

ALTHUSSER E MONOD: UNA «NUOVA ALLEANZA»?

MARIA TURCHETTO

Incontro

Tra l'ottobre e il novembre del 1967 Louis Althusser tiene alcune lezioni introduttive al «corso di filosofia per operatori scientifici» organizzato presso l'École Normale Supérieure di Parigi. Nello stesso anno Jacques Monod, premio Nobel per la medicina, è stato nominato professore di biologia molecolare al Collège de France; il 3 novembre tiene la sua lezione inaugurale, che verrà pubblicata integralmente da *Le Monde* il 30 novembre. È una lezione estremamente significativa: Monod esplicita in essa la sua concezione della scienza, anticipando i temi che confluiranno nel suo celeberrimo «saggio di filosofia naturale», *Il caso e la necessità*, pubblicato nel 1970 e destinato ad avere vastissima eco.

Althusser coglie immediatamente l'importanza della lezione inaugurale di Monod e dedica ad essa la sua quarta lezione introduttiva¹. Si tratta infatti di «un documento eccezionale, di una qualità scientifica e di una onestà intellettuale senza pari»², su cui possono essere messe alla prova le tesi, esposte nelle lezioni precedenti, sulla «filosofia spontanea degli scienziati» e sul suo «sfruttamento» da parte di *altre* filosofie, eminentemente pratiche.

La «congiuntura» non è fortunata, oppure per usare la terminologia degli scritti althusseriani degli anni '80³ – non fa «presa»: non è sufficiente a porre le premesse di uno scambio effettivo tra i due autori. C'è un problema linguistico che disturba il dialogo. Nel 1967 Althusser milita nel PCF, ed è ancora «un filosofo che avanza mascherato»⁴: portatore di una critica radicale al

1 Le cinque lezioni introduttive di Althusser e la lezione inaugurale di Monod sono ora raccolte in L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, a cura di M. Turchetto, Milano, Unicopli, 2000.

2 Ivi, p. 107.

3 Cfr. in particolare il saggio *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*, in L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Milano, Unicopli, 2000, p. 55 e sgg.

4 Cfr. L. Althusser, *Sulla filosofia*, a cura di A. Pardi, Milano, Unicopli, 2001, p. 42. Nelle «conversazioni con Fernanda Navarro» raccolte in questo volume, Althusser spiega la sua scelta di portare avanti una critica *politica* all'interno del PCF attraverso l'intervento di

marxismo ortodosso, ne mantiene tuttavia la terminologia. In particolare, usa ancora l'espressione «materialismo dialettico»⁵, benché in un'accezione lontana anni luce non solo dal *diamat* di stretta osservanza ma anche dalle formulazioni engelsiane, e non esita ad affibbiarla alla «filosofia spontanea dello scienziato (biologo)» Monod, giudicandolo «in risonanza diretta con una tendenza filosofica ben precisa: il materialismo dialettico»⁶.

Questo fatto è strabiliante nel testo di Monod, esemplare sotto questo aspetto. Monod non si dichiara materialista, né dialettico. Queste parole non sono presenti nel suo testo. Ma tutto ciò che egli dice della biologia moderna manifesta una profonda tendenza materialista e dialettica, riscontrabile in positive affermazioni accostate a determinate condanne filosofiche⁷.

Monod non poteva certo apprezzare un simile «omaggio»⁸: l'idea di essere incluso nel «materialismo dialettico» – assimilato a Lysenko! – doveva fargli semplicemente orrore. Così, se nella lezione inaugurale aveva riservato a Engels solo una battuta⁹, ne *Il caso e la necessità* avrà cura di argomentare per esteso una condanna senza appello del materialismo dialettico, dedicandogli alcuni paragrafi, sia per prenderne definitivamente le distanze, sia perché ritiene che il marxismo «ancor oggi esercita una profonda influenza anche al di fuori dell'ambito pur vasto dei suoi sostenitori»¹⁰. Del materiali-

tipo teorico: «se fossi intervenuto pubblicamente sulla *politica* del Partito [...] sarei stato subito escluso, per lo meno fino al 1970, marginalizzato e senza influenza alcuna [...]. Non mi restava dunque che un solo modo di intervenire [...]: attraverso la *teoria pura*» (ivi, p. 40). In seguito afferma di aver proceduto «un po' [...] alla maniera di Spinoza che, per criticare la filosofia idealista di Descartes e dei filosofi scolastici, *'partiva da Dio stesso'* [...] piegando così i suoi avversari per l'impossibilità di rifiutare un intervento filosofico che invocava l'onnipotenza di Dio». «Come diceva anche Descartes, *'ogni filosofo avanza mascherato'*», commenta Fernanda Navarro, e Althusser risponde: «Esattamente. Spinoza semplicemente interpretava Dio in termini atei» (ivi, p. 42).

- 5 Solo nelle opere degli anni '80 troviamo un esplicito rifiuto non solo della «nefasta concezione» (ivi, p. 40) ma anche dello stesso termine «materialismo dialettico», definito «logaritmo giallo, come [Marx] amava chiamare le assurdità» (ivi, p. 41).
- 6 L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* cit., p. 111.
- 7 Ivi, pp. 109-110.
- 8 «Il testo di Monod è ai nostri occhi un testo eccezionale, al quale tengo a rendere pubblicamente omaggio. Non è che l'omaggio di un filosofo. Sarei felice che venisse accolto per ciò che è, un omaggio filosofico, ma pur sempre un omaggio» (ivi, p. 108).
- 9 Monod cita un passo della *Dialettica della Natura* in cui Engels nega il secondo principio della termodinamica (cfr. J. Monod, *Lezione inaugurale*, in L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* cit., *Appendice*, p. 175): è «una punta di fioretto elettrica», come osserva Althusser (ivi, p. 122), il quale tuttavia ha ragione nell'osservare, più oltre, che nella lezione inaugurale Monod, pur distinguendosi dal marxismo, non gli «dichiara guerra», come fa invece nei confronti delle concezioni religiose alla Teilhard de Chardin (ivi, p. 129). Le cose cambiano decisamente in *Il caso e la necessità*, in cui Monod tratta apertamente il «materialismo dialettico» marxista da *nemico* della scienza.
- 10 J. Monod, *Il caso e la necessità*, trad. it. a cura di A. Busi, Milano, Mondadori, 1997, p. 35.

simo dialettico Monod non soltanto rifiuta l'impianto teleologico di fondo e l'idea della conoscenza come «rispecchiamento», «proiezioni animistiche» che di fatto comportano l'abbandono del postulato di oggettività¹¹; egli tiene anche a sanzionarne il «fallimento epistemologico», cioè il fatto che in nome di questa teoria sono state respinte acquisizioni scientifiche fondamentali.

Si tratta di un'interpretazione non soltanto estranea alla scienza, ma incompatibile con essa, come si è potuto constatare ogni volta che i dialettici materialisti, uscendo dal puro vaniloquio «teorico», hanno voluto illuminare le vie della scienza sperimentale con l'ausilio delle loro concezioni. Lo stesso Engels (pur avendo della scienza a lui contemporanea una conoscenza profonda) era stato indotto a rifiutare, in nome della dialettica, due tra le più grandi scoperte del suo tempo: il secondo principio della termodinamica e (malgrado la sua ammirazione per Darwin) l'interpretazione puramente selettiva dell'evoluzione. E proprio in virtù di questi principi Lenin attaccava, e con quale violenza, l'epistemologia di Mach; Zdanov, più tardi, ordinava ai filosofi russi di prendersela con «le diavolerie kantiane della scuola di Copenaghen»; Lysenko accusava i genetisti di sostenere una teoria assolutamente incompatibile con il materialismo dialettico, e perciò necessariamente falsa. Malgrado i dinieghi dei genetisti russi, Lysenko aveva perfettamente ragione. La teoria del gene come determinante ereditario invariante [...] è difatti assolutamente inconciliabile con i principi dialettici [...]. Il fatto che si conosca oggi la struttura del gene e il meccanismo della sua riproduzione invariante non cambia nulla, poiché la descrizione che ne dà la biologia moderna è puramente meccanicistica¹².

Monod ritiene che appunto questo «meccanicismo», caratteristica a suo parere innegabile della spiegazione del meccanismo genetico offerto dalla biologia contemporanea, gli valga l'accusa di «idealismo» che Althusser gli ha rivolto¹³, ma non è affatto così. Il modello di spiegazione scientifica utilizzato dalla genetica, così come Monod lo espone nella sua lezione inaugurale, è al contrario proprio ciò che Althusser apprezza e definisce «tendenza materialista dialettica», certo servendosi di un termine assai compromesso e ambiguo. La «tendenza idealista» sta invece nel concetto di «noosfera» che Monod impiega, oltre che nell'«etica della conoscenza» che egli propone come soluzione dell'«alienazione moderna»: dunque nella concezione della storia e nella «presa di posizione politica»¹⁴ contenute nel discorso di Monod.

11 Per Monod il «postulato di oggettività» – come vedremo oltre – si sostanzia nel «rifiuto sistematico a considerare la possibilità di pervenire a una conoscenza 'vera' mediante qualsiasi interpretazione dei fenomeni in termini di cause finali, cioè di 'progetto'» (ivi, p. 25).

12 Ivi, pp. 40-41.

13 Cfr. ivi, p. 41.

14 L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* cit., p. 131.

L'incomprensione è notevole: oggi sappiamo bene che Althusser aveva per il *diamat* ancor meno tenerezza di Monod¹⁵. Ma negli anni '60 non doveva essere facile stabilire un dialogo corretto tra uno scienziato e un filosofo marxista, soprattutto se quest'ultimo parlava ancora di «dialettica». È proprio questa – non certo il termine «materialismo» – la parolina che compromette la comunicazione. In *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, Althusser impiega il termine «dialettica» con molta parsimonia e con una certa consapevolezza della sua inadeguatezza: è un vecchio modo per dire che il tutto è superiore alla somma delle parti o per riferirsi al «salto qualitativo», allude cioè a concezioni *non riduzioniste* o *non meccaniciste* che certamente hanno trovato negli sviluppi delle scienze contemporanee formulazioni meno fumose. Riteneva anzi che proprio Monod, con la categoria di «emergenza», contribuisca a rinnovare l'enunciazione di questioni che il marxismo ha «cercato di pensare»¹⁶. Ma per Monod «dialettica» rinvia irrimediabilmente a un impianto hegeliano e dunque *teleologico*, ai «vaniloqui metafisici» della tesi-antitesi-sintesi e della negazione della negazione che, applicati alla natura, pretendono «di scoprire in essa un progetto ascendente [...], di renderla decifrabile e moralmente significativa»¹⁷. Perciò, contro questa «dialettica», egli dichiara se stesso e la scienza moderna *meccanicista*¹⁸.

15 Entrambi considerano il materialismo dialettico – inteso come «concezione dell'Accademia delle Scienze dell'URSS» (cfr. L. Althusser, *Sulla filosofia* cit., p. 40) – un'«ideologia», anche se Monod non avrebbe usato questo termine, cioè un apparato teorico di legittimazione. «Non si dimentichi d'altro canto che il materialismo dialettico rappresenta un corollario relativamente tardivo dell'edificio socioeconomico già eretto da Marx, corollario chiaramente destinato a fare del materialismo storico una 'scienza' fondata sulle leggi della Natura stessa», scrive Monod (J. Monod, *Il caso e la necessità* cit., p. 38). L'Althusser degli anni '80 è assai più severo: «volevo che si abbandonassero le tesi impensabili del materialismo dialettico [...] che regnavano allora come dominatrici assolute su tutti i partiti comunisti occidentali [...]. Mi sembrava imperativo disfarsi del monismo materialista e delle sue leggi dialettiche universali: nefasta concezione dell'Accademia delle Scienze dell'URSS che sostituì la 'materia' allo 'Spirito' o all'«Idea assoluta» hegeliana. Consideravo che fosse un'aberrazione credere – e imporre la credenza – che si potesse dedurre direttamente la scienza e addirittura l'ideologia e la politica marxiste-leniniste dall'applicazione in termini scientifici e politici delle supposte 'leggi' di una presunta dialettica [...]. Penso che l'URSS abbia pagato cara questa impostura filosofica. Non credo di esagerare dicendo che la strategia politica di Stalin e tutta la tragedia dello stalinismo sono state, in parte, causate dal 'materialismo dialettico', mostruosità filosofica destinata a giustificare il potere e a servirgli da garanzia – schiacciando l'intelligenza» (L. Althusser, *Sulla filosofia* cit., pp. 40-41).

16 L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* cit., p. 111.

17 J. Monod, *Il caso e la necessità* cit., p. 40.

18 Lasciando perplesso anche un autore che certo con il «materialismo dialettico» non ha nulla a che fare come Piaget. Si veda, in proposito, J. Piaget, *Hasard et dialectique en épistémologie biologique*, «Sciences» 711 (1971), pp. 25-36.

Se Monod fraintende la critica che Althusser gli rivolge, Althusser è invece – a mio avviso – sinceramente interessato al modello di scientificità prospettato da Monod. Il biologo francese non rappresenta un semplice esempio scelto per illustrare lo scarto tra la «filosofia spontanea» praticata dallo scienziato e la «filosofia» professata dall'uomo di cultura che indica e propone il proprio sistema di valori. Althusser è *direttamente* interessato ad alcune categorie impiegate da Monod, proprio per la possibilità che offrono di riformulare senza equivoci problematiche che il marxismo ha «cercato di pensare»: ai concetti di *sistema* (così com'è impiegato nell'espressione «sistema vivente») e di *emergenza*, che contribuiscono a chiarire cosa debba intendersi per *materialismo*; alla nozione di *noosfera*, la cui critica consente di precisare cosa debba intendersi per storia e per *materialismo storico*; infine, alla tematica relativa all'articolazione di *caso e necessità*, che riemergerà soprattutto negli scritti degli anni '80 intorno alla nozione di *materialismo aleatorio*. Ritengo perciò che un confronto più accurato tra le posizioni epistemologiche di Monod e quelle di Althusser possa servire a una migliore comprensione di queste ultime.

Monod: evoluzione e selezione delle idee

Vediamo, innanzitutto, la posizione di Monod, che cercherò di ricostruire utilizzando sia la lezione inaugurale del 1967, sia il più argomentato *Il caso e la necessità*. Il *materialismo* di cui Monod fa professione – senza chiamarlo con questo nome, per evitare confusioni con l'abborrito materialismo dialettico – ha un forte elemento in comune con quello di cui parla Althusser negli scritti degli anni '80, definendolo come «corrente sotterranea» rispetto alla «tendenza dominante» dell'idealismo: per Althusser, perché si dia un materialismo autentico – e non semplicemente un «idealismo rovesciato»¹⁹ – è necessario il rifiuto della spiegazione in termini di cause finali; tale rifiuto è in qualche modo *più importante* della negazione dell'esistenza di sostanze spirituali. Così in Monod: il biologo francese definisce la propria posizione filosofica *contro* due tesi, che chiama rispettivamente l'«illusione dualistica» e la «proiezione animistica». Contro la prima – che coincide con il dualismo metafisico cartesiano tra «sostanze materiali» e «sostanze spirituali» – enuncia un solido monismo ontologico, senza tuttavia insistere troppo nella sua difesa. Il dualismo è, tutto sommato, un'illusione tollerabile: in attesa di una piena verifica empirica dell'i-

19 «Si deve parlare di materialismo con diffidenza: la parola non fa la cosa, e se si guarda bene la maggior parte dei materialismi non sono che degli idealismi rovesciati. Esempio: il materialismo del secolo dei Lumi e qualche passaggio di Engels» (L. Althusser, *Sulla filosofia* cit., p. 61).

potesi monista, che verrà da una più estesa conoscenza della fisiologia del cervello²⁰, possiamo convivere in pace con chi crede nello «spirito».

Compiendo un'analisi oggettiva, siamo tuttavia costretti a scorgere un'illusione in questo apparente dualismo dell'essere. Illusione tuttavia così intimamente connessa all'essere stesso che sarebbe vano sperare di dissolverla per sempre nella comprensione immediata della soggettività o di imparare a vivere affettivamente, moralmente senza di essa. E del resto perché si dovrebbe? Chi potrebbe dubitare della presenza dello spirito? Rinunciare all'illusione che vede nell'anima una «sostanza immateriale» non significa negare la sua esistenza, ma al contrario cominciare a riconoscere la complessità, la ricchezza, l'insondabile profondità del retaggio genetico e culturale, al pari dell'esperienza personale, cosciente o no, che costituiscono nell'insieme il nostro essere, unico e innegabile testimone di se stesso²¹.

Nessuna tolleranza invece per la «proiezione animistica», ossia per l'interpretazione dei fenomeni in termini di cause finali. Il rifiuto di ogni spiegazione teleologica è definito da Monod come il *postulato di oggettività* senza il quale non può darsi sapere scientifico:

La pietra angolare del metodo scientifico è il postulato dell'oggettività della natura, vale a dire il rifiuto sistematico a considerare la possibilità di pervenire a una conoscenza «vera» mediante qualsiasi interpretazione dei fenomeni in termini di cause finali, cioè di «progetto»²².

Come abbiamo già osservato, Althusser è altrettanto intransigente nel pretendere il rifiuto del finalismo: ogni materialismo che non abbia questo requisito continua a obbedire «al 'principio di ragione', cioè al principio secondo il quale ogni cosa esistente, che sia ideale o materiale, è sottoposta alla domanda sulla *ragione della sua esistenza*», cioè alla doppia questione dell'Origine e del Fine, ed è un mero *materialismo dichiarato* che di fatto «riafferma, specularmente e negativamente, l'idealismo»²³. Caso esemplare – e che sta particolarmente a cuore ad Althusser – la «nefasta concezione dell'Accademia delle Scienze dell'URSS», monista e teleologica²⁴.

Ma torniamo a Monod. Il postulato di oggettività, introdotto in fisica da Galileo e da Cartesio con il principio di inerzia, si è affermato molto più tardi nel campo della biologia a causa del carattere evidentemente teleonomico

20 J. Monod, *Il caso e la necessità* cit., p. 145. Monod evidentemente sottovaluta la soluzione teoretica, ad esempio spinoziana.

21 *Ibidem*.

22 Ivi, p. 25.

23 L. Althusser, *Sulla filosofia* cit., p. 61.

24 Cfr. nota 15.

degli esseri viventi che sono, nessuno escluso, «oggetti dotati di un progetto, rappresentato nelle loro strutture e al tempo stesso realizzato mediante le loro prestazioni»²⁵. Ciò introduce – «almeno in apparenza», precisa Monod²⁶ – una profonda contraddizione epistemologica: come spiegare *scientificamente*, cioè senza interpretare in termini di cause finali, *oggetti dotati di un progetto*? La contraddizione tra principio di oggettività e teleonomia dei viventi ha ricevuto diverse soluzioni «false» (cioè non scientifiche, dal momento che «il postulato di oggettività non può essere sospeso, neanche provvisoriamente o in un settore limitato, senza uscire dall'ambito della scienza»)²⁷, che Monod cataloga in due gruppi: «vitalismi» e «animismi»²⁸.

I «vitalismi» sono le concezioni «che ammettono un principio teleonomico i cui interventi si presuppongono espressamente limitati all'ambito della biosfera, cioè all'ambito della 'materia vivente'»²⁹: vi sono compresi i biologi vitalisti di fine '800 come Driesch, alcune posizioni provenienti dal campo della fisica (ad esempio quelle di Elsasser, Polanyi, Bohr) e anche l'idea bergsoniana dello «slancio vitale». Si tratta, a ben vedere, di una riproposizione dell'«illusione dualistica»: non nella versione metafisica cartesiana (benché almeno Bergson risulti un po' in odore di metafisica)³⁰, ma in una variante che, senza postulare sostanze spirituali, contrappone mondo inorganico e mondo organico, sostenendo l'irriducibilità di quest'ultimo al primo almeno sul piano gnoseologico, essendo necessario ricorrere a diversi principi esplicativi e interpretativi (l'«entelechia» di Driesch, le «leggi biotoniche» di Elsasser).

Quanto agli «animismi», il loro crimine di lesa oggettività è ancora più grave, poiché non si limitano a ritagliare per l'interpretazione finalistica un campo circoscritto, per quanto importante, ma proiettano sull'intera natura, animata e inanimata, un principio teleologico.

L'atteggiamento fondamentale dell'animismo (così come intendo definirlo qui) consiste nel proiettare nella natura inanimata la coscienza che l'uomo possiede del funzionamento intensamente teleonomico del proprio sistema nervoso centrale³¹.

Secondo Monod, è un atteggiamento che «risale all'infanzia dell'umanità», ma che ha «ancora radici profonde e vigorose nell'anima dell'uomo moderno»³², perché l'«animismo stabiliva tra la natura e l'uomo una profonda

25 J. Monod, *Il caso e la necessità* cit., p. 14.

26 Ivi, p. 25.

27 *Ibidem*.

28 Nella lezione inaugurale Monod chiama invece le impostazioni del secondo gruppo «metafisiche» (cfr. L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* cit., p. 174 e sgg.).

29 J. Monod, *Il caso e la necessità* cit., p. 27.

30 Ivi, pp. 28-29.

31 Ivi, p. 32.

32 Ivi, p. 31.

alleanza, al di fuori della quale esiste solo una spaventosa solitudine»³³. Una solitudine che fa paura, come fa paura rinunciare all'«illusione antropocentrica» su cui l'atteggiamento animistico si fonda in ultima analisi. Secondo Monod, la teoria dell'evoluzione inizialmente ridiede vita a questa illusione, a suo tempo colpita a morte dall'astronomia copernicana e dal concetto di inerzia: se l'uomo non era più il centro dell'universo, poteva diventarne «l'erede da sempre atteso»³⁴, il culmine necessario di un'ascendenza cosmica. Per questo, nel XIX secolo, risorge, «nel cuore stesso di alcune ideologie che si proclamano e vogliono essere fondate sulla scienza, la proiezione animistica»³⁵: con la filosofia biologica di Teilhard de Chardin, con il positivismo di Spencer, soprattutto con il materialismo dialettico di Marx e di Engels.

Per costituirsi come scienza, la biologia ha dovuto liberarsi sia del *dualismo* dei «vitalisti», sia del monismo *teleologico* degli «animisti». Per la verità Monod impiega un medesimo termine – *emergenza* – per indicare le *due* mosse teoriche³⁶ che spiazzano tali posizioni. In una prima accezione, *emergenza* designa la *proprietà di un sistema* in quanto diversa dalle proprietà degli elementi che lo compongono: è ciò che consente di parlare di «sistema vivente» anziché di «materia vivente», cioè di definire la «vita» come proprietà che *emerge* da una certa organizzazione della materia (la stessa materia di cui si occupa la fisica), evitando il dualismo. I recenti progressi della chimica molecolare hanno consolidato questa posizione teorica: anche se la ricostruzione dell'enormemente complesso «macchinario cellulare» che costituisce i sistemi viventi resta un compito infinito, conosciamo «il supporto fisico dell'emergenza e la natura fisica delle interazioni teleonomiche elementari»³⁷. In una seconda accezione, *emergenza* designa invece la *genesì* di tale organizzazione: tale genesì è *casuale*, cioè, pur non contraddicendo i «primi principi» delle nostre conoscenze causali, non è da essi deducibile, poiché rappresenta un evento particolare. Monod è di una chiarezza esemplare su questo punto:

33 Ivi, p. 33.

34 Ivi, p. 42.

35 Ivi, p. 33.

36 Althusser è acutissimo nel cogliere questa duplicità di significato e nel segnalare i rischi che essa comporta: «Monod fornisce una definizione di emergenza che contiene di fatto due definizioni molto differenti l'una dall'altra [...]. Cito: 'L'emergenza è la proprietà di riprodurre e moltiplicare le strutture ordinate altamente complesse, e di permettere la creazione evolutiva di strutture di crescente complessità'. Sarebbe appassionante analizzare da vicino questa formula, molto ben ponderata ma zoppicante. Poiché contiene due definizioni differenti [...]. L'emergenza è una doppia proprietà: di riproduzione e di creazione [...]. La parolina e che lega in Monod la riproduzione e la creazione rischia di confondere le due realtà; in ogni caso le *giustappone*» (L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* cit., pp. 116-117).

37 J. Monod, *Lezione inaugurale*, ivi, p. 176.

la biosfera non contiene una classe prevedibile di oggetti o fenomeni, ma costituisce un evento particolare, certamente compatibile con i primi principi, ma *non deducibile* da essi e quindi sostanzialmente imprevedibile. Non vorrei essere frainteso: affermando che gli esseri viventi, in quanto classe, non sono prevedibili sulla base dei primi principi, non intendo affatto insinuare che essi non sono spiegabili con tali principi, che li trascendono in qualche modo e che è necessario trovarne altri, applicabili solo ad essi. Secondo me la biosfera è imprevedibile né più né meno della particolare configurazione di atomi che costituiscono il sasso che tengo in mano. Nessuno rimprovererebbe a una teoria universale di non affermare e prevedere l'esistenza di quella particolare configurazione atomica; basta che quell'oggetto attuale, unico e reale, sia *compatibile* con la teoria. Secondo quest'ultima esso non ha il dovere ma il diritto di esistere³⁸.

«Preordinare l'emergenza alla teleonomia» – l'operazione teorica con cui Darwin ha riconsegnato l'ipotesi evoluzionista al dominio del postulato di oggettività – significa appunto questo: la *teleonomia* (cioè il comportamento finalizzato alla sopravvivenza e alla riproduzione che riscontriamo come proprietà dei sistemi viventi) è il risultato di una certa organizzazione della materia la cui genesi è *casuale* (non prevedibile, non deducibile dai primi principi).

L'ipotesi darwiniana, oggi fornita di un solidissimo «supporto fisico [...]», l'acido desossiribonucleico [...] pietra filosofale della biologia³⁹, è un nuovo duro colpo all'antropocentrismo: se dopo Cartesio l'uomo non è più il centro dell'universo, dopo Darwin non è più nemmeno il coronamento di un meraviglioso progetto evolutivo. Non ha né una posizione, né un'origine, né un senso privilegiati. Una condizione che, secondo Monod, va accettata virilmente, rinunciando a ogni metafisica consolatoria.

Il risultato è, di nuovo, un *dualismo gnoseologico*, spostato di livello. Da una parte le scienze che rispettano il principio di oggettività, di cui la biologia fa parte grazie ai progressi della biochimica che hanno mostrato l'inutilità di postulare una «materia vivente» soggetta a leggi diverse da quelle della fisica e della chimica e soprattutto grazie a Darwin che, preordinando l'emergenza alla teleonomia, ha aperto la possibilità di un'interpretazione non teleologica dell'evoluzione degli esseri viventi. Dall'altra l'etica e i discorsi sull'uomo, che certamente sono diversi dal discorso scientifico. Si direbbe l'ennesima versione dell'opposizione *scienze della natura/scienze dello spirito*, variamente coniugata nel Novecento da storicismi, neoidealismi, neopositivismi. In Monod la medesima coppia di opposti viene designata con una terminologia ripresa da Teilhard de Chardin (brutto *sintomo*, come osserva Althusser)⁴⁰:

38 J. Monod, *Il caso e la necessità* cit., pp. 43-44.

39 J. Monod, *Lezione inaugurale* cit., *Appendice*, p. 176.

40 «Il sintomo più sconvolgente di questa inversione [della tendenza materialista in tendenza

biosfera – regno della vita, consegnato da Darwin e dalla biologia molecolare al saldo dominio del postulato di oggettività; e *noosfera* – regno delle idee o più precisamente del *linguaggio* simbolico, poiché è il linguaggio che fa l'uomo⁴¹ e la sua storia.

Monod sa bene che, in quanto scienziato, dovrebbe fermarsi sulla soglia della noosfera: («il biologo [...] dovrebbe chiudere forse il suo discorso per passare la parola ai linguisti, agli psicologi, ai filosofi») ⁴², ma non lo fa: per un motivo *etico* e soprattutto per un' *ipotesi conoscitiva*, che ci interessa particolarmente. In primo luogo, Monod rivendica agli scienziati il diritto e il dovere di occuparsi di etica. *Diritto*, poiché essi praticano un'etica superiore: la conoscenza è infatti un imperativo categorico e «la ricerca costituisce di per se stessa un'ascesi» ⁴³. *Dovere*, perché l'uomo contemporaneo è sempre più estraneo alla cultura scientifica – troppo vasta, specializzata, anti-intuitiva e soprattutto troppo poco consolatoria – proprio mentre sempre più ne dipende: la soluzione è colmare lo scarto tra le scienze contemporanee e i valori anacronistici che la società ancora pratica e propone – in ciò consiste l'«alienazione dell'uomo moderno» – attraverso una politica di educazione e di diffusione dell'«etica della conoscenza» ⁴⁴.

In secondo luogo, Monod ipotizza la possibilità di una *scienza della noosfera*, cioè di una storia dell'uomo *scientifica*, ossia basata sul postulato di oggettività. Come nota Althusser ⁴⁵, il concetto di *noosfera* coincide, in Monod, con la nozione di *storia*. Aggiungerei, una nozione *molto tradizionale* di storia: è la storia che comincia – e si separa dalla «preistoria» – con la scrittura, cioè la storia dell'uomo in quanto dotato di linguaggio simbolico e di tecniche per trasmetterlo. Lo sviluppo di tale «prestazione specifica», che distingue l'uomo da tutti gli altri viventi, «ha schiuso la via a un'altra evoluzione, creatrice di un nuovo regno: quello della cultura, delle idee, della conoscenza» ⁴⁶. Ora, a partire da Broca, abbiamo cominciato a scoprire le basi fisiologiche del linguaggio; inoltre «la noosfera, puro essere immateriale, popolata solo di strutture astratte, presenta strette analogie con la biosfera da cui è emersa» ⁴⁷. È dunque legittimo sperare che «forse un giorno un gran-

idealista, 'addirittura spiritualista'] ci viene offerto dal cambiamento dell'atteggiamento di Monod nei confronti di Teilhard: nell'*Elemento 1* Monod è al 100% contro Teilhard. Nell'*Elemento 2* Monod ricorre a due concetti forniti da Teilhard: la 'noosfera', innanzitutto, e la 'biosfera'» (L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* cit., p. 112).

41 J. Monod, *Lezione inaugurale* cit., p. 181.

42 *Ibidem*.

43 Ivi, p. 185.

44 Ivi, pp. 183-184.

45 L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* cit., p. 125.

46 J. Monod, *Il caso e la necessità* cit., p. 119.

47 J. Monod, *Lezione inaugurale* cit., *Appendice*, p. 181.

dissimo spirito saprà scrivere come appendice all'opera di Darwin una storia naturale della selezione delle idee»⁴⁸.

Dunque, secondo Monod, oggetto della storia sono *le idee e la loro evoluzione*; quest'ultima risponde probabilmente a meccanismi selettivi analoghi a quelli che presiedono all'evoluzione delle specie. È precisamente questo l'«idealismo» che Althusser rimprovera a Monod: «una teoria idealista della storia»⁴⁹, basata sulla «credenza che *siano le idee che governano il mondo*»⁵⁰ (*rectius*, la storia). A questo oggetto ideale si vogliono estendere le leggi della biologia, col risultato di prospettare una stupefacente teoria biologica delle idee come esseri dotati delle proprietà specifiche delle specie viventi, votate alle medesime funzioni ed esposte alle medesime leggi: esistono idee che possiedono un potere di invasione, altre destinate a scomparire in quanto specie parassite, altre condannate dalla loro rigidità a una morte inevitabile. Ricadiamo, con questo grandissimo biologo d'avanguardia, in banalità che datano più di un secolo, e a cui Malthus e il darwinismo sociale hanno dato una bella fiammata di vigore ideologico durante tutto il XIX secolo⁵¹.

Non solo, a dispetto del postulato di oggettività Monod assegna un Fine all'evoluzione delle idee: l'affermazione, lenta ma inesorabile, dell'«Idea della conoscenza oggettiva come *unica* fonte di verità autentica», questa «idea fredda ed austera che [...] impone una rinuncia ascetica a qualsiasi altro cibo spirituale»⁵² ma che può essere la base di «un umanesimo socialista realmente *scientifico*»⁵³.

Althusser: storia di lotte di classe.

Si può fare di meglio, nel campo della storia, e molto è già stato fatto. Althusser ritiene (ben prima di conoscere il pensiero di Monod sul punto, fin dagli scritti raccolti nel 1965 in *Per Marx*) che un «grandissimo spirito» abbia già provveduto alla «fondazione della teoria scientifica della storia»⁵⁴: Marx.

48 *Ibidem*.

49 L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* cit., p. 125.

50 Ivi, p. 130.

51 Ivi, p. 113. Tra le idee condannate all'estinzione Monod annovera l'islamismo e il cattolicesimo: «Così come anche certe differenziazioni estreme, un tempo fonti di successo, hanno condotto gruppi interi alla loro estinzione in un contesto ecologico modificato (quali i grandi rettili dell'era secondaria), allo stesso modo oggi si vede che l'estrema e superba rigidità dogmatica di alcune religioni (come l'islamismo o il cattolicesimo), fonte delle loro conquiste in una noosfera che non è più la nostra, diviene causa di estrema debolezza, che porterà, se non alla scomparsa, almeno a revisioni sconvolgenti» (ivi, citato da Althusser, p. 133 e nella lezione inaugurale, p. 182).

52 J. Monod, *Il caso e la necessità* cit., p. 154.

53 Ivi, p. 163.

54 L. Althusser, *Per Marx*, trad. it. a cura di F. Madonia, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 16.

Tale fondazione richiedeva una «rottura epistemologica» rispetto alle teorie precedenti, che appare esplicitamente già in quelli che Althusser definisce «testi della rottura», ossia *L'ideologia tedesca* e le *Tesi su Feuerbach*⁵⁵: in essi Marx rifiuta «tutte le forme di una filosofia della coscienza e di una filosofia antropologica»⁵⁶, cioè rifiuta di ricostruire una storia delle *idee* imperniata sulla nozione di *uomo* per costruire invece una *storia di lotte di classe*. All'«Idealismo = credenza che *siano le idee che governano il mondo*» (che è la credenza di Feuerbach come ancora quella di Monod) viene opposto il «Materialismo = credenza che *sia la lotta di classe [...] ad essere il motore della storia*»⁵⁷.

«Storia di lotte di classe», tuttavia, è ancora una formula di rito ambigua, un omaggio alla celebre frase del *Manifesto comunista* che si presta a troppe interpretazioni e rischia di portarci fuori strada. È necessario precisarla per poter verificare se la teoria della storia inaugurata da Marx risponda davvero a requisiti di scientificità. In prima approssimazione, propongo di «tradurla» come segue: studio di *sistemi* sociali conflittuali («modi di produzione») la cui *emergenza* è imprevedibile («aleatoria»). Ho sottolineato i termini *sistemi* ed *emergenza* perché su questi concetti riposa, a mio avviso, il rispetto di quel «postulato di oggettività» che il Monod scienziato e «filosofo spontaneo» materialista, prima di perdersi nel mondo ideale della noosfera, aveva così chiaramente delineato per il campo specifico della biologia.

La *teoria della storia* che Althusser scopre nell'opera di Marx sembra ripetere molto da vicino la struttura concettuale descritta da Monod per la biologia. Tutta la faticosa «lettura sintomale» mira in effetti a rintracciare, sotto una terminologia ancora inadeguata, l'impiego di un concetto analogo a quello di *sistema* per definire le società (*modi di produzione* «strutturati a dominante»), cioè insiemi di relazioni sociali gerarchizzate a partire dai rapporti di produzione) entro una visione *non teleologica* (non prevedibile, non deducibile da principi primi) della loro successione. Se questo è vero, la teoria della storia di Marx rispetta il postulato di oggettività, appartiene alla famiglia delle scienze moderne e, filosoficamente, alla grande tradizione del *materialismo monistico e aleatorio*, cioè libero tanto dall'«illusione dualistica» quanto dalla «proiezione animistica».

Per fare questa verifica, è necessario andare oltre le «opere della rottura»: in esse c'è poco più che l'enunciazione del cambiamento di terreno – da ciò che gli uomini *pensano* a ciò che gli uomini *producono in società* – costitutivo del materialismo storico, e in una forma che pone delicati problemi inter-

55 Ivi, pp. 16-18.

56 Ivi, p. 19.

57 L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* cit., p. 130.

pretativi, dal momento che questo nuovo pensiero, deciso e puntuale nel processo all'errore ideologico, non arriva ad autodefinirsi senza difficoltà e senza equivoci. Non si rompe di colpo con un passato teorico: sono comunque necessari parole e concetti per rompere con altre parole e concetti, e sono spesso le vecchie parole ad essere investite del protocollo della rottura, per tutto il tempo che dura la ricerca delle nuove⁵⁸.

Occorre rivolgersi alle «opere della maturazione»⁵⁹ (in particolare l'*Introduzione* del 1957, testo metodologicamente decisivo) e soprattutto alla grande «opera della maturità», *Il Capitale*, «l'opera sulla quale Marx deve essere giudicato»⁶⁰. Qui ci troviamo di fronte non più a una semplice dichiarazione di intenti, ma alla «fondazione in atto di una nuova scienza»⁶¹, la *scienza della storia*.

Quest'ultima affermazione, ricorrente in quasi tutti i testi di Althusser, merita un supplemento di riflessione, dal momento che *Il Capitale* non si presenta affatto come l'esposizione di una teoria della storia. Scopo dichiarato dell'opera di Marx è «scoprire le leggi di movimento della moderna società borghese»⁶² o, ancora più precisamente, «indagare il *modo capitalistico di produzione* e i *rapporti di produzione e di scambio* che gli corrispondono»⁶³. In altre parole, l'*oggetto scientifico* dell'indagine di Marx è la «società borghese» ridefinita come «modo di produzione capitalistico». Tale ridefinizione – in cui consiste la «critica dell'economia politica», cioè la *rottura epistemologica* rispetto all'economia politica classica e la sua rifondazione su basi storiche – riposa su una *teoria della storia* secondo cui «essa studia le forme fondamentali dell'esistenza storica che sono i modi di produzione»⁶⁴. In questa nuova teoria, il *continuum* storico governato dal «progresso» pensato dalle filosofie della storia precedenti – dagli illuministi a Hegel – viene spezzato, con un effetto che, secondo Althusser, è paragonabile alla distruzione del cosmo aristotelico conseguente alla rivoluzione copernicana (più precisamente, galileiana).

Quest'opera gigantesca che è *Il Capitale* contiene, molto semplicemente, una delle più grandi scoperte scientifiche di tutta la storia umana: la scoperta del sistema dei concetti (dunque della *teoria scientifica*) che apre alla conoscenza

58 L. Althusser, *Per Marx* cit., p. 19.

59 Althusser definisce tali le opere del periodo 1845-1857, cfr. ivi pp. 17-18.

60 L. Althusser, *Introduzione al I libro del Capitale*, trad. it. a cura di M. Ciampa e D. Donda, Parma-Lucca, Pratiche Editrice, 1977, p. 11.

61 L. Althusser, *Dal «Capitale» alla filosofia di Marx*, in L. Althusser-E. Balibar, *Leggere Il Capitale*, trad. it. a cura di A. Rinaldi e V. Oskian, Milano, Feltrinelli, 1971, p. 15.

62 K. Marx, *Il Capitale*, trad. it. a cura di D. Cantimori, Torino, Einaudi, 1975, vol. I, p. 6.

63 Ivi, p. 4.

64 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, in L. Althusser-E. Balibar, *Leggere Il Capitale* cit., p. 206.

scientifica quello che si può chiamare il «Continente Storia». Prima di Marx due «continenti» di pari rilievo erano stati aperti alla conoscenza scientifica: il Continente Matematiche, dai Greci del V secolo, e il Continente Fisica da Galileo⁶⁵. E forse potremmo aggiungere, seguendo le indicazioni di Monod, il Continente Biologia da Darwin. Il paragone tra l'astronomia galileiana e la storia marxiana può risultare tuttavia particolarmente illuminante. L'oggetto del *Dialogo sui massimi sistemi* non è direttamente l'universo, ma il sistema solare, o meglio l'interpretazione eliocentrica del moto dei pianeti che lo costituiscono. Ma quest'ultima, nella versione galileiana, presuppone le coordinate di uno spazio infinito rappresentabile nei termini della geometria euclidea, richiede cioè le «due azioni fondamentali e strettamente connesse [...]: distruzione del cosmo e geometrizzazione dello spazio»⁶⁶ che, secondo Koyré, inaugurano la scienza moderna, relegando la fisica aristotelica – direbbe Althusser – nella «preistoria» di questa disciplina. Allo stesso modo, la ricostruzione marxiana del modo di produzione capitalistico – oggetto limitato, «regione», per così dire, del vasto «continente storia» – presuppone una teoria dei modi di produzione, cioè una nuova teoria della storia che rende «prescientifiche» le precedenti concezioni. È una svolta che riguarda l'intero campo delle «scienze umane», come leggiamo nel testo che prosegue la precedente citazione, una delle più forti ed esplicite su questo tema ricorrente.

Siamo ancora molto lontani dall'aver colto la misura di questa scoperta decisiva, e dall'averne tratto tutte le conseguenze teoriche. In particolare, gli specialisti che lavorano nel campo delle «scienze umane» e (campo più ristretto) delle «scienze sociali», dunque gli economisti, gli storici, i sociologi, gli psico-sociologi, gli psicologi, gli storici dell'arte e della letteratura, della religione e delle altre ideologie – e anche i linguisti e gli psicanalisti, tutti questi specialisti devono sapere che non possono produrre conoscenze veramente scientifiche nel proprio campo specifico, senza riconoscere che la teoria fondata da Marx è loro indispensabile. Perché essa è, in origine, la teoria che «apre» alla conoscenza scientifica il «continente» nel quale essi lavorano⁶⁷.

Poiché l'effettivo oggetto scientifico del *Capitale* è soltanto il modo di produzione capitalistico, possiamo in realtà «solo l'abbozzo di una teoria marxista dei modi di produzione precapitalistici»⁶⁸: tale abbozzo è comunque qualcosa di ben più pregnante di una «visione del mondo»⁶⁹, è «un sistema di concetti

65 L. Althusser, *Introduzione al I libro del Capitale* cit., pp. 11-12.

66 A. Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, trad. it. a cura di L. Cafiero, Milano, Feltrinelli, 1970, p. 8.

67 L. Althusser, *Introduzione al I libro del Capitale* cit., p. 12.

68 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale* cit., p. 207.

69 Per riprendere l'analogia con l'astronomia moderna, secondo Koyré ha ancora lo statuto di «visione del mondo» l'idea bruniana di universo infinito, mentre la sua teorizzazione

(cioè una *teoria scientifica*)», ancorché incompleta o contenente alcune ambiguità. Si pone così il compito di «riconoscere ciò che Marx ci ha effettivamente dato, e ciò che ci permette di procurarci non avendo potuto darcelo»⁷⁰.

Occorre segnalare una significativa differenza tra l'Althusser di *Leggere Il Capitale* e l'Althusser degli ultimi scritti nel delineare questo compito. C'è, in primo luogo, un diverso interesse conoscitivo. Le opere degli anni '60 mirano soprattutto a ricostruire lo statuto di *struttura complessa* – di *sistema* – dei modi di produzione: ricostruzione difficile, che richiede l'invenzione di una nuova terminologia – si pensi al termine «surdeterminazione», introdotto in *Per Marx*⁷¹, o alla «causalità metonimica» di cui si parla in *Leggere Il Capitale* per dar conto della «determinazione mediante una struttura», ossia dell'«efficacia di un tutto sui suoi elementi» evitando il doppio scoglio della causalità «transitiva» cartesiana e dell'efficacia «espressiva» leibniziana⁷² – e un'accurata demarcazione dalle interpretazioni correnti. Il risultato è un concetto di modo di produzione come «tutto strutturato a dominante» che credo si possa sintetizzare come segue. I modi di produzione, queste «forme fondamentali dell'esistenza storica», si differenziano (e si classificano, di modo che diventa possibile «*periodizzare* la storia») ⁷³ in base al tipo di relazioni che si instaurano nella produzione e che ne definiscono la fondamentale divisione in classi: i *rapporti di produzione*. Questi ultimi «determinano in ultima istanza» gli altri rapporti sociali significativi e la loro gerarchia. L'importanza di questa riformulazione è notevole soprattutto per la critica che porta al marxismo ortodosso, il quale parla invece di determinazione della «sovrastruttura», identificata con tutte le relazioni sociali diverse da quelle economiche, da parte della «struttura economica»: in realtà, secondo la lettura althusseriana, non c'è alcuna coincidenza tra *rapporti di produzione* e *rapporti economici*. I rapporti economici – ossia le relazioni di distribuzione e di scambio e la stessa produzione in quanto processo «tecnico» di trasformazione – risultano dominanti nella società capitalistica a causa della sua peculiare struttura di classe, mentre in altre società diversamente strutturate risulteranno dominanti altri tipi di rapporti sociali. È dunque fuorviante, ad esempio, contrapporre all'«economia capitalista» identificata con il *mercato* un'«economia socialista» identificata con la *pianificazione*, senza porre il problema dei rapporti di produzione – dunque della struttura di classe – sottostanti⁷⁴.

cartesiana è a pieno titolo una *teoria scientifica*. Si veda, in questo senso, l'introduzione di A. Cavazzini *Scienza e realtà. Lettura di Koyré* a A. Koyré, *Filosofia e storia delle scienze*, Milano, Mimesis, 2003, specialmente p. 9 e sgg.

70 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale* cit., p. 207.

71 Si veda il saggio *Contraddizione e surdeterminazione*, in L. Althusser, *Per Marx* cit., pp. 69-107.

72 Cfr. L. Althusser, *L'oggetto del Capitale* cit., p. 196 e sgg.

73 L. Althusser, *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro* cit., p. 105.

74 Su questo punto si articola l'interessantissima analisi del «socialismo reale» portata avan-

Negli scritti degli anni '80 prevale invece l'interesse per il problema della *genesì* dei modi di produzione, e il giudizio sul contributo dato da Marx a tale questione cambia decisamente. Negli anni '60 Althusser sostiene che nel *Capitale* i modi di produzione sono configurati – mi si passi il termine che ormai ho mutuato dalla biologia – come *sistemi* complessi dotati della proprietà di autoriprodursi, ma che *non c'è* una teoria della *genesì* di tali sistemi: «Marx non ci ha dato una teoria della transizione da un modo di produzione all'altro, cioè a dire della formazione di un modo di produzione». È la conclusione, significativamente in corsivo, di *Leggere Il Capitale*. Nel saggio *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro* del 1982 leggiamo invece che in Marx si trovano *due teorie* della formazione del modo di produzione capitalistico «che non hanno nulla a che vedere l'una con l'altra»⁷⁵:

La *prima* va fatta risalire alla *Situazione delle classi operaie* di Engels, che ne è il vero iniziatore: essa si ritrova nel celebre capitolo sull'accumulazione originaria [...]. La *seconda* si trova nei grandi passaggi del *Capitale* sull'essenza del capitalismo, così come del modo di produzione feudale e del modo di produzione socialista, e più in generale nella «teoria» della transizione o forma di passaggio da un modo di produzione ad un altro. Ciò che è stato possibile scrivere in questi ultimi vent'anni sulla «transizione» tra capitalismo e comunismo va oltre l'umana comprensione e la capacità di far di conto⁷⁶!

La distanza di queste affermazioni rispetto alla conclusione di *Leggere Il Capitale* precedentemente citata è evidente: in *Leggere Il Capitale* la *teoria del processo di formazione di un modo di produzione* determinato coincide con la *teoria della transizione da un modo di produzione a un altro*⁷⁷; qui, invece, sono «due concezioni che non hanno nulla a che vedere l'una con l'al-

ti da Charles Bettelheim: l'apertura di questo cospicuo filone di ricerca testimonia la fecondità della riformulazione althusseriana.

75 L. Althusser, *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro* cit., pp. 105-106.

76 Ivi, p. 106. Il giudizio sull'opera di Engels del 1845 è ribadito nel saggio *Sul pensiero marxista* (in L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio* cit., pp. 25-53), bellissima ricostruzione dell'incontro tra Marx e Engels e soprattutto dell'influenza esercitata su Engels dall'operaia Mary, da cui aveva imparato – per dimenticarlo successivamente, ammaliato da una filosofia debordante – «che vi è sì una filosofia all'opera nella storia, ma una filosofia senza filosofia, senza concetto né contraddizione, e che essa agisce al livello della necessità dei fatti positivi e non al livello del negativo o dei principi del concetto, che se ne fotte della contraddizione e della Fine della Storia, che se ne fotte anche della Rivoluzione come della negatività e del grande rovesciamento, che essa è pratica, che in essa regna il primato della pratica e dell'associazione degli uomini sulla teoria [...], in breve che vi è del vero nel *Manifesto* ma che lì è falso perché invertito, e che per raggiungere la verità si deve pensare in altro modo» (ivi, p. 36).

77 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale* cit., p. 207.

tra», tra le quali Althusser sceglie decisamente la *prima*, riservando alla *seconda* un commento spazientito.

La *seconda* concezione, infatti, è «la tesi di una mitica ‘scomposizione’ del modo di produzione feudale e della nascita della borghesia nel cuore di questa scomposizione»⁷⁸, cioè l’idea di un percorso *predestinato*, retto dalle «leggi dialettiche» della «contraddizione», della «negazione», del «grande rovesciamento»; una storia piena di problemi, di misteri («che è dunque questa strana classe che è la borghesia, in futuro capitalista, tuttavia formatasi ben prima di ogni forma di capitalismo ma anzi sotto la feudalità?»)⁷⁹, di «vicoli ciechi»; una teoria della storia «filosofica»⁸⁰ e improbabile quanto la «metafisica» teoria dell’evoluzione di Lysenko. La *prima* concezione, invece, ci spiega che il modo di produzione capitalistico è nato dall’«incontro» tra il «proprietario di denaro» e il proletario sprovvisto di tutto, salvo che della propria forza-lavoro.

«Capita» che questo incontro abbia avuto luogo, ed abbia «fatto presa», il che vuol dire che non si è dissolto non appena avvenuto, ma è *durato* ed è diventato un fatto compiuto, il fatto compiuto di questo incontro, che provoca dei rapporti stabili ed una necessità il cui studio fornisce delle «leggi», beninteso tendenziali: le leggi dello sviluppo del modo di produzione capitalistico [...]. Quello che è importante in questa concezione non è tanto il dispiegarsi di leggi [...] quanto *il carattere aleatorio della «presa» di questo incontro che dà luogo al fatto compiuto*, di cui si possono enunciare le leggi. Detto in altri termini: il tutto che risulta dalla «presa» dell’«incontro» non è anteriore alla «presa» degli elementi ma posteriore e perciò avrebbe potuto non far presa e, a maggior ragione, l’incontro avrebbe potuto non aver luogo⁸¹.

Questa concezione mi sembra del tutto coincidente con quel «preordinare l’emergenza alla teleonomia» che Monod attribuisce a Darwin e che considera l’atto di fondazione della biologia scientifica. Ne sembra convinto lo stesso Althusser:

anziché pensare la contingenza come modalità o eccezione della necessità, bisogna pensare la necessità come il divenire necessario dell’incontro di contingenti. È così che si vede non soltanto il mondo della vita (i biologi se ne sono resi conto recentemente, proprio loro che avrebbero dovuto conoscere Darwin), ma anche il mondo della storia consolidarsi in certi momenti fortunati nella presa di

78 L. Althusser, *La corrente sotterranea del materialismo dell’incontro* cit., p. 111.

79 Ivi, p. 113.

80 *Ibidem*. Il termine è qui usato in un’accezione negativa, affatto simile a quella con cui Monod impiega, nella lezione inaugurale, il termine «metafisica».

81 Ivi, pp. 106-107.

elementi congiunti da un incontro adatto a disegnare una tale figura: una tale specie, un tale individuo, un tale popolo⁸².

Althusser sostiene che in Marx – nel capitolo sull'accumulazione originaria – «tutto questo è detto, certo tra le righe, ma è detto»⁸³. Il che pone comunque un problema non piccolo, dal momento che Marx, se fa intravedere la *prima* concezione, ossia la teoria *aleatoria* della storia dei modi di produzione, opta tuttavia per la *seconda*, ossia per la filosofia *teleologica*. E se sostenere che i modi di produzione sono pensati come *sistemi* significa giocare *Marx contro il marxismo*, in particolare contro il marxismo «economicistico» della tradizione terzinternazionalista, sostenere che la genesi dei modi di produzione è *aleatoria* significa giocare *Marx contro Marx*, una parte dell'elaborazione marxiana contro un'altra parte, assai cospicua e presente nel cuore stesso del *Capitale*.

Ci vuole coraggio per una simile presa di posizione, e forse per questo la troviamo solo negli ultimi testi althusseriani, redatti al di fuori della militanza nel PCF e della conseguente esigenza di «avanzare mascherato». Ci vuole ancora più coraggio per accettarne le conseguenze: il comunismo non solo *non ha il dovere di esistere* – come il capitalismo, come il sasso – ma deve ancora conquistarsene il diritto.

82 Ivi, p. 101.

83 Ivi, p. 107.