lettura del 1966

Come detto, quella del 1972 non è una prima lettura. Althusser legge Rousseau per la prima volta nel 1955-56, all'interno di un corso su «I problemi della filosofia della storia» (titolo redazionale), e poi ancora nel 1965-66, per un corso dal titolo «Rousseau e i suoi predecessori», che Althusser deve tenere proprio nel momento del suo massimo sforzo di elaborazione concettuale nei confronti del testo marxiano. Tra le due, è senz'altro la lettura del 1966 la più importante, sia per ampiezza che per impegno teorico. È in quest'occasione, infatti, che Althusser scrive il celebre articolo per i *Cahiers pour l'analyse* sul *Contratto sociale*¹⁸, e allo stesso tempo elabora alcuni concetti decisivi che verranno poi ripresi nel 1972.

Preso nel suo insieme, lo studio che Althusser conduce su Rousseau nel '66 svolge una duplice tesi: Rousseau mette a disposizione, nel secondo *Discorso*, una serie di intuizioni che permettono di sviluppare la teoria della storia nella direzione di un divenire assieme necessario e contingente; allo stesso tempo, Rousseau cade nell'idealismo del *Contratto sociale* e non può fornirci alcuno strumento per pensare l'essere della politica, se non «in negativo». È questa la tesi finale dell'articolo del '67 – l'unico che pubblicherà in vita – in cui Althusser, con una lettura di tipo sintomale del tutto omologa a quella che sta conducendo negli stessi anni sul testo di Marx¹⁹, mette a fuoco la «catena degli scarti» che sostiene l'idealismo morale del *Contratto sociale*, il quale finisce nella negazione dell'esistenza delle classi sociali per potersi sostenere come dispositivo teorico²⁰. In questo articolo divenuto celebre, Althusser propone una lettura marxista che si può senz'altro definire classica per sostenere l'impensabilità della politica nella forma contrattuale giuridica fondata su individui isolati, sebbene mostri anche che essa

17 Ivi, p. 248, corsivo mio.

18 L'articolo di Althusser, che rielabora una parte del suo corso su Rousseau del 1966, fu pubblicato con il titolo *Sur le «Contrat social»* nei «Cahiers pour l'analyse» 8 (1967), pp. 5-42. È tuttavia conosciuto con il titolo «L'impensato di J.-J. Rousseau», che era originariamente il titolo dell'intero numero, di cui evidentemente esso rappresentava, per la forza dell'argomentazione, la *pars pro toto*. La traduzione italiana è in L. Althusser, *L'impensato di J.-J. Rousseau*, tr. it. di V. Morfino, Milano, Mimesis, 2003.

19 L. Althusser et. al., *Leggere il Capitale*, a cura di Maria Turchetto, Milano, Mimesis, 2004 (1965), pp. 19 e ss. In una lettera del 18 aprile 1965, Althusser sembra suggerire che la teoria della lettura sintomale fosse in qualche modo legata proprio alla sua lettura di Rousseau (L. Althusser, *Lettres à Franca (1961-1963)* cit., p. 611).

20 Per una lettura critica dell'articolo di Althusser, si veda l'interessante articolo di A. Levine, «Relire *L'impensé de Jean-Jacques Rousseau* de Louis Althusser», in L. Vincenti (a cura di), *Rousseau et le marxisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, pp. 25-43.

è sottoposta ad una torsione specifica rispetto al contratto nel suo senso giuridico ed economico, poiché esso non è un «vero contratto», ma piuttosto l'atto con il quale il secondo «contraente» (cioè il popolo in Rousseau) è costituito, non preesistendo all'atto di «scambio» contrattuale (e in ciò si differenzia dai contratti di Locke, Pufendorf, Grozio²¹). Questo articolo, l'unico scritto su Rousseau di Althusser che sarà conosciuto al pubblico per molto tempo, genererà l'impressione che la posizione di Althusser nei confronti di Rousseau sia essenzialmente negativa. Come ha scritto di recente Andrew Levine, in effetti esso diventerà non soltanto una sorta di manifesto esemplare della potenza della «lettura sintomale», ma anche un documento evidente della «inadeguatezza manifesta di Rousseau al più vasto progetto di Althusser; restaurare, o, più precisamente, ricostruire il marxismo»²².

Ma questa tesi coglie soltanto una parte della verità. Se Rousseau non può fornire alcun concetto adeguato per pensare la politica, come la lettura del *Contratto sociale* effettuata da Althusser suggerisce, la parte delle lezioni dedicata al secondo *Discorso* mostra inequivocabilmente che, per Althusser, egli ne fornisce invece di preziosi per pensare la storia. Nel suo corso, Althusser introduce l'idea²³ che la narrativa storica del secondo *Discorso*, che svolge lo sviluppo della specie umana dallo stato di natura allo stato civile, passando per lo stato di «giovinezza del mondo» e lo «stato di guerra»²⁴, presenti una innovazione decisiva per quanto concerne la «struttura della genesi» rispetto alla filosofia del diritto naturale, in particolare rispetto a Hobbes e Locke (ma anche Grozio e Pufendorf). Quest'ultima, infatti, propone un'idea del tutto astratta dello sviluppo storico dallo stato di natura allo stato civile: nei termini di Althusser, si tratta di un tipo di «genesì ideale», o anche una «analisi d'essenza», che è solo falsamente storica e «comporta una redistribuzione formale [...] già data nell'origine»²⁵, pensando il passaggio da uno stato all'altro in termini lineari e senza alcuna reale discontinuità o cambiamento. Althusser è netto al riguardo:

Apparentemente, si tratta di esporre la genesi dei rapporti sociali, della società civile. Questa origine ci proietta al di qua della società, in un niente di società, lo stato di natura. Lo stato di natura gioca così il ruolo teorico di origine e paradossalmente il ruolo di riserva ideale (i filosofi depositano il fine della loro dimostrazione, l'ideale politico, nell'origine postulata) [...] Riserva ideale, cioè fantasma politico²⁶.

Al contrario, in Rousseau si trova non solo una insistenza sui fattori materiali della produzione, e dunque il rapporto uomo-natura, come il marxismo aveva già messo in

21 L. Althusser, *L'impensato di J.-J. Rousseau* cit., p. 33 e ss. Questo aspetto dell'interpretazione di Althusser è particolarmente interessante, poiché esibisce una modalità di lettura dell'appartenenza di Rousseau al paradigma della filosofia politica classica che ritornerà nel corso del '72; è inoltre interessante perché, a mio modo di vedere, Althusser non trae tutte le conseguenze da questa «anomalia contrattuale», aprendo però ad una lettura alternativa possibile, che è quella che percorrerà Badiou nella meditazione 32 de *L'essere e l'evento* (cfr. A. Badiou, *L'essere e l'evento*, a cura di P. Cesaroni, M. Ferrari e G. Minozzi, Milano, Mimesis, 2018 (1988), pp. 429-440).

22 A. Levine, «Relire *L'impensé de Jean-Jacques Rousseau* de Louis Althusser» cit., p. 25.

23 Che non era invece presente nella sua lettura del '55, probabilmente la sua prima lettura di Rousseau.

24 L. Althusser, *La contingenza dell'inizio* cit., p. 43.

25 Ivi, p. 44. Althusser sviluppa più ampiamente l'idea che la filosofia politica moderna costituisca una problematica fondata sul concetto di «origine» in apertura del corso su «La philosophie politique au XVII siècle avant Rousseau» del 1965-66. L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure 1955-1972* cit., pp. 257-263.

26 Ivi, pp. 261-262.

luce (e come Althusser stesso già scriveva nei suoi appunti del 1955-56); ma anche una concezione dello sviluppo storico che contiene elementi di rilievo per la messa a punto della dialettica storica di cui Althusser si sta occupando proprio negli stessi anni a partire dai concetti di surdeterminazione, causalità strutturale, logica dell'insorgenza²⁷. Althusser assegna infatti un ruolo determinante, nel discorso rousseauiano, agli «accidenti», sia naturali, come le catastrofi, l'inclinazione dell'eclittica, il cambiamento dei climi, che umani, *in primis* l'invenzione non prevista della metallurgia²⁸, che secondo la sua interpretazione determinano il passaggio da uno stato all'altro, che altrimenti avrebbe continuato a sussistere, girando in «circolo»²⁹. Per Althusser, Rousseau pensa dunque lo sviluppo storico per stadi discontinui, ognuno dotato di proprie leggi, e in riferimento a processi materiali. Ma, e questo è decisivo, il passaggio da uno stadio all'altro non è determinato da alcuna legge generale, né ogni tappa dello sviluppo storico contiene in sé la capacità di risolvere le proprie contraddizioni. Leggiamo come esempio due passi chiave, in cui Althusser cerca di fissare concettualmente il tipo di «genesi» che si può trovare in Rousseau:

Lo stato di pura natura (I), lo stato di giovinezza del mondo (II) e lo stato di guerra (III) sono stati che non hanno in se stessi alcun principio di soluzione della loro propria contraddizione, destinata alla perpetuità: sono stati necessari degli accidenti per passare da uno stato all'altro. Sono dei circoli³⁰.

Per Rousseau, ogni genesi è la trasformazione di una contingenza in necessità: quel «qualcosa» che accade in maniera contingente produce una nuova necessità irreversibile.

27 Sul rapporto tra questi concetti e la lettura di Rousseau del 1965-66, mi permetto di rimandare a S. Pippa, *Necessity of contingency. Rereading Althusser on structural causality*, «Radical Philosophy» 199 (2016), pp. 15-25.

28 L. Althusser, *La contingenza dell'inizio* cit., p. 44. Althusser vi ritorna ampiamente nelle lezioni del 1972. Si veda ivi, pp. 136-139. Non è lo scopo di questo articolo discutere la «correttezza» dell'interpretazione di Althusser, che d'altra parte a tutto mirava fuorché ad una interpretazione «corretta» secondo i canoni della storia della filosofia accademica, ma segnalo comunque che lo studioso di Rousseau Y. Vargas riconosce ad Althusser il merito di aver portato l'attenzione degli studiosi del pensiero rousseauiano su questo tipo di causalità, sebbene Vargas stesso accusi Althusser di aver dimenticato un intero altro lato del secondo *Discorso*, la causalità continua derivante dalla perfettibilità. Cfr. Y. Vargas, *Lecture de Rousseau*, in «Althusser, 25 ans après», «La Pensée» 382 (2015), pp. 95-112. Mi sembra inoltre che la lettura di L. Vincenti si avvicini molto all'interpretazione althusseriana (si veda per esempio L. Vincenti, *L'origine sans fin. Rousseau penseur du possible*, conférence prononcée en octobre 2011 lors du Colloque international de la Société Allemande de Philosophie de Langue française, organisé à Essen par Pascal Delhom & Alfred Hirsch, disponibile al seguente url: http://www.luc-vincenti.fr/conferences/rouss_essen.html#_ftn33

29 Ivi, pp. 48-49. Y. Vargas nota giustamente che il tema del circolo è hegeliano. Y. Vargas, «Lecture de Rousseau» cit., p. 112. Per Althusser, la totalità hegeliana è un circolo, in opposizione al tutto propriamente marxista che è invece «strutturato a dominante». Per Althusser, Hegel pensa la totalità come un circolo, ma il divenire storico come progressivo sul modello della linea. Questo appare già nella tesi di Althusser su Hegel del 1947 (L. Althusser, *Il contenuto in Hegel*, tr. it. di Cristian Lo Iacono, Milano, Mimesis, 2015), ed è mostrato proprio graficamente da Althusser nelle lezioni sulla filosofia della storia degli anni '50 (in L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure 1955-1972* cit., pp. 128-152, per gli schemi grafici pp. 151-152).

30 Ivi, pp. 48-49.

Inversamente, ogni necessità ha per origine una contingenza (nelle fasi II e III; parzialmente nella IV). La necessità è dunque minata da una certa precarietà³¹.

È chiaro che qui si trovano riunite tesi assolutamente centrali per lo sviluppo della tematica della «necessità della contingenza», solitamente riferita all'«ultimo» Althusser. La prima tesi è quella che si può chiamare della «determinazione in ultima istanza da parte dell'accidente», che fa coppia con l'idea dell'impossibilità di un autosviluppo della contraddizione. La contraddizione esiste all'interno di ogni singolo stadio dello sviluppo storico della ricostruzione rousseauiana, ma non contiene in sé il principio della propria soluzione; inoltre, ogni stadio ha una sua «legge» specifica che vieta di pensare alla storia secondo la categoria di totalità diacronica³². In tal modo, si afferma l'inconsistenza di una legge generale dello sviluppo storico. La seconda tesi è quella della trasformazione della contingenza in necessità, con il suo corollario che afferma che la necessità è «minata» da una certa precarietà. In tal senso, la storia è chiaramente pensabile, con Rousseau, sotto la categoria di processo senza soggetto, ma il concetto di «processo» viene sovradeterminato dall'idea di una genesi discontinua e contingente.

A questo punto dell'itinerario filosofico di Althusser, Rousseau è dunque diviso in due: utile per pensare la storia, ma non per la politica. È chiaro che qui Althusser è ancora impegnato soprattutto nello sviluppo di concetti per la scienza della storia, e Rousseau non pare fornirgli alcun concetto utile per pensare la politica, anzi gli appare come l'antitesi individualista di una politica marxisticamente fondata sulla lotta di classe.

2. Storia e politica nel corso del 1972: critica del «fatto compiuto» e politica del «fatto da compiere»

La lettura del 1972 si pone allo stesso tempo in continuità e discontinuità con la sua lettura del '66 (ma anche, sotto questo aspetto, con il corso del 1955-56). La continuità è rilevabile nella sua insistenza sulla genesi discontinua, scandita da «tagli contingenti», ovvero gli «accidenti» che separano le varie fasi del processo storico³³, che Althusser riprende direttamente, senza modificazioni, dal corso del '66³⁴. La novità, invece, consiste nel fatto che questa lettura è ora comandata dall'opposizione tra «fatto da compiere» e «fatto compiuto», che organizza in maniera innovativa l'opposizione di Rousseau rispetto alla filosofia del diritto naturale.

Althusser riscrive ora la sua idea che Rousseau sia un «nemico interno» nei confronti della filosofia dell'Illuminismo e della filosofia politica moderna, apparsa già nei corsi del '55 e del '66³⁵, a partire proprio da questa opposizione «machiavelliana». Appare qui una vera e propria analogia: *come* Machiavelli è un oppositore esterno,

31 Ivi, p. 50.

32 *Ibidem*.

33 Althusser vi insiste nella seconda lezione. Si vedano in particolare le pp. 152-154, dove riassume lo schema della genesi per circoli e accidenti. Vi è enunciato in tutta chiarezza il principio della trasformazione della contingenza in necessità: questo, dice Althusser, è «l'essenza della storia» (ivi, p. 154).

34 Si veda lo schema, che è esattamente lo stesso del corso del '66. Per lo schema del '66: ivi, p. 43; per lo schema del '72: ivi, p. 136.

35 L. Althusser, *La contingenza dell'inizio* cit., pp. 23 e 44.

che permette una critica dal di fuori della problematica politica classica del «fatto compiuto»³⁶, così Rousseau è un oppositore interno, che «lavora dall'interno» la problematica classica (cioè, quella contrattualistica del diritto naturale), producendone, per usare un lessico usato altrove da Althusser, un «vacillamento», e dunque una apertura verso il «fatto da compiere». È del resto proprio il fatto che Rousseau, a differenza di Machiavelli, sia interno alla problematica classica, e dunque costretto a pensare con gli stessi concetti (contratto, stato civile, stato di natura, ecc.), a renderlo complementare a Machiavelli per l'elaborazione di una problematica del «fatto da compiere». Ciò perché Rousseau, per smarcarsi dalla problematica del diritto naturale, è costretto secondo Althusser (a differenza di Machiavelli, che ne era chiaramente del tutto precedente) a produrre una critica di questa stessa problematica. Ora, il punto decisivo è chiaramente il seguente: in che senso Althusser può sostenere che in Rousseau si trovi una critica di questo tipo?

La mossa interpretativa di Althusser consiste nel leggere la critica di Rousseau allo stato di natura di Locke, Hobbes e Pufendorf³⁷ non come una semplice «variazione determinata» all'interno della problematica contrattualista (come è perlopiù solitamente letta: per Rousseau l'uomo è originariamente buono, mentre per Hobbes non lo è ecc.), ma come una variazione che la mette interamente in crisi. L'argomentazione di Althusser prende le mosse dal celebre passo del *Discorso sull'origine della disuguaglianza* in cui Rousseau critica non il contenuto dello stato di natura degli altri filosofi del diritto naturale, ma il loro errore. Leggiamo il passo di Rousseau:

Tutti i filosofi che hanno studiato le basi della società hanno sentito il bisogno di risalire fino allo stato di natura – ma nessuno ci è arrivato [...] tutti, parlando continuamente di bisogno, avidità, oppressione, desiderio e orgoglio, hanno trasportato allo stato di natura delle idee che avevano attinte nella società: parlavano dell'uomo selvaggio, e dipingevano l'uomo civile³⁸.

Ciò che per Althusser è fondamentale è che Rousseau, criticando il contenuto determinato delle varie versioni dello stato di natura (diremo, più rapidamente: le determinazioni d'origine), produce allo stesso tempo una critica strutturale alla *forma di pensiero* che presiede al ricorso all'origine in quanto «fantasma politico», riserva ideale di determinazioni che serviranno per generare il risultato. Questo perché Rousseau elabora una vera e propria «teoria trascendentale dell'errore» o «paralogismo del ricorso all'origine»³⁹: la proiezione nel passato delle determinazioni del presente, o, in ogni caso, di determinazioni che sono trasferite nello stato di origine e da cui viene poi dedotto il corso storico e il passaggio allo stato civile attraverso una genesi lineare e continua. Si tratta di un paralogismo perché per Rousseau la ragione, pensando lo stato di natura, non può che proiettarvi il presente, ed è condannata a non raggiungere mai le «vere» determinazioni dello stato di natura originario a causa della sua stessa alienazione, risultato del processo di socializzazione che ha allontanato irrimediabilmente (ma non totalmente) l'uomo, e

36 Cfr. L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure 1955-1972*, pp. 244-248.

37 Cfr. J.-J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, tr. it. di G. Preti, Milano, Feltrinelli, 2013, pp. 36, 60.

38 Ivi, p. 36.

39 Ivi, pp. 114 e 118.

anche la sua stessa capacità di pensiero, dalla natura⁴⁰. È per questo motivo, ovviamente, che Rousseau dovrà ricorrere ad una «soluzione impossibile», cioè al «cuore», per giustificare il *suo* accesso allo stato davvero originario⁴¹. Ma più che la soluzione specifica di Rousseau al paralogismo della ragione, l'aspetto importante per Althusser è il fatto che Rousseau produce, con la sua critica della «falsa» origine di Hobbes, Locke ecc., *una critica della circolarità del rispecchiamento dell'origine nel fine*. Althusser descrive nel modo seguente l'operazione di Rousseau:

L'essenza dell'errore commesso dai filosofi dello stato di natura consiste dunque in una supposizione, che è un presupposto, un *transfert*, una proiezione retrospettiva dello stato civile (che è lo stato presente dell'uomo civile, l'uomo formato dalla società e dalla storia) nello stato di natura e nell'uomo naturale, che si presume siano prima della storia. Il ricorso allo stato di natura, per come funziona nei teorici [del diritto naturale], appare dunque come un circolo. Si tratta di un circolo dal punto di vista delle sue determinazioni, dato che lo stato di natura viene pensato mediante le determinazioni dello stato civile, [e] dato che si attribuiscono, all'uomo dello stato di natura, determinazioni che non hanno senso che all'interno della società e che non possono essere che le determinazioni, le passioni, gli attributi e le facoltà dell'uomo dello stato civile (per esempio: la ragione, l'amor proprio, ecc.). Questo circolo dei teorici è un circolo dal punto di vista della forma del pensiero, poiché si proietta il risultato, ovvero lo stato sociale e civile, nell'origine, al fine di meglio generare il risultato, mentre chiaramente il risultato è già proiettato, è già presupposto, sotto forma di origine. Il risultato diviene dunque facilmente la causa di sé, la legittimazione di se stesso sotto le spoglie dell'origine, poiché non abbiamo a che fare che con una ripetizione. Il risultato esiste sotto due forme: sotto forma di risultato nella società civile, e sotto forma dello stesso risultato, ma nello stato di natura. Molto semplicemente, una tale trasposizione ha come obiettivo, funzione ed effetto di legittimare ciò che esiste nello stato di società attraverso il *transfert* dei suoi risultati nello stato di natura, [cioè] nello stato d'origine. Non si può dire più apertamente di quanto faccia Rousseau che il ricorso all'origine non è che la forma camuffata della giustificazione di ciò che è, nel senso più ampio di quest'espressione. Non solamente, se volete, nel senso reazionario

40 Cfr. *ivi*, p. 116: «La ragione non è una facoltà originaria. Rousseau non presuppone la ragione nell'individuo natura; al contrario, mostra che la ragione è un prodotto della storia umana [...] Il risultato è che la ragione non può essere pura».

41 *Ivi*, p. 122. Non posso sviluppare qui questo aspetto, pur interessante, della lettura di Althusser, ma è importante almeno sottolineare che per Althusser il ricorso di Rousseau al cuore non lo avvicina in nessun modo ad uno spirito «romantico»; per Althusser Rousseau rimane un razionalista, e il «cuore» è visto sì come una facoltà altra rispetto alla ragione, ma sempre come una facoltà di pensiero: «è un cuore che pensa» (p. 122). Esso funziona come una facoltà con cui pensare, oltre l'alienazione della ragione, il contenuto dello stato di natura nella sua purezza, cioè lo stato di pura natura. Althusser qui rimane fedele alla sua impostazione filosofica che prescrive di concepire il significato dei concetti filosofici solo sulla base del senso che essi ricevono in quanto interventi che tracciano linee di demarcazione: in questo senso, il cuore è la demarcazione dalla «ragione» e dal suo circolo, e dunque dall'idea della «falsa» origine circolare (cfr. p. 123). Va infine sottolineato che il modo in cui Althusser legge questo aspetto di Rousseau ricorda da vicino la rottura epistemologica: Rousseau, mostrando il paralogismo della ragione socializzata, che corrisponde alla modalità di pensiero ideologica, rompe con il circolo dell'ideologia, portandosene fuori. Resta il fatto che la soluzione di Rousseau (pensare il vero stato di natura attraverso il ricorso al «cuore») è pur sempre una rottura che tenta di usare gli stessi concetti, cioè ancora l'origine, sebbene la «vera». Come dice Althusser, questa mossa di Rousseau è una «evasione da dentro» (p. 124). Per l'idea che Rousseau fosse da leggere come un razionalista Althusser è molto probabilmente debitore a R. Derathé, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1948.

del termine, ma nel senso più generale, il ricorso all'origine non è che la forma camuffata della giustificazione dell'esistente, sia dello stato sociale esistente del fatto compiuto, sia dello stato sociale che ci si augura. Altrimenti detto, Rousseau qui abbozza non soltanto una critica della giustificazione del fatto compiuto, ma anche una critica dell'utopismo che spera di giustificare l'avvenire della società che desidera proiettandola nelle origini, fondandola nelle origini⁴².

Questo è il meccanismo per antonomasia della filosofia del «fatto compiuto», che ricorre all'origine per pensare la produzione di un *desideratum* filosofico-politico, e di cui Rousseau fornisce la chiave permettendo così una critica di qualsiasi tipo di filosofia che si fondi sul ricorso alla coppia speculare origine-fine: una critica che ne svela l'essenza ideologica, dato che «origine» e «fine» sono per Althusser concetti ideologici per eccellenza⁴³. Rousseau è dunque in grado (pur senza produrne la «teoria» in senso rigoroso, come per Althusser farà il (suo) marxismo ovviamente) di mettere a fuoco la determinazione politico-ideologica della filosofia borghese, il cui apparato categoriale, che resta determinato nel suo funzionamento dal circolo dell'origine e del fine, appare: 1) politicamente determinato in base agli obiettivi che hanno a che fare con il presente; e inoltre, 2) incapace di pensare oltre l'orizzonte di questo presente, cioè, nella terminologia althusseriana, del «fatto compiuto» dello stato moderno, che viene considerato come orizzonte insuperabile e irrevocabile per il pensiero e per la politica.

Ora, è chiaro che Rousseau, criticando le determinazioni d'origine della filosofia del diritto naturale in questo modo, intende però proporre un diverso tipo di origine, la «sua» origine. È qui che si colloca, secondo Althusser, l'originalità di Rousseau: nello «sdoppiamento» dell'origine tra una vera origine (la sua) e una falsa, egli pone un'origine che non è tale – un'origine che non è originaria, dunque che non è *arché*, principio dello sviluppo successivo. Per sfuggire alla sua stessa critica, Rousseau deve produrre un'origine «pura e separata», che pensa attraverso il concetto di «stato di *pura natura*»⁴⁴:

Al circolo della specularità originaria, che non è che la giustificazione del fatto compiuto e che è la forma per eccellenza della filosofia del fatto compiuto, della filosofia che pensa nel fatto compiuto, Rousseau contrappone [...] un'altra forma di origine, pura, non

42 L. Althusser, *La contingenza dell'inizio* cit., pp. 111-112.

43 Il tema all'origine come anticipazione del(la) fine, e di questo schema come schema ideologico, è un tema che attraversa tutta l'opera di Althusser, e regge la sua critica alla filosofia illuminista e alla dialettica hegeliana. Il luogo più classico della sua formulazione è forse la sua prefazione a *Leggere il Capitale*. L. Althusser et al., *Leggere il Capitale* cit., pp. 42-43.

44 Per Althusser, questo concetto è fondamentale, e lamenta che non sia stato notato dagli interpreti: «Rousseau produce un concetto assolutamente inedito in tutta la storia del diritto naturale, e che è il concetto decisivo del secondo *Discorso* [...] è il concetto di 'stato di pura natura', non 'stato di natura', ma 'stato di *pura natura*'» (L. Althusser, *La contingenza dell'inizio* cit., p. 121). Althusser lo aveva già notato nel corso del 1966, ma senza sviluppare l'idea della divisione dell'origine: cfr. *ivi*, p. 45. L'espressione «puro stato di natura» compare nel secondo *Discorso* poche volte: all'inizio, prima della prima parte (J.-J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza* cit., p. 36, cfr. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, tome III, Gallimard, Paris, 1967, p. 132); nella seconda parte, a p. 79 (*Œuvres complètes* cit., p. 170), compare, con la medesima accezione, «primitivo [*première*] stato di natura» e poi ancora «puro stato di natura». A p. 104 (*Œuvres complètes* cit., p. 191), Rousseau distingue tra stato di natura «nella sua purezza» e lo «stato di natura» in cui ricadono gli uomini dopo la degenerazione dello stato civile che finisce nel dispotismo. Compare anche «vero [*véritable*] stato di natura» a p. 68 (*Œuvres complètes* cit., p. 160), quando Rousseau dice di aver dovuto «scavare fino alle radici».

compromessa con il suo risultato, assolutamente separata dal suo proprio risultato, al punto che ci può domandare se essa abbia un risultato di cui si possa dire che è il suo risultato. Rousseau contrappone un'origine come 'altro mondo', separata da questo mondo da qualcosa come una distanza o un abisso: una distanza insuperabile. Una distanza la cui purezza e separazione si riflettono, o si rifletterebbero, appunto, in questo abisso. Dunque Rousseau propone, e contrappone, un pensiero dell'origine che sia necessariamente allo stesso tempo un pensiero della separazione radicale, della purezza radicale, insomma dell'abisso⁴⁵.

È questa una conseguenza necessaria della critica alla circolarità ideologica origine-fine, che pone una origine falsa in cui si specchia il risultato: *falsum index sui et veri*, si potrebbe dire in questo caso. Se si tratta di una origine come «abisso», è perché questo stato d'origine è caratterizzato da una assoluta immobilità ed impotenza a produrre il processo storico successivo, che pure – come mostra il secondo *Discorso* – chiaramente c'è stato. Ma la genesi successiva non è in Rousseau determinata da un autosviluppo di questo stato originario: come Althusser ha già messo in rilievo nel corso del '66 che abbiamo visto sopra (che qui riprende), sono dei fattori contingenti, del tutto non-necessari a determinare l'uscita da questo stato, in cui gli uomini sono indipendenti, liberi, uguali, e in cui non esiste forma di dominio. Nell'interpretazione di Althusser, questa origine separata è ciò in cui Rousseau assembla tutte le determinazioni negative della società. Essa rappresenta, sostiene Althusser, il «niente-di-società»⁴⁶, che Rousseau dipinge in modo accurato attraverso determinazioni antropologiche (libertà, pietà, amore di sé, perfettibilità), determinazioni materiali (foresta sterminata, che garantisce la solitudine e l'adeguamento spontaneo uomo-natura, così da rendere inutile il lavoro e superflua l'associazione tra uomini⁴⁷), figure quasi ontologiche (incontro)⁴⁸. Ciò che qui conta, sostiene Althusser, non è tanto la verosimiglianza, talvolta assai problematica, della caratterizzazione rousseauiana dello stato originario, quanto l'estremo sforzo di Rousseau di raffigurarlo come uno stato in cui non si dia alcun presupposto per lo sviluppo della società, sebbene vi siano delle determinazioni che potranno servire in seguito, come la pietà o la perfettibilità, che rimangono però senza impiego, allo stato di «virtualità»⁴⁹. Così, questo stato di origine è certamente uno stato che serve a Rousseau per misurare l'ingiustizia e la miseria del presente, che non ne è che la perversione più eclatante; *ma nel sistema di Rousseau esso non funziona come origine* dello sviluppo storico successivo: l'uomo è uscito da questo stato (come uscirà dai successivi) solo per «accidenti» imprevisti, e mai per teleologia dello sviluppo⁵⁰. È questa caratterizzazione dell'origine che può condurre alla distinzione capitale tra

45 L. Althusser, *La contingenza dell'inizio* cit., p. 132.

46 Ivi, pp. 142-143.

47 In quanto condizione della perfetta adeguazione uomo-natura, «la foresta è la verità dello stato di natura, il concetto dello stato di pura natura», ivi, p. 143. È postulando questa adeguazione (che terminerà con la fine della foresta) che Rousseau, per Althusser, nega qualsiasi bisogno di socialità, e dunque si oppone alle teorie della socievolezza naturale, che inscrivono la società come *telos* dell'uomo appunto nella sua natura.

48 Vedi soprattutto ivi, pp. 143-144 e 176-178.

49 Ivi, p. 181.

50 Cfr. ivi, pp. 136-139. «L'intervento del caso, di cause esteriori al processo, si presenta così come una sanzione contingente ma necessaria della circolarità di un processo di riproduzione incapace di sviluppo» (p. 139).

origine e inizio: «ci sono inizi senza origine»⁵¹, e gli inizi vanno pensati come prodotti da un «concorso fortuito di molteplici cause»⁵². In questo senso si trova in Rousseau un pensiero che «ruota attorno alla storia», ma (e questo è cruciale) la storia stessa è pensata come il luogo degli eventi contingenti che si trasformano in necessità irreversibili. Una storia che è dunque il luogo dell'aver-luogo, dell'evento, dell'insorgenza:

L'impotenza dell'origine è allora, mi sembra, il rifiuto della genesi lineare, cioè il rifiuto dell'analisi d'essenza. Ma di conseguenza, troviamo nella struttura dell'origine, nella separazione radicale da qualsiasi risultato, l'iscrizione di un altro pensiero, il pensiero della separazione, cioè – ora che siamo un po' avanzati – quello di eventi estranei all'essenza dello stato originario, il pensiero dell'aver avuto luogo: c'era bisogno del concorso fortuito di molteplici cause estranee, che potevano anche non darsi mai e senza le quali l'uomo sarebbe rimasto in eterno nella sua posizione primitiva. Il pensiero non solo degli eventi, ma della contingenza degli eventi, in altre parole il pensiero dell'accadere, dell'aver luogo, ed anche il pensiero della necessità prodotta da questi eventi; insomma un pensiero che inevitabilmente gira attorno a, e tende inevitabilmente verso, qualcosa come la storia⁵³.

Dunque Rousseau permette ad Althusser di effettuare una doppia operazione. Da un lato, egli trova in Rousseau una critica alla genesi ideale della filosofia del diritto naturale, che si concretizza nello sdoppiamento dell'origine e nella critica della falsa origine circolare come concetto cardine della filosofia del fatto compiuto. Althusser vede in ciò la premessa concettuale⁵⁴ per il dispiegamento di un altro oggetto, che chiama l'oggetto «storia», e in più punti del suo corso rimarca, come già aveva fatto in passato, come siano importanti in Rousseau le condizioni materiali del processo, come ad esempio quando sottolinea il ruolo determinante della foresta, dell'invenzione della metallurgia, o del cambiamento dei climi⁵⁵. Da questo punto di vista, sembrerebbe trattarsi di una critica materialista all'idealismo della filosofia politica moderna, che pensa il politico in senso soltanto astratto. Ma dall'altra parte, si tratta anche (e soprattutto) di qualcos'altro, cioè del fatto che l'azione delle cause materiali nel dispiegamento del processo agiscono per contingenza. Pertanto, la ricostruzione althusseriana dell'apparato concettuale del secondo *Discorso* permette anche – senza che Althusser sia del tutto esplicito a questo riguardo – una contestazione del materialismo marxista ortodosso-volgare, per il quale lo sviluppo, comandato dalle condizioni di produzione, era dotato di un *telos* ben preciso verso il compimento dell'emancipazione umana.

51 Ivi, p. 152. Sebbene (come ricordato *supra*, nota 13) il concetto di «inizio» fosse già stato usato da Althusser (ed ovviamente anche il concetto di origine era già stato ampiamente criticato in molti altri lavori), è qui che per la prima volta questa contrapposizione si specifica in maniera del tutto esplicita.

52 Ivi, p. 147.

53 *Ibidem*.

54 Qui sta un'altra differenza con il corso del 1965-66: è la critica del fatto compiuto che comanda, in questa interpretazione del 1972, la divisione originaria dell'origine e la posizione dell'origine come separata, da cui emerge l'oggetto storia come campo del contingente ecc. Pur avendo identificato nel 1965-66 il campo della contingenza, solo ora il dispositivo concettuale del secondo *Discorso* è ricostruito in maniera serrata.

55 Cfr. ivi, p. 137.

3. La funzione politica dell'origine: perdita e ripresa

La messa a fuoco della critica rousseauiana al fatto compiuto, con il venire in primo piano di un'origine che non funziona come principio di sviluppo, apre dunque al «continente storia» come luogo dell'aver-luogo, dell'evento e della contingenza. Tuttavia, è questo sufficiente per dire che Rousseau può rientrare nella «problematica» del «fatto da compiere»? In un certo senso, sì, ma solo negativamente: come critico della struttura della filosofia del fatto compiuto. Sarebbe forse sufficiente anche per inscrivere Rousseau nella tradizione del materialismo aleatorio, di un materialismo antirazionalista dell'evento e dell'apertura della storia – ed infatti Rousseau sarà presente nella genealogia che Althusser tratterà ne *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro* come pensatore che mostra il farsi contingente della necessità. Ma ciò che non sarà presente nella più tarda inclusione di Rousseau nella genealogia del materialismo aleatorio è proprio ciò che ne marca qui, in questo testo del '72, la sua iscrizione *positiva* nella problematica del «fatto da compiere» (e qui si può misurare, pertanto, anche la differenza tra queste due fasi del pensiero di Althusser)⁵⁶.

Il punto è che lo sdoppiamento dell'origine ha anche un'altra funzione fondamentale, che chiamerò la sua «funzione politica». Il punto di vista di Althusser è che allo svuotamento della potenza dell'origine sul piano della storia corrisponde in Rousseau una sua valorizzazione sul piano puramente politico: la vera funzione di questo stato va ritrovata nello stadio del contratto che deve ristabilire la società su fondamenta di giustizia. La funzione politica dell'origine, sostiene infatti Althusser, sta nel gesto della sua «ripresa», sebbene sia una ripresa di qualcosa che non ha forse – come ammette Rousseau stesso – mai avuto esistenza reale. Essa corrisponde a ciò il cui contenuto (meglio: le cui determinazioni) va «recuperato», al termine dello sviluppo storico che termina nel circolo del dispotismo (che conclude il secondo *Discorso*⁵⁷), al fine di ristabilire una società giusta di libertà ed uguaglianza. Vediamo come descrive Althusser la «funzione politica» dell'origine:

È nel contratto, dunque al termine di quel processo casuale che è il processo di socializzazione, che intervengono la libertà e la pietà come origine. [...] La forma che prende allora questo intervento dell'origine è la forma della ripresa, cioè la forma di un re-inizio di un inizio, ma, attenzione, di un inizio che non ha mai avuto luogo [...] Forse sta qui il senso dell'origine in Rousseau, a partire dal momento in cui è sottomessa alla critica radicale dell'origine come circolo. Per essere la vera origine, distinta dalla falsa, bisogna che essa sia separata [...] Ma perché essa sia origine, benché separata, perché essa sia origine vera, bisogna che sia virtuale; per essere allo stesso tempo origine e separata, la sintesi è la virtualità. È necessario che essa sia virtuale, in attesa, in serbo, e di conseguenza che sia inesistente nella sua posizione di origine. La raffigurazione del puro stato di natura realizza questa contraddizione che ho appena menzionato, di una posizione inesistente come

56 L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, tr. it. di V. Morfino e L. Pinzolo, Mimesis, Milano, 2006, pp. 56-60. Althusser riprende in queste pagine, probabilmente a memoria, le sue precedenti riflessioni su Rousseau. Vi si ritrovano i concetti di «pura natura», di «abisso», come anche l'idea del rapporto tra i due contratti del secondo *Discorso* e del *Contratto sociale*, oltre che ovviamente l'idea che in Rousseau vi sia un pensiero della necessità della contingenza, che occupa il posto centrale nell'argomentazione di Althusser in questo scritto ed è associato al materialismo epicureo-lucreziano. Manca però qualsiasi accenno al «fatto da compiere» in rapporto all'origine come perdita, qui invece centrale, come vedremo in un attimo.

57 J.-J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza* cit., pp. 99-104.

virtualità in serbo per più tardi. Sta qui il secondo senso dell'origine: virtualità per più tardi – il primo è la separatezza. Ma allora l'origine esistente, attiva, non può essere che la ripresa reale dell'origine, ripresa e ripetizione dell'origine, ma ripresa di un senso che non ha mai avuto luogo. Ripetizione di un evento che non ha mai avuto luogo, re-inizio di un inizio che non ha mai avuto luogo, poiché tutto ciò era inesistente nell'origine; sta qui il terzo senso dell'origine: la ripresa. E se tentiamo di domandarci che cosa possa essere questa origine come separata, virtuale e ripresa, troviamo in Rousseau un altro concetto per designarla: è il concetto di perdita⁵⁸.

Ecco dunque la «funzione politica» dell'origine: la ripresa di una perdita, ma una ripresa che è allo stesso tempo la sua posizione. Ora, qui possiamo misurare lo scarto evidente rispetto a quanto Althusser diceva, nel '66, a proposito dell'inutilità di Rousseau per pensare la politica. La sua attenzione non si sofferma più sulla soppressione delle classi sociali nel *Contratto sociale*, ma si appunta invece sulla modalità di funzionamento dell'origine separata per la logica dell'azione politica che Rousseau tenta di stabilire. Ciò che ora gli interessa è il rapporto del *Contratto sociale* con la narrazione del *Discorso*, e il rapporto tra i due contratti che si trovano in Rousseau, ovvero il contratto iniquo del secondo *Discorso*, che ingenera un ciclo che conduce all'estremo della corruzione, finendo nel dispotismo e di nuovo nello stato di natura (nella sua fase hobbesiana)⁵⁹, e il contratto di cui parla il *Contratto sociale*, dell'instaurazione di una società giusta⁶⁰. Sembra qui delinearsi un parallelo, non tematizzato da Althusser, con la sua lettura di Machiavelli. In *Machiavelli e noi*, Althusser si sofferma sul rapporto di Machiavelli con Polibio, mostrando come il primo prenda appoggio sulla teoria dei cicli del secondo soltanto per sfuggirvi, per fondare uno «stato che duri», e che quindi non sia sottomesso alla filosofia della storia polibiana di un rigirare senza posa⁶¹. Lo stesso sembra fare qui ora, *mutatis mutandis*, con Rousseau, leggendo il contratto del *Contratto sociale* sullo sfondo del circolo del dispotismo su cui si chiude il *Discorso*. La questione è, in definitiva, la stessa: come sfuggire ad un circolo, che è il circolo infernale in cui (senza alcuna necessità, per contingenza, ma tant'è) ci troviamo? Vi è forse qui una forzatura, poiché Rousseau stesso sembra escludere che il *Discorso* sia l'antecedente del *Contratto sociale* («L'uomo è nato libero, e ovunque è in catene [...] Come è avvenuto questo cambiamento? Lo ignoro»⁶²)? Forse, ma è tuttavia in questo modo che il *Contratto sociale*, che Althusser aveva aspramente criticato nel

58 L. Althusser, *La contingenza dell'inizio* cit., p. 182.

59 Cfr. J.-J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza* cit., p. 104: «Qui siamo arrivati al termine estremo della disuguaglianza, e al punto estremo che chiude il circolo e tocca il punto da cui siamo partiti: è qui che tutti gli individui ridiventano uguali perché non sono nulla [...] qui tutto si riconduce alla legge del più forte».

60 Per Y. Vargas (*Lectures de Rousseau* cit.) Althusser non coglierebbe la differenza tra i due contratti, quello della fine del secondo *Discorso* e quello del *Contratto sociale*. La critica di Vargas alla mancata distinzione dei due contratti si fonda sul fatto che egli non prende in considerazione la questione della «ripresa» dell'origine, che trascura completamente nella sua interpretazione, mentre è dal mio punto di vista un concetto centrale dell'interpretazione althusseriana del 1972. È in quel punto che appare, come vedremo, la distinzione tra i contratti, che del resto Althusser menziona esplicitamente alla fine della terza lezione del 1972 (cfr. L. Althusser, *La contingenza dell'inizio* cit., p. 183: «vi sono in Rousseau due contratti, allo stesso modo che vi sono due origini»). Poiché le «due origini» sono ciò a cui corrispondono i due contratti, e poiché la distinzione tra le due origini è il tema centrale per Althusser, dire che Althusser non distingue i due contratti è quantomeno curioso.

61 L. Althusser, *Machiavelli e noi* cit., p. 68 e ss.

62 J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, tr. it. di J. Bertolazzi, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 60-61.

1966, è ora preso in considerazione: non in se stesso⁶³, ma rapportato alla storia che lo precede. Ed è qui che si inserisce l'idea che Rousseau sia, nonostante le apparenze, per le quali il *Contratto sociale* sarebbe un'opera astorica che ha di mira una «analisi d'essenza» della società giusta⁶⁴, un pensatore del «fatto da compiere», che si profila nell'idea di una ripresa dell'origine come un compito che è dell'ordine della contingenza, sebbene questa volta si tratti di una «contingenza umana»⁶⁵: un atto non implicato, non determinato e non previsto dallo sviluppo storico, ma sospeso ad una volontà umana – e che per questo, scrive Althusser, «comporta un rischio enorme»⁶⁶. Per questo motivo, Althusser utilizza gli stessi termini che adopera per Machiavelli al fine di descrivere la concezione della politica come fatto da compiere: il contratto sociale è «un salto nel vuoto, al punto che si può dire che tutto l'edificio del *Contratto sociale* è sospeso su un abisso»⁶⁷. L'impresa politica, così come per Machiavelli, si gioca nello scarto incolmabile tra la necessità di un inizio – necessità soggettiva e «infrastorica», non dedotta da alcuna filosofia della storia – e la sua impossibilità, cioè la sua assoluta «infondatezza». Il «fatto da compiere» è una «ripresa» senza garanzie, che designa un compito letteralmente abissale; così inteso, conclude Althusser, esso indica che

bisogna prendere la storia tale e quale si è fatta, e gli uomini tali e quali si sono fatti, e mettersi all'opera per riprenderla, la storia, per installarla su altri fondamenti; ma senza alcun precedente, senza disporre di alcuna garanzia al mondo che preservi dalla [...] perdita⁶⁸.

Resta il fatto, tuttavia, che se Rousseau può infine rientrare nel novero di coloro che pensano la politica come un «fatto da compiere», nello scarto tra necessità e impossibilità e nell'assenza di ogni garanzia, per Althusser sarà infine solo Machiavelli che saprà pensare il fatto da compiere e l'inizio radicale *en materialiste*, nel senso di un «realismo politico»⁶⁹. Rispetto a quest'ultimo, Rousseau rimane un utopista; ma un «utopista critico», consapevole dell'assenza ultima di una cauzione superiore di ogni impresa politica, e della sempre presente possibilità di fallire.

63 Nulla lascia intendere, infatti, che Althusser abbia cambiato idea circa il contenuto ideologico del *Contratto sociale* come opera. Ora prende in considerazione l'idea che tale opera propone, nel suo rapporto al contenuto storico descritto nel *Discorso sulla disuguaglianza*.

64 L'interpretazione che implicitamente, tramite questa lettura congiunta del *Contratto* con il *Discorso*, Althusser sembra combattere è quella di Durkheim, o anche quella, influente all'epoca, di Beaulavon, per il quali, scrive Althusser nei suoi appunti del 1966, il *Contratto sociale* fornisce la risposta alla domanda sull'essenza della società, dunque una «analisi d'essenza». Cfr. *ivi*, pp. 64-65 e 70. Althusser ha probabilmente in mente É. Durkheim, *Le Contrat social de Rousseau, histoire du livre*, «Revue de métaphysique et de morale», janvier-février (1918), e l'introduzione di G. Beaulavon alla sua edizione del *Contrat social*, 5a édition revue et corrigée, Paris, F. Rieder et Cie Éditeurs, 1914.

65 L. Althusser, *La contingenza dell'inizio* cit., p. 155.

66 *Ibidem*.

67 *Ivi*, p. 155.

68 *Ivi*, p. 184.

69 *Ibidem*. Su questo punto, ci si può chiedere però se Althusser non sia qui eccessivamente critico nei confronti di Rousseau, il quale non solo ha scritto dei progetti concreti di costituzione (Polonia, Corsica), ma nel *Contratto sociale* si interroga anche (penso ai capitoli VIII-IX-X del libro II) sulle condizioni oggettive che permettono ad un popolo di ricevere le leggi, introducendo il tema del «tempo giusto» per il darsi effettivo di un inizio politico come istituzione di una novità. Forse, ma questa è solo una congettura. Althusser avrebbe potuto spingere il suo accostamento di Rousseau con Machiavelli più lontano, elaborando ulteriormente l'idea di una problematica del «fatto da compiere».

4. Osservazioni (non) conclusive

La questione del ruolo e della funzione puramente politica dell'origine separata rappresenta senz'altro uno dei risvolti più innovativi ed originali della lettura del '72, e in generale della lettura althusseriana di Rousseau. Ma è anche un discorso che non ritornerà più all'interno della filosofia di Althusser, né conoscerà ulteriori elaborazioni, al contrario invece di quanto avverrà per l'idea di un materialismo della contingenza, che troverà invece ampi sviluppi. Come valutare dunque questo aspetto all'interno del discorso althusseriano nel suo complesso?

Come conclusione, proporrei qui tre considerazioni:

1. Innanzitutto, l'insistenza sulla «funzione politica» dell'origine in Rousseau testimonia in maniera evidente dell'interesse di Althusser, nel '72, per un ripensamento della politica, ed in particolare della sua attenzione al tema *dell'inizio politico*, a cui in Rousseau è chiaramente collegato. Poiché questo aspetto si costruisce sulla tematica della genesi materiale discontinua, in cui la contingenza diventa determinante, e poiché anche nel suo studio su Machiavelli l'inizio è pensato a partire dall'orizzonte della contingenza della «fortuna», del vuoto di causalità, sembra possibile concludere che Althusser abbia dovuto procedere ad una estrema decostruzione della necessità storica per pensare il tema dell'inizio politico. L'inconsistenza della storia è funzionale alla tematizzazione della politica come inizio, rottura, momento istituyente di una novità e «fatto da compiere». È lo stesso tipo di operazione che conduce sul testo machiavelliano⁷⁰. La lettura congiunta di Rousseau e Machiavelli lascia intravedere dunque l'emergere di una problematica del «fatto da compiere», che si erige sulla tesi dell'«inconsistenza» della storia e che (cor)risponde al problema di pensare la politica al di fuori degli schemi della scienza e del partito.
2. Ciò che interessa Althusser in Rousseau nel '72 è il fatto che la divisione originaria dell'origine pone la politica sotto la condizione del «vuoto di garanzia», nel senso che non esiste alcun rapporto necessario tra il recupero politico di un'origine (la «ripresa»), ad esempio in un progetto emancipatorio da compiere, e la direzione della storia; nessun rapporto di implicazione coesistente tra i due piani storico e politico – insomma nessun *telos*. E per questo motivo che Althusser insiste sul fatto che Rousseau ha un'acuta coscienza della precarietà del contratto, o della politica in generale; ed è per questo che l'origine è costantemente da riprendere, per raddrizzare la storia per come essa si è prodotta. Per questo, si può dire che l'origine, così ripensata, è «senza fine»: sia perché non esiste un fine/una fine della storia come realizzazione dell'essenza data nell'origine, sia perché il lavoro di realizzazione e recupero dell'origine è (come l'analisi) interminabile.
3. Il terzo punto concerne quella che pare essere l'attenzione di Althusser per le condizioni soggettive dell'emergere di un soggetto politico. Il punto chiave è l'idea che l'azione costituente che trova realizzazione nel contratto si appoggia sul recupero di una perdita

70 Mi sono occupato dell'emergere della problematica del fatto da compiere nella lettura althusseriana di Machiavelli, in relazione ad una ridefinizione della struttura della filosofia, in S. Pippa, *Althusser & Machiavelli. Thinking the «deed to be accomplished» as a new materialist practice of philosophy*, «Stasis» 8 (2019), 2, pp. 92-117.

forse mai perduta, dato che lo stato di pura natura non è forse mai esistito: si tratta di portare all'attualizzazione, in un progetto che è da compiere, ciò che non è mai esistito, e che forse è dunque impossibile che esista. Qui mi pare che si possa trovare, per quanto non sviluppata, l'idea che l'atto politico si costituisce, nelle sue condizioni soggettive, proprio attraverso questo rapporto tra necessità e impossibilità. L'atto soggettivo della politica è così, come il contratto di Rousseau, fondato su un abisso, la cui abissalità è però condizione necessaria per il darsi di un inizio politico. La questione che si pone è se Althusser pensi che la posizione di un'origine separata, che in definitiva funziona come un ideale, sia essa stessa una condizione necessaria per l'azione politica. Che essa non sia sufficiente, lo si può ricavare (oltre che da molti altri scritti althusseriani) dalla sua sottolineatura finale che Rousseau rimane utopista, sebbene critico, e dalla distanza che scava con Machiavelli su questo punto. Ma la questione è se sia necessaria.

Alla luce dei materiali oggi disponibili, queste conclusioni non possono che rimanere aperte e in parte congetturali; nondimeno, suggeriscono questioni ed interrogativi che la lettura degli scritti althusseriani su Rousseau, e ancor di più la loro lettura in coppia con gli scritti su Machiavelli, mi sembra sollecitare. Sono questioni che hanno a che fare, io credo, non con una configurazione di pensiero che fa parte del passato, ma che rendono Althusser contemporaneo ai problemi che sono quelli del post-althusserismo, e che possono aprire una strada diversa all'interno di questa configurazione. La lettura althusseriana di Rousseau, che lo avvicina a Machiavelli, si pone in alternativa alle letture correnti che rifiutano Rousseau in nome della moltitudine o vi si ispirano guardando prevalentemente al *Contratto sociale*, al popolo o alla volontà, prendendo Rousseau come pensatore *solo* dell'essenza del politico (Badiou: «lo scopo di Rousseau è di esaminare i requisiti concettuali della politica, di pensare l'essere della politica»⁷¹), ma lasciando da parte il secondo *Discorso*. La lettura di Althusser, per quanto forse non conclusa o non del tutto sviluppata, traccia un percorso differente, che passa per la storia (genesi discontinua e contingente) e pone il problema dell'inizio politico a partire da essa. In tal senso, Althusser pone (il che non equivale a dire che lo risolva) il problema dell'articolazione tra storia e politica in senso antistoricistico: non cerca una logica pura del politico (politicismo), eliminando il piano della storia, né schiaccia la politica sulla storia, recuperando una dialettica del divenire storico di tipo teleologico, come nel pensiero della moltitudine di Hardt e Negri. È questo Rousseau – diverso anche, ovviamente, da quello appropriato in un passato ormai distante dal marxismo, da Marx e Engels fino a Della Volpe e Colletti – che Althusser propone come interlocutore essenziale per la costruzione di un pensiero del «fatto da compiere» che possa avere di mira un nuovo inizio.

Addendum – sulla rifondazione ontologica.

Se prendiamo come riferimenti i tentativi di ripensare la politica di Negri e Badiou, nello scenario aperto dalla crisi del marxismo, vediamo lo stesso movimento verso l'ontologia, nonostante esso assuma caratteri molto diversi nei due autori. Sia dall'uno che dall'altro, l'ultimo Althusser è stato lodato proprio per il suo movimento, ritenuto comunque infine insufficiente, verso una rifondazione ontologica, per quanto facessero riferi-

71 A. Badiou, *L'essere e l'evento* cit., p. 429.

mento a due ontologie radicalmente differenti (Badiou vede di buon occhio il *clinamen* e l'evento in Althusser; Negri apprezza il pensiero attraverso il corpo e l'ontologia positiva del desiderio comunista⁷²). Nonostante le interessanti analisi di Negri, che però tende ad appropriare l'ultimo Althusser al suo pensiero, la mia tesi è che Althusser si muova (nell'analisi di Rousseau, ma anche attraverso la sua lettura di Machiavelli) in una direzione più simile a quella di Badiou. È indubbio che Althusser non tenta affatto, nel suo ultimo periodo, di ripensare la politica a partire da una problematica delle forze produttive come quella dell'operaismo, e nemmeno a partire dall'ontologia spinoziana della potenza contrapposta al potere costituito. Una svolta ontologica di questo tipo, nonostante la lettura che Negri fa degli ultimi scritti althusseriani, rimane estranea ad Althusser.

Anche in Badiou la politica viene ripensata a partire dall'ontologia. In modo nettamente diverso che da Negri, certo; ma simile è il gesto filosofico di andare a ricercare la rifondazione della politica in un ripensamento della questione dell'essere. In Badiou, contrariamente a Negri, questa rifondazione prende la forma di uno svuotamento dell'essere stesso: il vuoto, non la pienezza; l'inconsistenza, non la presenza piena dispiegantesi. Pur nelle differenze (enormi), si può identificare una struttura comune della rifondazione della politica. Essa sta nella ricerca di una *garanzia ontologica* della *possibilità* stessa della politica (rivoluzionaria, non gestionale). In Negri abbiamo due movimenti: da un lato, la potenza della moltitudine, del potere costituente, è insopprimibile; dall'altro questa insopprimibilità disegna addirittura un movimento teleologico del dispiegamento della positività, in senso quasi hegeliano (quello di Negri si può forse definire un positivismo hegeliano, nel senso di una teleologia senza negatività); il piano della storicità è raggiunto in maniera episodica (ma appunto in una episodicità che tratteggia un *telos*, come mostrato da Morfino⁷³), oppure demandato lukàscianamente all'acquisizione della coscienza di sé della moltitudine che è (nell'epoca del lavoro immateriale) già dispiegata come potenza del comune⁷⁴. La pienezza ontologica è già da sempre data, ed è in quanto tale garanzia extra-storica della politica, mentre l'identificazione dello stato attuale come momento storicamente determinato sul piano ontico della pienezza ontologica è la fusione forzata e senza residui di storia e ontologia. All'opposto, l'ontologia di Badiou funziona anch'essa come una garanzia perché l'inconsistenza dell'essere, puro molteplice che non può essere fatto-uno, è ciò che garantisce il vuoto di una situazione, anche se Badiou iscrive la difficoltà dell'emergere della soggettività politica nella tensione tra la situazione ontologica e lo «stato della situazione», e nella sua idea della «rarità» della politica.

Ora, mi sembra che il movimento di pensiero che si disegna in Althusser attraverso la sua lettura di Rousseau sia di muoversi nella direzione di un pensiero della politica che rinuncia a darsi una fondazione esplicitamente ontologica, rimanendo invece sul piano della storia, di cui pure mostra l'inconsistenza nell'inversione della gerarchia stabilita dalla tradizione metafisica tra necessità e contingenza. Nei suoi lavori del 1972 e dintorni

72 A. Badiou, «Can change be thought?», intervista con Bruno Bosteels, in B. Bosteels, *Badiou and politics*, Durham - London, Duke University Press, 2011, p. 304; T. Negri, *Machiavel selon Althusser*, «Futur Antérieur», Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 139-158.

73 V. Morfino, *The multitude according to Negri: on the disarticulation of ontology and history*, «Rethinking Marxism» 26 (2014), 2, pp. 227-238.

74 Cfr. M. Hardt e T. Negri, *Impero*, tr. it. di A. Pandolfi, Milano, BUR, 2001 (2000), pp. 368-369. Nel loro recente *Assemblea*, Hardt e Negri hanno sostenuto di aver usato lo schema lukàsciano dell'in-sé e per-sé solo «per ragioni pedagogiche», che mi sembra una argomentazione altamente problematica sotto molti punti di vista. M. Hardt e T. Negri, *Assemblea*, tr. it. di T. Rispoli, Milano, Ponte alle Grazie, 2019 (2018), p. 99.

(su Rousseau e Machiavelli) Althusser non cerca di fondare la possibilità della politica su una struttura ontologica, come invece avrà la tendenza a fare in alcuni scritti più tardi sul materialismo aleatorio, in cui talvolta si può effettivamente avere l'impressione che parli del «vuoto» come di un principio che garantisce in anticipo la possibilità di un nuovo inizio contingente⁷⁵ (nonostante il materialismo aleatorio sia da interpretare, secondo la mia ipotesi, come un materialismo della pratica⁷⁶). Il modo in cui Althusser pensa la politica all'inizio degli anni '70, tentando di elaborare una problematica del «fatto da compiere», mobilita certamente l'idea della contingenza e del vuoto di causalità, ma è ben lungi dall'utilizzarli come principi di garanzia di un nuovo inizio. È vero piuttosto il contrario: è l'idea della necessità e dell'impossibilità di un nuovo inizio ad essere dominante, come si vede chiaramente nel corso su Rousseau di cui abbiamo appena parlato: l'origine come perdita, abisso che non è causa di sé, testimonia esemplarmente di ciò. Il problema di Althusser è pensare la questione dell'azione politica, direi proprio le sue condizioni di possibilità, senza abbandonare il piano della storia. È per questo motivo che in definitiva Althusser approda ad una visione della politica come pratica senza garanzie, in quanto sottoposta soltanto alle pressioni della congiuntura intesa come «rapporto di forze», come storicità politica, come è evidente nella sua lettura di Machiavelli, che poi svilupperà, abbandonando invece alcune intuizioni che si ritrovano nel suo corso su Rousseau. Il punto oggi sembra essere questo: resistere alla rifondazione ontologica, che perde la storia, rimanendo risolutamente sul terreno machiavelliano dell'essere come politicità conflittuale. Ma allo stesso tempo, porre come necessario e impossibile il compito di una *reprise*, nel qui e ora, di una origine perduta, che è necessario che diventi attiva tramite il nostro *farvi spazio* nella congiuntura attuale.

75 Come ha notato W. Montag, *Althusser and his contemporaries: philosophy's perpetual war*, Durham, NC, Duke University Press, 2013, pp. 179 e 185.

76 Ho cercato di sviluppare questa interpretazione in S. Pippa, *Althusser and contingency* cit., cap. 5.