

Décalages

Volume 2 | Issue 2

Article 10

2018

Dalla “filosofia marxista” alla “filosofia per il marxismo”. Riflettendo con Althusser su “materialismo” e “rivoluzione”

Irene Viparelli

Follow this and additional works at: <https://scholar.oxy.edu/decalages>

Recommended Citation

Viparelli, Irene (2016) "Dalla “filosofia marxista” alla “filosofia per il marxismo”. Riflettendo con Althusser su “materialismo” e “rivoluzione”," *Décalages*: Vol. 2: Iss. 2.

Available at: <https://scholar.oxy.edu/decalages/vol2/iss2/10>

This Article is brought to you for free and open access by OxyScholar. It has been accepted for inclusion in *Décalages* by an authorized editor of OxyScholar. For more information, please contact cdla@oxy.edu.

1. Introduzione

Nel Manoscritto del 1982 *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro* Althusser definisce il materialismo aleatorio come “pensiero della *congiuntura*”:

«Quando ci si pone il problema della “*fine della storia*”, si vedono schierati in un medesimo campo Epicuro e Spinoza, Montesquieu e Rousseau sulla base, esplicita o implicita, di uno stesso materialismo dell'incontro o, in senso forte, di uno stesso pensiero della *congiuntura*. E beninteso Marx, ma costretto a pensare in un orizzonte lacerato tra l'aleatorio dell'incontro e la necessità della Rivoluzione»¹.

Tale definizione stabilisce un'inattesa prossimità con la prospettiva teorica espressa da Althusser, nel lontano 1966, nel manoscritto *Notes sur la philosophie*. Già in tale testo, infatti, Althusser aveva associato il concetto di “filosofia” a quello di “congiuntura”, definendo la filosofia come pensiero della congiuntura «*révolutions/coupures*».

«La philosophie, ou Théorique, étant pensée de la conjoncture *révolutions/coupures*, est rupture comme pensée de cette conjoncture ; comme telle elle est intervention dans cette conjoncture»².

Tale prossimità tra i due manoscritti però, lungi dal riuscire a dimostrare una continuità teorica, un'ipotetica coerenza logica nell'evoluzione del percorso althusseriano, si presenta piuttosto come un mistero da sciogliere, come segno di un problema teorico da porre. Nei lavori immediatamente successivi a *Notes sur la philosophie*, infatti, Althusser rinuncia a definire la filosofia attraverso il concetto di congiuntura, preoccupandosi piuttosto di elaborare una “teoria della filosofia” capace di coglierne la “funzione strutturale”, il suo legame necessario con la lotta di classe. Insomma, per dirla con Balibar, a partire da *Lénine et la philosophie* l'Althusser «*de la Structure*» sembra prendere decisamente il sopravvento sull'Althusser «*de la Conjonctures*»³.

Perché Althusser, dopo aver spostato la riflessione sulla filosofia sul terreno strutturale della “teoria della filosofia”, nel 1982 improvvisamente riafferma il legame necessario tra filosofia e congiuntura? Qual'è il nesso tra l'analisi strutturale e la “riflessione congiunturale” sulla filosofia? Che relazione c'è tra l'ipotesi del “materialismo aleatorio” e l'anteriore punto di vista sulla filosofia? E tra il materialismo aleatorio e la teoria di Marx?

¹ L. Althusser, *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*, in Id., *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Edizioni Unicopli, Milano, 2000, p. 91.

² L. Althusser, «Notes sur la philosophie (1967-1968)», in Id., *Écrits philosophiques et politiques*, Tome II, Éditions STOCK/IMEC, 1997, p. 325.

³ Cfr. E. Balibar, *L'objet d'Althusser*, in Sylvain Lazarus (Ed.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, PUF, Paris, 1993, pp. 81-116.

Nel corso del presente articolo ci proponiamo di riflettere su tali questioni, riattraversando i momenti fondamentali della riflessione althusseriana sulla filosofia. Vorremo in tal modo provare a dimostrare le seguenti ipotesi interpretative:

1) Il risultato fondamentale dell'analisi strutturale sulla filosofia è la messa in luce, nella seconda metà degli anni '70, dell'intima complementarità di Stato e filosofia, due "potenze ideologiche" che operano entrambe in vista della rimozione della lotta di classe: mentre lo Stato dissolve l'antagonismo attraverso la trasformazione della violenza della lotta di classe in potere legale la filosofia, parallelamente, collabora alla trasformazione degli "agenti" di una possibile pratica politica in soggettività assoggettate attraverso la sottomissione delle pratiche sociali ad un senso trascendente ed univoco. Tale scoperta del connubio filosofia-Stato ha come principale conseguenza la definitiva dissoluzione dell'ipotesi marxiana di una dialettica storica emancipatrice; la possibilità di fondare la rivoluzione a partire dal rapporto antagonistico che si riproduce continuamente in seno ai rapporti capitalistici.

2) Il materialismo aleatorio, in quanto "pensiero della congiuntura", rappresenta l'erede di quella "teoria della congiuntura", abbozzata da Althusser a cavallo tra gli anni '60 e gli anni '70. Proprio come quest'ultima, infatti, la filosofia dell'incontro costituisce il complemento necessario della scienza della storia; il garante del carattere rivoluzionario della teoria di Marx contro i pericoli "teoreticisti"; la sola base su cui per poter sviluppare una teoria rivoluzionaria adeguata alle sfide della nostra contemporaneità.

2. Dalla filosofia come "congiuntura *coupures/révolutions*" alla filosofia come "lotta di classe nella teoria"

2.1. Congiuntura "coupures révolutions"

La definizione della filosofia come pensiero della congiuntura *révolutions/ coupures*, in *Notes pour la philosophie*, inaugura il percorso autocritico althusseriano, anticipando di fatto le principali tesi del celebre saggio *Lenine et la philosophie*. Già in questo testo, infatti, la definizione della filosofia come *rupture* «entre le Théorique (des sciences réfléchies par la philosophie) [...] d'une part et les idéologies en général d'autre part»⁴ permette ad Althusser di concepire la filosofia come "medio non dialettico" tra la scienza e la politica, quindi, conseguentemente, di rappresentarla nella sua duplicità essenziale, come «politique [...] auprès des sciences»⁵ e come «scientificité dans la politique»⁶.

⁴ L. Althusser, «Notes sur la philosophie (1967-1968)», cit., p. 322.

⁵ L. Althusser, *Lenine et la philosophie*, in Id., *Solitude de Machiavel*, PUF, Paris, 1998, p. 134.

⁶ *Ibid.*

In primo luogo, nel manoscritto del 1966 Althusser, riconoscendo alla filosofia la specifica funzione di trasformare determinate conoscenze scientifiche, prodotte sul piano della pratica teorica, in strumenti della pratica politica, già implicitamente pone la filosofia come *scientificité dans la politique*:

«Les théories reposant sur une topique que nous connaissons (Marx, Freud) ne sont pas par hasard des théories possédant, dans leurs principes théoriques mêmes, de quoi permettre de *penser* leur propre pratique, je veux dire non leur pratique théorique, mais la pratique spécifique (lutte des classes, cure) qu’elles ont pour effet de déclencher. [...] Toute mise en place est, *d’avance*, une *mise en rapport de force*. Elle est théorique, mais possède virtuellement une fonction pratique, en ce qu’elle indique déjà, dans son expression théorique, dans la modalité de sa présentation théorique [...] son propre mode d’emploi»⁷.

Parallelamente, la definizione della filosofia come *politique auprès des science*, si trova di fatto anticipata nella descrizione del duplice atteggiamento possibile della filosofia nei confronti della *rupture* da lei stesso prodotta. Nella tradizione filosofica storicamente dominante, la *rupture* è sempre stata, allo stesso tempo, *dénégation*; misconoscimento delle potenzialità rivoluzionarie implicite nelle scoperte scientifiche attraverso l’inquadramento del sapere nel contesto politico-ideologico dominante. In tal modo, la filosofia ha svolto prevalentemente una funzione conservatrice, collaborando a salvaguardare gli specifici rapporti di forza tra le classi contro l’eventuale apertura di congiunture rivoluzionarie.

Seguendo la strada che ci è stata indicata da Marx, è però possibile intravedere un altro atteggiamento di fronte alla *rupture* filosofica:

«On pourra en tirer la conclusion, importante pour nous, que la philosophie marxiste est, elle aussi, rupture, mais qu’elle se distingue des ruptures que sont les philosophies antérieures en ce que : 1. Elle ne subvertit pas sa fonction de rupture dans une dénégation de cette fonction, dans une « réconciliation » supérieure sous les « intérêts » idéologiques dominants de Dieu, du Bien, de l’Art, etc. Elle « joue » le « jeu », sans tricher. Elle sait qu’elle est rupture, intervention dans la conjoncture révolutions/coupures, et qu’elle fait partie de cette conjoncture [...]. 2. Elle ne réduit pas les Idéologies (donc les révolutions) à leur seule modalité théorique. Elle sait que ces Idéologies sont des réalités sociales historiques, qu’elles font corps avec les classes sociales et la lutte des classes. Elle sait donc que la rupture n’est une rupture théorique, n’est inscrite dans le Théorique ou philosophie qu’au titre d’indice d’une différence qui n’est pas seulement théorique, mais réelle-sociale»⁸.

L’opposizione tra funzione conservatrice e funzione rivoluzionaria della filosofia permette ad Althusser di definire, per la prima volta, la filosofia come un “campo di battaglia” in cui le tendenze conflittuali si contendono il primato: in quanto contemporaneità della *rupture* e della *dénégation*, la filosofia è

⁷ L. Althusser, «Notes sur la philosophie (1967-1968)», cit., pp. 326-327.

⁸ Ivi, p. 234.

idealismo, sottomissione delle scienze ad un «rapporto di *sfruttamento*»⁹ ideologico. In quanto “permanenza nella rottura”, la filosofia è invece materialismo: il rifiuto radicale delle dinamiche ideologiche atte a rimuovere le potenzialità rivoluzionarie implicite nello sviluppo del sapere scientifico permette di proteggere la scienza dagli attacchi ideologici delle classi dominanti e di porla così al servizio della rivoluzione. Così, in *Notes sur la philosophie*, troviamo infine anticipata anche la celebre immagine della filosofia marxista come una *nouvelle pratique de la philosophie*, finalmente consapevole del suo legame con la politica e con le scienze.

Eppure, nonostante l'indubbia forza anticipatrice del manoscritto, tra *Notes sur la philosophie* e *Lénine et la philosophie* sussiste una differenza fondamentale e immediatamente evidente, nella misura in cui, nel testo del 1968, la definizione della filosofia come “medio non dialettico” tra scienza e ideologia non è più posta attraverso il concetto di congiuntura, ma attraverso i “punti nodali”:

«Point nodal numéro 1 : rapport de la philosophie avec les sciences. Point nodal numéro 2 : rapport de la philosophie avec la politique. Tout se joue en ce double rapport»¹⁰.

Come spiegare tale cambiamento di prospettiva? Perché Althusser abbandona improvvisamente il concetto di “congiuntura”, che pure gli aveva permesso di superare le tendenze teoreticiste dei testi precedenti e di inaugurare il percorso autocritico?

La risposta, a nostro avviso, è da cercare nella repentina trasformazione del contesto teorico in cui si inserisce la riflessione sulla filosofia. Come dimostrano i saggi di *Per Marx* sulla specificità della dialettica materialista, nel 1966 la categoria di congiuntura era assolutamente centrale nella riflessione althusseriana. Inoltre, in quello stesso anno Althusser stava redigendo «una lunga opera sull' “unione della teoria e della pratica” in un contesto in cui, almeno così pensava, il posto della pratica non era più vuoto, ma occupato da un partito comunista di diritto detentore di una teoria scientifica della storia»¹¹. Insomma, nel 1966 Althusser stava lavorando all'elaborazione di una “teoria della congiuntura che, seguendo le indicazioni della sua autobiografia, avrebbe dovuto preservare la scienza della storia dai rischi “teoreticisti”, sottomettendola alle esigenze della prassi politica rivoluzionaria:

«On m'accusa partout dans le monde de structuralisme, de justifier l'immobilité des structures dans l'ordre établi, et l'impossibilité de la pratique

⁹ L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, tr. it. F. Losi e M. Ruta, Edizioni Unicopli, Milano, 2000, p. 86.

¹⁰ Althusser, L., *Lénine et la philosophie*, cit., p. 134.

¹¹ F. Matheron, «Prefazione» a L. Althusser, *Machiavelli e noi*, Manifestolibri, Roma 1999, p. 11. Cfr. Y. Ichida, «Histoire et politique : conjonction et partage originaire chez Althusser (1962-1967)», *Cahiers du GRM* [En ligne], 2015, n° 7, URL <http://grm.revues.org/585>

révolutionnaire, alors que j’avais pourtant plus qu’esquissé à propos de Lénine une théorie de la conjoncture»¹².

È quindi a nostro avviso ipotizzabile che la riflessione sulla filosofia, sviluppata in *Notes sur la philosophie*, avrebbe dovuto costituire un momento particolare della più generale riflessione sulla “teoria della congiuntura”: la filosofia, in quanto posizione della congiuntura *coupures/révolutions*, in quanto strumento di trasformazione del sapere scientifico in arma politica nella lotta di classe, deve collaborare ad alterare i rapporti di forza tra le classi, quindi a realizzare le condizioni soggettive (esistenza di un Partito rivoluzionario) per l’apertura della “congiuntura rivoluzionaria”.

In *Lénine et la philosophie* il quadro teorico appare completamente differente. Qui, l’individuazione del vincolo necessario tra scienza, filosofia e politica non serve più a stabilire le condizioni per l’affermazione della congiuntura rivoluzionaria, ma costituisce piuttosto la premessa per poter sviluppare un’“analisi scientifica” della filosofia; il presupposto per poter elaborare una “teoria della filosofia” capace di concettualizzare il vincolo strutturale che lega indissolubilmente filosofia, politica e scienza.

2.2. Teoria della filosofia

Lénine et la philosophie appare, fin da subito, come il «début balbutiant»¹³ della “teoria della filosofia”: come ogni “inizio”, infatti, esprime un punto di vista teoricamente insufficiente e intimamente contraddittorio, una «solution de fortune, c’est-à-dire une demi-compromis»¹⁴ che l’approfondimento dell’analisi necessariamente dovrà abbandonare.

La rappresentazione della filosofia come “termine medio” non dialettico, equidistante dalle scienze e dalla politica si struttura infatti su due errori teorici fondamentali, ciascuno legato a una delle due modalità di intervento della filosofia:

«En surestiment *théoriquement* la philosophie, je l’ai alors, comme n’ont pas manqué de le relever ceux qui me reprochaient à juste titre de ne pas « faire intervenir » la lutte des classes, *politiquement* sous-estimée»¹⁵.

La definizione della filosofia come *scientifique dans la politique* costituisce un’indubbia sopravvalutazione teorica della filosofia: la possibilità di dislocare, attraverso la *rupture*, il sapere scientifico nella lotta di classe, mantenendone intatti i connotati della neutralità e dell’anonimato, presuppone un’ipotetica “purezza teorica” della filosofia; una sua capacità di trascendere il contesto ideologico della lotta di classe. Tale “immagine neutra” della filosofia, però, appare immediatamente e necessariamente contraddittoria rispetto alla

¹² L. Althusser, *L’Avenir dure longtemps*, Stock/IMEC, 2007, p. 213.

¹³ L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, cit., p. 134.

¹⁴ L. Althusser, *Éléments d’autocritique*, in Id., *Solitude de Machiavel*, cit., p. 195.

¹⁵ *Ibid.*

definizione della filosofia come campo di battaglia tra tendenze antagoniste, rispetto all'inserzione della filosofia nella lotta di classe ideologica.

La correzione di tale “sopravalutazione teorica” della filosofia porta Althusser a sostituire il termine *rupture* con quello di *révolution*:

«Si parlerà di “rivoluzione” filosofica (in senso forte nel caso di Marx). Questa espressione sembra più giusta, perché rievocando ancora esperienze e risonanze della lotta di classe, sappiamo benissimo che una rivoluzione è sempre esposta ad attacchi, arretramenti e ritorni, fino a rischiare la controrivoluzione. In filosofia nulla è *radicalmente* nuovo, dal momento che anche tesi antiche, riprese e risistemate, possono sopravvivere e persistere in una filosofia nuova. Ma nulla è regolato *definitivamente*: vi sono sempre degli andirivieni, delle tendenze antagonistiche, dei “ritorni di fiamma”; e anche le più vecchie filosofie sono sempre pronte a ritornare all'assalto, mascherate sotto nuove forme, anche quelle all'apparenza più rivoluzionarie»¹⁶.

La *nouvelle pratique de la philosophie* marxista, lungi dal limitarsi a dislocare la scienza sul terreno della lotta di classe, è essa stessa immanente alla lotta di classe ideologica; un vero e proprio campo di battaglia in cui il punto di vista rivoluzionario è in continua lotta contro le interpretazioni revisioniste e idealiste.

La definizione della filosofia come *politique auprès des science*, parallelamente, esprime un'evidente svalutazione politica della filosofia. In base a tale definizione, infatti, la costituzione del campo di battaglia filosofico sembra essere appena una conseguenza della “rottura epistemologica”; il risultato del duplice atteggiamento possibile della filosofia nei confronti delle scoperte scientifiche. In realtà, però, la funzione politica della filosofia, il suo essenziale vincolo con la lotta di classe, si dà immediatamente e autonomamente rispetto alla funzione teorica: è la primaria “scelta di campo” politica nella lotta tra idealismo e materialismo che definisce l'attitudine specifica della filosofia nei confronti delle scoperte scientifiche.

Nel caso specifico della teoria marxiana, inoltre, «è la rivoluzione filosofica che viene per prima»¹⁷, nella misura in cui la scelta di campo politica in filosofia rappresenta una delle condizioni che hanno reso possibile la stessa rottura epistemologica:

«Dans le cas de la théorie marxiste, l'événement dénommable « coupure », tel que je l'ai défini plus haut, se trouve en effet produit, comme un « enfant sans père », par la *confluence* de ce que Lénine a appelé les Trois sources principales, disons, d'un mot mieux approché, par l'*interférence*, ou *conjonction*, sur le fond de la lutte des classes des années 1840-48 (où la lutte des classes bourgeoisie/prolétariat l'emporte sur la lutte de classe historique féodalité/bourgeoisie) de *lignes* de démarcation et de *lignages* théoriques et

¹⁶ L. Althusser, *Risposta a John Lewis*, in Id., *I Marxisti non parlano mai al vento*, a cura di L. Tomasetta, Mimesis, Milano, 2005, p. 67.

¹⁷ Ivi, p. 66.

idéologiques extrêmement complexes, qui, sans but et chacun pour soi, se *recountent* dans le résultat de leur interférence»¹⁸.

Possiamo quindi concludere che il debutto della “teoria della filosofia”, annunciato in *Lénine et la philosophie*, appare fin da subito balbuziente poiché la rappresentazione della filosofia come “medio non dialettico”, equidistante dalla scienza e dalla politica, non riconoscendo l’assoluto primato della funzione politica sulla funzione teorica, ostacola la corretta definizione del rapporto strutturale che lega la filosofia alla lotta di classe

L’antica definizione della filosofia come congiuntura *coupires/révolution* è così definitivamente dissolta: non solo la necessità di una “teoria della filosofia” ha spinto Althusser ad abbandonare il concetto di congiuntura. Ma l’analisi strutturale del nesso filosofia-politica-scienza, mettendo in luce il primato della funzione politica della filosofia sulla funzione teorica, ha dissolto anche l’immagine della filosofia come termine medio non dialettico tra le *coupires* e le *révolutions*, tra la scienza e la politica.

2.3. Lotta di classe nella teoria

«Si je propose aujourd’hui une nouvelle formule : « la philosophie est, en dernière instance, lutte de classes dans la théorie », c’est justement pour mettre à leur juste place *et* la lutte des classes (dernière instance) *et* les autres pratiques sociales (dont la pratique scientifique) dans leur « rapport » à la philosophie».¹⁹

La definizione della filosofia come “lotta di classe nella teoria” riesce a superare le “balbuzie” concettuali di *Lénine et la philosophie*, affermando pienamente il primato della funzione politica sulla funzione teorica. Le tendenze conflittuali in filosofia, lungi dall’esser determinate a partire dal rapporto con le scienze, sono infine riconosciute come segni dell’essenziale appartenenza della filosofia alla lotta di classe ideologica:

«La politica che costituisce la filosofia riguarda e gira intorno ad una questione ben diversa: *quella dell’egemonia ideologica della classe dominante*, che si tratti di costituirla, di rafforzarla, di difenderla o di combatterla»²⁰.

È soltanto a partire dalla funzione politica della filosofia, dalla lotta per (o contro) l’egemonia, che diventa possibile determinarne la “funzione teorica”; il suo specifico rapporto con la pratica scientifica da un lato e con le “altre pratiche sociali” dall’altro²¹.

¹⁸ L. Althusser, *Éléments d’autocritique*, cit., pp. 194-195.

¹⁹ Ivi, p. 195.

²⁰ L. Althusser, *È facile essere marxista in filosofia?*, in Id. *Freud e Lacan*, a cura di C. Mancina, Editori Riuniti, Roma, 1977, p. 127.

²¹ Nel manoscritto del 1977-’78 *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes* (PUF, Paris, 2014) Althusser identifica come principali pratiche sociali: la pratica della produzione, la pratica scientifica, la pratica ideologica, la pratica politica, la pratica psicanalitica, la pratica artistica e la pratica filosofica.

Con le scienze, in primo luogo:

«La filosofia non vive, non potendo differenziarsi dai miti, dalla religione, dall'esortazione morale o politica, e dalla sensualità estetica, che all'imprescindibile condizione di poter tenere un discorso razionale puro, il cui modello risiede nel discorso rigoroso delle scienze»²².

La filosofia si appropria della forma di “razionalità pura”, specifica del discorso scientifico e, nello stesso tempo, la trasforma in un'arma ideologica. I vari passaggi del percorso di appropriazione teorica diventano, in filosofia, i momenti fondamentali del processo di mistificazione della realtà.

« Mais maintenant que nous avons appris, chemin faisant, qu'il n'est de concret que pour une pratique, et d'abstrait que pour une théorie, nous pouvons remplacer notre première formulation par une seconde et parler du cycle *pratique-théorie-pratique*. On dira alors que toute théorie ne sort de la pratique que pour retourner à la pratique, dans un cycle sans fin, qui embrasse toute l'histoire de la culture humaine »²³.

La sostituzione, operata da Althusser, della classica triade marxiana concreto- astratto-concreto con la nuova triade *pratique/théorie/pratique* permette di vedere chiaramente il meccanismo dell'appropriazione filosofica modello scientifico. Il lavoro filosofico, infatti, proprio come il sapere scientifico, parte sempre dalle pratiche sociali o, più precisamente, dall' «ensemble des idéologies sous lesquelles les différentes pratiques opèrent, et transforment les objets réels, que ce soit la nature ou les rapports sociaux»²⁴. Tali « ideologie pratiche », sottomesse al lavoro filosofico, perdono la loro autonomia e la loro funzione specifica di «servir ces pratiques concrètes»²⁵, per esser gerarchizzate e sottomesse «all'unità formale non contraddittoria del pensiero sistemico totalizzante»²⁶. In tal modo, la filosofia, proprio come la scienza, attraverso il duplice movimento di allontanamento e ritorno alla pratica porta a termine il processo di “organizzazione” del reale. Tale “messa in ordine” filosofica però, lungi dal servire all'individuazione di leggi universali, lungi dal produrre una conoscenza oggettiva, ha invece come unico obiettivo il compimento del «processo di unificazione dell'ideologia dominante»²⁷ attraverso la rimozione dell'intima contraddittorietà e dall'essenziale antagonismo delle pratiche sociali:

«Quando questo risultato è ottenuto, la massa del popolo, imbevuta dalla verità ideologica della classe dominante, ne accetta i valori e acconsente

²² L. Althusser, *La trasformazione della filosofia. Conferenza di Granada*, in Id., *Sulla Filosofia*, a cura di Aldo Prandi, Edizioni Unicopli, Milano, 2001, p. 126.

²³ L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, cit., pp. 135-136.

²⁴ Ivi, p. 150.

²⁵ Ivi, p. 119.

²⁶ L. Althusser, *La trasformazione della filosofia. Conferenza di Granada*, cit., p. 137.

²⁷ Ivi, p. 143.

all'ordine esistente. La violenza, per quanto sempre necessaria, può essere lasciata da parte come ultima risorsa»²⁸.

La rappresentazione della funzione mistificante della filosofia attenua indubbiamente l'immagine antagonistica del “campo di battaglia” filosofico, subordinando la lotta tra tendenze all'essenziale compito ideologico della filosofia:

«Direi quindi che nella tradizione filosofica l'affermazione di materialismo è segno di una esigenza, il segno che occorre negare l'idealismo, ma senza uscire, senza poter uscire dalla coppia speculare idealismo-materialismo, quindi un segno e nel medesimo tempo una trappola: poiché non si esce dall'idealismo prendendolo in contropiede, enunciando il suo contrario o “rovesciandolo”. Perciò 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 idealismi rovesciati. Esempio: il materialismo del secolo dei Lumi e qualche passaggio di Engels»²⁹.

Il materialismo classico, condividendo i presupposti logici dell'idealismo, dissolve la sua forza antagonista nella riproduzione del gesto idealistico di sottomissione della molteplicità immanente ad un'unità sistemica, ad un principio organizzatore trascendente. In tal modo, il primato dell'idealismo sottrae alla lotta di classe filosofica la forza rivoluzionaria, riproducendo, anche nelle posizioni antagoniste, la medesima logica mistificatrice.

3. Filosofia. Il nuovo terreno di una possibile “pratica rivoluzionaria”

3.1. Stato e filosofia

Negli anni 1977-1978 la riflessione sulla filosofia corre parallela alla riflessione sullo Stato³⁰: nel manoscritto del 1978 *Marx dans ses limites*, Althusser di fatto attribuisce allo Stato la medesima funzione mistificatrice che

²⁸ Ivi, p. 141.

²⁹ L. Althusser, *Filosofia e Marxismo. Conversazioni con Fernanda Navarro (1984-1987)*, in Id., *Sulla Filosofia*, cit., p. 61.

³⁰ Concordiamo quindi pienamente con Bourdin, che mette direttamente in relazione materialismo aleatorio e “crisi del marxismo”: «Si les raisons de cette soudaine promotion de l'idée du matérialisme aléatoire sont assurément multiples et complexes à démêler, elles expriment surtout une crise subjective, ou, si l'on préfère, une crise théorique dans la subjectivité, ou encore une subjectivation d'une crise théorique qui rencontre et amplifie une conjoncture : celle de l'irrésistible disparition des repères théoriques et politiques de la révolution en Europe et dans le monde — dont témoigne la crise du marxisme, « enfin! »». (Jean-Claude Bourdin, *La rencontre du matérialisme et de l'aléatoire chez Louis Althusser*, *Multitudes*, 2005/2, n° 21, p. 141). Sul rapporto tra “crisi del marxismo” e materialismo aleatorio cfr. anche I. Viparelli, «Althusser. La nécessité du « tournant » ontologique», *Cahiers du GRM* [En ligne], 8 | 2015, mis en ligne le 31 décembre 2015, consulté le 18 juillet 2016. URL : <http://grm.revues.org/702>.

nella *Conferenza di Granada* aveva posto come nucleo essenziale della filosofia idealista:

«C'est "le cercle de la reproduction de l'État dans ses fonctions d'instrument au service de la reproduction des conditions de la production, donc de l'exploitation, donc des conditions d'existence de la domination de la classe exploiteuse", qui constitue en lui-même la grande mystification objective»³¹.

La funzione fondamentale dello Stato, in quanto «grande mistificazione oggettiva», è, secondo Althusser, quella di trasformare la violenza della lotta di classe in potere legale. In tal modo, attraverso l'infinito movimento di rimozione del nucleo antagonistico della società capitalista, lo Stato produce un'immagine pacificata della realtà e stabilisce le condizioni per l'effettiva riproduzione dei rapporti capitalistici di produzione e sfruttamento³².

L'approssimazione della *Conferenza di Granada* al manoscritto *Marx dans ses limites* lascia quindi emergere un'intima complementarità tra filosofia e Stato:

«Nous avons vu en effet que l'unification de l'idéologie en idéologie dominante était liée à l'existence des classes dominantes. Nous avons vu de même que l'unité systématique de la philosophie, qui sert cette unification, était liée à ce processus d'unification comme à sa condition. Et nous pouvons maintenant ajouter que tout ce « système », qui excède le simple « système » de la seule philosophie, est en liaison directe avec l'État, avec l'unité de l'État»³³.

Da un lato la “mistificazione oggettiva” lavora perennemente alla rimozione del nucleo antagonistico dei rapporti capitalistici attraverso la trasformazione della violenza in potere legale; dall'altro, parallelamente, la “mistificazione ideologica” della filosofia rimuove la pluralità contraddittoria e antagonista delle “ideologie pratiche”, sottomettendo le pratiche sociali alla determinazione univoca di un senso trascendentalmente posto. In tal modo, grazie all'infelice congiunzione di Stato e filosofia, si compie la trasformazione – sul piano oggettivo e soggettivo – degli agenti della pratica politica, dei potenziali soggetti rivoluzionari, in soggettività assoggettate. Il piano della dialettica storica appare così definitivamente liberato dall'ipotesi rivoluzionaria.

Perché Althusser non definisce la filosofia come “grande mistificazione soggettiva”, mantenendo invece la definizione “lotta di classe nella teoria”? Perché, mentre stabilisce un'intima complementarità tra Stato e filosofia, non inserisce definitivamente la filosofia nell'orizzonte della rimozione mistificante? Perché, insomma, mentre lo Stato è definito come luogo di una «prodigieuse opération d'annulation, d'amnésie et de refoulement politique»³⁴, di

³¹ L. Althusser, *Marx dans ses limites*, in Id. *Écrits philosophiques et politiques*. Vol. I. Éditions STOCK/IMEC, 1994, p. 499.

³² Cfr. I. Vîparelli, « Althusser. La nécessité du « tournant » ontologique », cit.

³³ L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, cit., p. 369.

³⁴ L. Althusser, *Marx dans ses limites*, cit, pp. 481-482.

dissoluzione della lotta di classe, la filosofia invece continua a mantenere una connotazione antagonista?

Lo squilibrio delle definizioni è segno di una differenza fondamentale tra le due realtà. Il riconoscimento dell'essenza ideologica dello Stato, in *Marx dans ses limites*, riesca a dissolvere definitivamente l'"ipotesi leninista" del Partito: integrando definitivamente la lotta di classe nell'infinito movimento della sua rimozione, l'azione dello Stato impedisce che le forme "embrionali" di antagonismo, che sempre si riproducono in seno ai rapporti sociali capitalistici, possano acquisire la forma matura del soggetto rivoluzionario. In tal modo, la possibilità della rivoluzione è definitivamente allontanata dall'orizzonte della dialettica storica.

Sul terreno filosofico invece il primato idealista non riesce ad annullare definitivamente l'orizzonte rivoluzionario:

«Ma più che i materialisti del XVIII secolo, che rappresentavano un'altra classe di sfruttatori più che di sfruttati, cercando la borghesia del tempo l'alleanza dell'aristocrazia, secondo la prospettiva inglese, forse possono essere più interessanti per il nostro discorso coloro che hanno dato solo parzialmente, o addirittura per niente, alla loro opposizione la forma di una filosofia prodotta come filosofia»³⁵

Esiste in filosofia un pensiero che, trascendendo la dialettica di idealismo e materialismo, si struttura sul presupposto della negazione della filosofia, sul rifiuto radicale di ogni trascendenza e sull'affermazione del primato della pratica su ogni teoria. Una "filosofia non-filosofica" che, assolutamente "irriducibile" al campo di battaglia tradizionale, finalmente assume come suo presupposto il "rimosso" della filosofia.

"Pratica", infatti, è:

«Ciò che inquieta la filosofia, è la faccia nascosta di cui la filosofia, sia sotto la forma della *causa errante* della materia o della lotta di classe, non è mai potuta venire a capo. È quest'altra cosa, a partire da cui solamente si può non solo disorientare la filosofia, ma vedere chiaro in essa»³⁶.

³⁵ Althusser, L., *La trasformazione della filosofia. Conferenza di Granada*, cit., pp. 145-146.

³⁶ Althusser, L., *Filosofia e Marxismo*, cit., p. 64. «Qui s'est jamais soucié d'écrire une Histoire de tout ce que la philosophie idéaliste dominante [...] a *négligé, rejeté, censuré, abandonné* comme des déchets de l'existence de l'histoire, comme des objets indignes de son attention ? Avant tout, *la matière*, sa pesanteur et sa puissance ; avant tout, *le travail*, ses conditions, l'exploitation, l'esclave, le serf, le prolétaire, les enfants et les femmes dans l'enfer de l'usine, les taudis, la maladie, l'usure [...] ; avant tout, *le corps*, et son désir qui lui vient du sexe, cette part suspecte de l'homme et de la femme qui surveillèrent et surveillent encore d'innombrables autorités ; avant tout, *la femme*, cette vieille propriété de l'homme, et *l'enfant*, quadrillé dès l'enfance par tout un système de contrôle ; avant tout, *la folie*, vouée à la prison « humanitaire » des asiles ; avant tout, *les prisonniers*, que traquent la loi et le Droit ; et tous les bannis, tous les condamnés et tous les torturés ; avant tout, *les Barbares* pour les Grecs et les « *métèques* » ou « étrangers » ou « *indigènes* » pour nous ; avant tout, *le pouvoir* d'État et tous ses appareils de coercition et de « persuasion », dissimulés dans des

“Primato della pratica”, parallelamente, è riconoscimento dell’assolutezza del piano di immanenza, della sua autonomia e della sua potenza costitutiva contro ogni determinazione trascendentale del senso. «La pratica ha degli agenti, non dei soggetti, come origine trascendentale o ontologica dei suoi obiettivi, del suo progetto, e non ha neppure un Fine come verità del suo processo»³⁷. Conseguentemente, l’essere appare libero da ogni garanzia trascendentale, da ogni giustificazione apriori, affermandosi come realtà essenzialmente contingente, aleatoria, precaria³⁸. Una realtà essenzialmente rivoluzionaria perché sempre aperta agli opposti movimenti della sua dissoluzione e della sua costituzione assoluta³⁹.

Il “vero materialismo”, il materialismo della pratica, della contingenza, dell’aleatorio rappresenta quindi l’antitesi del connubio Stato-filosofia:

«Diremo infine che il materialismo dell’incontro è quello non di un soggetto (Dio o il proletariato), ma quello di un processo, senza soggetto, ma che impone ai soggetti (individui o altri), che domina, l’ordine del suo sviluppo senza un fine assegnabile»⁴⁰.

Mentre il connubio di Stato e filosofia permette di rimuovere definitivamente l’ipotesi rivoluzionaria dall’orizzonte storico, attraverso i processi di rimozione della lotta di classe, la filosofia dell’aleatorio riscopre l’essenziale apertura dell’essere alla rivoluzione. Mentre le dinamiche mistificatrici riducono la dialettica storica all’eterna riproduzione dei rapporti di sfruttamento e dominio, il materialismo aleatorio, al di là di ogni dialettica, afferma la precarietà di ogni struttura, l’illusorietà di ogni presunta stabilità dell’essere e l’onnipresente possibilità di un orizzonte di senso alternativo. Mentre, insomma, il binomio Stato-filosofia dissolve l’ipotesi marxista-leninista, che fondava l’ipotesi rivoluzionaria sullo sviluppo della dialettica antagonista sul

Institutions apparemment « neutres », famille, École, Santé, administration, constitution politique ; avant tout, la lutte des classes, avant tout, la guerre. *Rien que cela* (L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, PUF, Paris, 2014, p. 101).

³⁷ Althusser, L., *Filosofia e Marxismo*, cit., p. 64.

³⁸ «L’idée de pratique contient ainsi la notion de contact actif avec le réel : et l’idée d’activité, qui lui est intérieure, contient la notion d’un *agent* (ou sujet) *humain*. Et comme le sujet ou l’agent humain est, à la différence des animaux, un être qui est capable de « former dans sa tête le plan de son action », au moins en principe, on convient de réserver le mot de « pratique » pour désigner *le contact actif avec le réel qui est le propre de l’homme*» (L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, PUF, Paris, 2014, p. 163).

³⁹ «Seul un matérialiste *aléatoire* pourra ne pas essayer le démenti systématique des « faits » et approcher l’art de politique révolutionnaire. La révolution est un événement irréductible, imprévisible, « surdéterminé ». La causalité univoque, la continuité ne sont d’aucune utilité. Le matérialisme aléatoire, c’est la politique, mais pas n’importe quelle espèce de politique : une politique de la révolution, de la fondation de quelque chose de radicalement nouveau. Inanité des preuves de la nécessité de l’existence de la révolution». (Yann Moulier-Boutang, «Le matérialisme comme politique aléatoire», Assoc. Multitudes | *Multitudes*, 2005/2 - n° 21, p. 163).

⁴⁰ L. Althusser, *La corrente sotterranea del materialismo dell’incontro*, cit., p. 95

radicalizzarsi della lotta contro lo Stato, la filosofia dell’aleatorio sposta il discorso sulla rivoluzione nell’ontologia: non sul piano ontico dei rapporti di produzione, ma solo a partire dalla essenziale precarietà di ogni essere strutturato è possibile continuare a pensare l’eterna e ineliminabile «possibilità di trasformare il mondo»⁴¹.

3.2. Dalla “teoria della congiuntura” al “pensiero della congiuntura”

Il vero materialismo, la filosofia dell’aleatorio, in quanto esprime il punto di vista rivoluzionario in filosofia, rappresenta l’unica prospettiva filosofica veramente adeguata alla teoria rivoluzionaria: «non sarà una filosofia marxista: sarà una filosofia *per il marxismo*»⁴². Che relazione c’è tra il materialismo aleatorio, tra il punto di vista rivoluzionario in filosofia, e la teoria di Marx?

Per Althusser il materialismo aleatorio è assolutamente fondamentale «per comprendere Marx. Voglio dire: il suo silenzio»⁴³. Il “silenzio filosofico” di Marx, infatti, non appare più “sintomatico”, non esprime più una “filosofia” esistente soltanto allo stato pratico, ma è piuttosto il segno di un’assenza assoluta⁴⁴:

«Sono arrivato a pensare che è molto difficile parlare di una filosofia marxista, se partiamo dal presupposto che l’essenziale scoperta di Marx è di carattere scientifico: aver messo in evidenza il modo di funzionare del regime capitalistico; così come è difficile parlare di una filosofia della matematica o della fisica»⁴⁵.

Althusser così, alla fine del suo percorso, ritorna esattamente al punto di partenza, confermando, ancora una volta, il carattere in ultima istanza scientifico dell’opera di Marx. Una proclamazione di fedeltà alle origini strutturaliste del suo percorso teorico che però, necessariamente, riafferma

⁴¹ L. Althusser, *Filosofia e Marxismo*, cit., pp. 63-64. «En un temps où la bourgeoisie a renoncé à produire même ses éternels systèmes philosophiques, en un temps où elle a renoncé à la garantie et aux perspectives des idées, pour confier son destin à l’automatisme des ordinateurs et des technocrates, en un temps où elle est incapable de proposer au monde un avenir pensable et possible, le prolétariat peut relever le défi : rendre vie à la philosophie, et, pour libérer les hommes de la domination de classe, faire de la philosophie « Une arme pour la révolution »». (L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, PUF, Paris, 2014, p. 386).

⁴² L. Althusser, *Filosofia e Marxismo*, cit., p. 45.

⁴³ L. Althusser, *La trasformazione della filosofia. Conferenza di Granada*, cit., p. 145.

⁴⁴ L’unica filosofia, infatti, che è possibile trovare nei testi di Marx è di matrice idealista e hegeliana, quindi assolutamente inadeguata alla prospettiva scientifica di Marx «aterialismo dell’incontro, della contingenza, insomma dell’aleatorio, che si oppone anche ai materialismi riconosciuti come tali, compresi quelli comunemente attribuiti a Marx, Engels e Lenin, che, come ogni materialismo della tradizione razionalista, sono materialismi della necessità e della teleologia, cioè una forma camuffata di idealismo» (L. Althusser, *Filosofia e Marxismo*, cit., pp. 48-49).

⁴⁵ Ivi, pp. 43-44.

anche gli antichi “pericoli teoreticisti” impliciti nella identificazione di marxismo e scienza della storia.

Nel corso degli anni '60, come già abbiamo avuto modo di sottolineare, era stata la “teoria della congiuntura” che, mettendo in luce i processi di surdeterminazione delle contraddizioni sociali, aveva avuto l'onere di mostrare il carattere essenzialmente precario delle strutture e di proteggere così il nucleo rivoluzionario della scienza della storia dai rischi di “immobilismo strutturale”. La filosofia, in quanto parte integrante di tale “teoria della congiuntura”, avrebbe dovuto contribuire a determinare le condizioni soggettive della rivoluzione, trasformando il sapere scientifico marxista in arma del Partito, in strumento per alterare i rapporti di forza tra le classi all'interno della congiuntura.

Come si può ancora sostenere il carattere rivoluzionario della scienza della storia, della «science des lois de la lutte des classes»⁴⁶, quando il binomio Stato-filosofia separa definitivamente soggetto antagonista e soggetto rivoluzionario, lotta di classe e rivoluzione? Quando la completa feticizzazione del reale dissolve l'ipotesi leninista del Partito e rende insostenibile la “teoria della congiuntura”?

Solo la filosofia dell'aleatorio, in quanto “pensiero della congiuntura”, in quanto erede di quella “teoria della congiuntura” ormai impossibile, può costituire il nuovo, necessario “corollario rivoluzionario” della teoria di Marx, l'elemento capace di metterne nuovamente in luce la sua potenza rivoluzionaria.

Cercheremo, in quest'ultima parte dell'articolo, di dimostrare tale ipotesi interpretativa attraverso il confronto tra le riflessioni che Althusser sviluppa, a cavallo tra gli anni '60 e gli anni '70, su Lenin e Machiavelli e l'interpretazione di Machiavelli dell'ultimo Althusser.

«Che cosa significa *pensare nella congiuntura*? Pensare un problema politico sotto la categoria di congiuntura? Significa innanzitutto tener conto di tutte le determinazioni, di tutte le *circostanze* concrete esistenti, passarle in rassegna, farne il rendiconto e il confronto»⁴⁷.

In secondo luogo, significa considerare tali circostanze come un sistema contraddittorio, «che pone il problema politico e designa la sua soluzione storica, e dunque *ipso facto* un obiettivo politico, un compito pratico»⁴⁸.

Lenin, maestro «nell'analisi della struttura di una congiuntura»⁴⁹ e Machiavelli, «primo teorico della congiuntura»⁵⁰, sviluppano così una forma di pensiero assolutamente *sui generis*, irriducibile sia alla scienza sia all'ideologia. Da un lato, contro ogni rappresentazione pacificata della società, prodotta

⁴⁶ L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, cit., p.365.

⁴⁷ L. Althusser, *Machiavelli e noi*, tr. it. M. T. Ricci, Manifestolibri, Roma, 1999, p. 36.

⁴⁸ Ivi, p. 38.

⁴⁹ L. Althusser, *Per Marx*, tr. it. F. Madonia, Editori Riuniti, Roma, 1967, p. 157.

⁵⁰ L. Althusser, *Machiavelli e noi*, tr. it. M. T. Ricci, Manifestolibri, Roma, 1999, p. 36.

dall'ideologia dominante, il "pensare *nella* congiuntura" assume la lotta di classe come suo presupposto, rappresentandosi gli elementi della congiuntura come un sistema di «forze reali o virtuali nella lotta per l'obiettivo storico, e i loro rapporti diventano *rapporti di forza*»⁵¹. D'altro lato, in opposizione alla neutralità e all'anonimato del pensiero scientifico, il "pensare *nella* congiuntura" si riconosce immediatamente come "prospettiva partigiana", come "scelta di campo" rivoluzionaria nella lotta di classe, come sottomissione del sapere agli obiettivi politici del soggetto rivoluzionario:

«Ciò che rende così diverso lo spazio della pratica politica dallo spazio della teoria è che, una volta sottomesso all'analisi della congiuntura che pone il problema politico "all'ordine del giorno" (come dice Lenin) esso è *rimaneggiato* nella sua modalità e nel suo dispositivo grazie all'esistenza di questo posto vuoto, perché posto da riempire e che deve essere occupato dal "soggetto" (l'agente) della pratica politica: Principe o partito»⁵².

Principe o partito? L'eterogeneità degli "agenti" della pratica politica, lungi dall'essere indifferente, permette di affermare l'indiscusso primato di Lenin su Machiavelli. Lo spazio aleatorio russo del 1917, per Althusser, presenta tutte le caratteristiche di una "congiuntura rivoluzionaria": sul piano oggettivo, appare come il prodotto del condensarsi rivoluzionario di una molteplicità di contraddizioni in una «unità di rottura». Sul terreno soggettivo, parallelamente, Lenin aveva affermato «sotto la forma di un partito comunista che non avesse anelli deboli le condizioni soggettive, il mezzo dell'ultimo assalto contro l'anello debole della catena imperialista»⁵³. In tal modo, grazie a tale felice congiunzione della dialettica oggettiva e della potenza soggettiva, era stato possibile, per Althusser, «raggruppare l'immensa maggioranza delle masse popolari nell'assalto di un regime che le classi dirigenti sono *impotenti a difendere*»⁵⁴.

Ben differente si presenta la "congiuntura machiavellica". Sul piano oggettivo, la materia esistente nella congiuntura italiana, lungi dal costituire un sistema contraddittorio e potenzialmente esplosivo di contraddizioni, appare piuttosto come coesistenza di una pluralità di elementi disgiunti. Tre sono, infatti, i caratteri fondamentali che Althusser attribuisce alla congiuntura di Machiavelli:

«Il primo carattere è l'estrema miseria dell'Italia che tocca il fondo del nulla storico, dunque il *vuoto*. [...] Le disgrazie della sua storia hanno fatto dell'Italia una materia informe, nuda, che il Principe potrà modellare più facilmente, una pagina bianca sulla quale il Principe Nuovo potrà scrivere tutto. Il secondo carattere è che questo *vuoto* politico non è altro che

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Ivi, p. 41.

⁵³ L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 79.

⁵⁴ Ivi, p. 80.

un'immensa aspirazione all'essere politico, ne è prova l'attesa e il consenso generale. [...] Il terzo carattere è [...] la *virtù* degli *individui* italiani»⁵⁵.

In quanto unione di “materia informe” e virtù, la congiuntura italiana si presenta come aspirazione dell'essere alla determinazione di una forma nuova, quindi come una pura potenzialità rivoluzionaria. Dal punto di vista soggettivo, però, la medesima congiuntura è caratterizzata dall'assenza della «la *virtù* militare che viene dai capi, e (del)la *virtù* politica, che viene dal Principe»⁵⁶; dalla mancanza di un agente della pratica politica immanente alla congiuntura; dall'impossibilità, quindi, di un'attualizzazione delle potenzialità rivoluzionarie. Così, nel caso di Machiavelli, “pensare *nella* congiuntura”, pensare il primato della prassi politica rivoluzionaria, significa «pensare le condizioni di possibilità di un compito impossibile, [...] pensare l'impensabile»⁵⁷. C'è insomma in Machiavelli un “dualismo irrisolvibile” tra la «tra il *luogo* del *punto di vista* politico e il *luogo* della forza e della pratica politica»⁵⁸; tra il popolo e il Principe, che, seguendo Gramsci, Althusser interpreta come l'ineliminabile nucleo “utopico” del pensiero di Machiavelli.

Possiamo concludere che, nelle riflessioni sviluppate da Althusser a cavallo tra gli anni '60 e '70, Lenin e Machiavelli rappresentano i “pensatori *nella* congiuntura” *par excellence*, in quanto la loro riflessione si definisce a partire dalla comune sottomissione della teoria alla pratica politica, della conoscenza alle necessità del processo rivoluzionario. Tale prossimità, però, si trasforma in differenza nel momento in cui si prendono in considerazione le specificità delle due congiunture: l'immanenza del soggetto rivoluzionario alla congiuntura permette a Lenin di superare il “nucleo utopico” di Machiavelli, dislocando la rivoluzione dal piano della impossibilità al terreno dell'attualità storica.

La scoperta, alla fine degli anni '70, dell'intima complementarità di Stato e filosofia, della “grande mistificazione oggettiva” e della “mistificazione ideologica”, dissolve però tale “primato leninista”, negando ogni “ipotesi di partito”. Come abbiamo visto, infatti, le forme “embrionali” di antagonismo, in quanto eternamente inserite nei processi della rimozione mistificante, non pervengono mai ad assumere la forma matura di un soggetto rivoluzionario capace di radicalizzare la crisi strutturale e di portare avanti il processo di trasformazione rivoluzionaria della società. Parallelamente Machiavelli assume una nuova, paradossale attualità: pensare l'impensabile, pensare la rivoluzione nell'assenza delle condizioni oggettive e soggettive, pensare la trasformazione dell'essere a partire dall'impossibilità di una prassi politica rivoluzionaria, di un soggetto rivoluzionario, pensare quindi nel “vuoto” della congiuntura, lungi

⁵⁵ L. Althusser, *Machiavelli e noi*, cit., pp. 94-95.

⁵⁶ Ivi, p. 95.

⁵⁷ Ivi, p. 89.

⁵⁸ *Ibid.*

dall'esprimere il nucleo utopico della teoria di Machiavelli, si rivela esser ormai l'unico cammino possibile per poter pensare ancora la rivoluzione⁵⁹.

Le categorie fondamentali di Machiavelli appaiono sotto una luce completamente differente: non più categorie politiche atte a rappresentare una rivoluzione impossibile, esse sono ora riconosciute come categorie eminentemente filosofiche; come delle condizioni ontologiche della rivoluzione.

Il vuoto, in primo luogo. Non più figura politica dell'impossibilità della pratica politica, il vuoto rappresenta ora una figura eminentemente ontologica, il segno della dissoluzione di ogni principio trascendente e della emersione del nucleo rivoluzionario dell'essere:

«È nel *vuoto* politico che deve prodursi l'incontro e che deve "fare presa" l'unità nazionale. Ma questo *vuoto politico* è anzitutto un *vuoto filosofico*. Non vi si trova alcuna Causa che precede i suoi effetti, nessun Principio di morale o di teologia [...], non vi si ragiona secondo la Necessità del fatto compiuto, ma secondo la contingenza del fatto da compiere. Come nel mondo epicureo, gli elementi ci sono già tutti e sono al di là, a pioggia (vedi sopra: la situazione italiana), tuttavia essi non esistono, non sono che astratti fino a che l'unità di un mondo non li ha riuniti nell'Incontro che costituirà la loro esistenza»⁶⁰.

La "materia informe", in secondo luogo. Lungi dall'esprimere una irrealizzabile ed astratta "potenzialità rivoluzionaria", si identifica ora con la "pioggia epicurea", figura dell'assoluta potenza costituente del piano di immanenza.

Il Principe, infine, appare come nuova soggettività politica, non più antagonista ma assolutamente costituente: la "crisi" dell'essere strutturato, il vuoto immanente alla congiuntura, la precarietà dell'essere, non più risultato dell'azione politica del soggetto antagonista, appaiono ora come "basi ontologiche" di una possibile pratica politica:

«Sembra dunque che la condizione assoluta del regno che *dura*, della fortuna governata dal Principe perché essa *duri* in suo favore, passi attraverso questa *distanza* fondamentale per la quale anche se all'interno è fatto in modo del tutto diverso, il principe deve *saper apparire* conformemente alla sua immagine duratura: un capo di Stato che mantiene i suoi sudditi a distanza da sé, li mantiene allo stesso modo a distanza dalle loro passioni mortali, che si tratti di amore o di odio (che bella ambivalenza!)⁶¹.

⁵⁹ «En effet, Machiavel "nous interpelle à partir d'un lieu qu'il nous appelle à occuper comme "sujets" (agents) possibles d'une pratique politique possible". Cette interpellation n'indexe pas les individus sur des formes-sujets pré-esquissées dans la matérialité imaginaire immanente aux rapports sociaux ; elle fait signe vers une forme-sujet qui reste entièrement à inventer» (Hervé Oul'hén, «Un moment machiavélien dans la théorie. Sur Althusser», *Cahiers du GRM* [En ligne], 8 | 2015, mis en ligne le 30 décembre 2015, consulté le 03 juin 2016. URL : <http://grm.revues.org/707>).

⁶⁰ L. Althusser, *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*, cit., p. 66.

⁶¹ Althusser, L., «L'unica tradizione materialista», in Id., *Sul materialismo aleatorio*, cit., p. 150.

La “durata” dello Stato appare come il risultato di un processo interamente dominato dalla soggettività politica: il controllo delle passioni, la politica ideologica del Principe, definiscono le condizioni di un processo costituente che instaura i nessi riproduttivi non sui meccanismi di rimozione mistificante, ma sulla piena assunzione del nucleo aleatorio dell’essere e sulla sua trasformazione in una necessità assolutamente immanente. Così, il Principe di Machiavelli ci indica la strada per fare dell’aleatorio il nucleo di una pratica di liberazione; la base per la dissoluzione di ogni “logica di dominio”.

Il segreto della prossimità tra il manoscritto del 1966 e quello del 1982 è infine svelato: non più una “teoria della congiuntura”, ma solo un “pensiero della congiuntura”, una “non-ontologia dell’aleatorio” che metta in luce l’essenziale ed ineliminabile precarietà dell’essere, può ancora far emergere la potenza rivoluzionaria della scienza della storia. Perché “congiuntura rivoluzionaria” non è più, leninisticamente, un momento interno alla dialettica storica, determinata dall’azione antagonista del soggetto rivoluzionario in una realtà caratterizzata da un accumulo esplosivo di contraddizioni oggettive. “Congiuntura rivoluzionaria” è invece, machiavellicamente, l’essenza stessa dell’essere; la precarietà costitutiva di una realtà che, priva di ogni trascendenza, si costituisce a partire dal suo nucleo aleatorio, come risultato di un processo creativo assolutamente immanente, di una serie di incontri aleatori nel “vuoto” costitutivo dell’essere:

«Se non c’è Senso della storia (un Fine che la trascende dalle sue origini al suo termine), potrebbe esserci senso *nella* storia, poiché questo senso nasce da un incontro effettivo ed effettivamente fortunato o catastrofico, che è a sua volta senso»⁶².

Solo una filosofia del “vuoto” ontologico può riuscire a dissolvere il nucleo feticistico dell’essere capitalistico e a porre l’ipotesi rivoluzionaria di nuovo all’ordine del giorno.

⁶² L. Althusser, *La corrente sotterranea del materialismo dell’incontro*, cit., p. 102.

Referenze bibliografiche

- Louis Althusser, *Per Marx*, tr. it. F. Madonia, Editori Riuniti, Roma, 1967.
- _____ *Freud e Lacan*, a cura di C. Mancina, Editori Riuniti, Roma, 1977.
- _____ *Écrits sur la psychanalyse*, STOCK/IMEC, 1993.
- _____ *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Éditions STOCK/IMEC, 1994.
- _____ *Écrits philosophiques et politiques*, Tome II, Éditions STOCK/IMEC, 1997.
- _____ *Solitude de Machiavel*, PUF, Paris, 1998.
- _____ *Machiavelli e noi*, tr. it. M. T. Ricci, Manifestolibri, Roma, 1999.
- _____ *Sul materialismo aleatório*, a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Edizioni Unicopli, Milano, 2000.
- _____ *Sulla Filosofia*, a cura di Aldo Prandi, Edizioni Unicopli, Milano, 2001. _
- _____ *I Marxisti non parlano mai al vento*, a cura di L. Tomasetta, Mimesis, Milano, 2005.
- _____ *L'Avenir dure longtemps*, Stock/IMEC, 2007.
- _____ *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, PUF, Paris, 2014.
- Étienne Balibar, *Per Althusser*, Manifestolibri, Roma, 1991.
- _____ ; Yves Duroux ; Fabio Bruschi ; Eva Mancuso, « Althusser : une nouvelle pratique de la philosophie entre politique et idéologie. Conversation avec Étienne Balibar et Yves Duroux (Partie I) », *Cahiers du GRM* [En ligne], 2015, n° 7, URL <http://grm.revues.org/585>.
- Alain Beaulieu, «La politique de Gilles Deleuze et le matérialisme Aléatoire du dernier Althusser?», *Actuel Marx*, 2003/2, n° 34, pp. 161-174.
- Jean-Claude Bourdin, «La rencontre du matérialisme et de l'aléatoire chez Louis Althusser», *Multitudes*, 2005/2, n° 21, pp.139-147.

Yann Moulier Boutang, *Louis Althusser. Une biographie*, Bernard Grasset, Paris, 1992.

Fabio Bruschi, « Accumulation primitive et dictature du prolétariat. Étude sur la conception althussérienne de l'histoire et de la politique », *Cahiers du GRM* [En ligne], 2015, n° 7, URL <http://grm.revues.org/585>.

Filippo Del Lucchese, « Sur le vide d'une rencontre : Althusser lecteur de Machiavel », *Cahiers du GRM* [En ligne], 2015, n° 7, URL <http://grm.revues.org/585>.

Katja Diefenbach; Sara R. Farris; Gal Kirn; Peter D. Thomas (Ed.), *Encountering Althusser: politics and materialism in contemporary radical thought*, Bloomsbury Academic, New York-London, 2013.

Pascale Gillot, *Althusser et la psychanalyse*, PUF, Paris, 2009.

Yoshihiko Ichida, « Histoire et politique : conjonction et partage originaire chez Althusser (1962-1967) », *Cahiers du GRM* [En ligne], 2015, n° 7, URL <http://grm.revues.org/585>.

François Matheron, *La récurrence du vide chez L. Althusser*, in Jean-Marie Vincent (Ed.) *Lire Althusser aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris, 1997.

_____ «Louis Althusser ou l'impure pureté du concept», disponible in : <http://www.caute.lautre.net/spip.php?article768>. (Publié le 8 mars 2004, mise à jour le 10 mai 2004).

_____ «Des problèmes qu'il faudra bien appeler d'un autre nom et peut-être politique. Althusser et l'insituabilité de la politique», | *Multitudes*, 2005/3, n° 22, pp. 21-35.

_____ ; Yoshihiko Ichida, «Un, deux, trois, quatre, dix mille althusser ? Considérations aléatoires sur le matérialisme aléatoire», *Multitudes*, 2005/2, n° 21, pp. 167-178.

Warren Montag, «Althusser's Nominalism: Structure and Singularity (1962-6)», *Rethinking Marxism*, 10, n° 3, 1998, pp. 64-73.

_____ *Louis Althusser*, Palgrave Macmillan, 2003.

_____ *Althusser and His Contemporaries: Philosophy's Perpetual War*, Duke University Press, Durham and London 2013, pp. 173-189.

- Stéphane Legrand, «Louis Althusser : mai 1968 et les fluctuations de l'idéologie», *Actuel Marx*, 2009/1, n° 45, pp. 128-136.
- Sylvain Lazarus (Ed.) *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, PUF, Paris, 1993.
- Jean Matthys, « « Dans le principe, les idées vraies servent toujours le peuple ». Science et émancipation chez Althusser », *Cahiers du GRM* [En ligne], 2015, n° 7, URL <http://grm.revues.org/585>.
- Vittorio Morfino, «Escatologia a la cantonade: Althusser oltre Derrida», *Décalages*, n° 1, 2011, URL: www.decalages.net.
- Márcio Bilharinho Naves (Org.), *Presença de Althusser*, UNICAMP/IFCH, Campinas, 2010.
- Hervé Oulç'hen, « Un moment machiavélien dans la théorie. Sur Althusser », *Cahiers du GRM* [En ligne], 2015, n° 8, URL : <http://grm.revues.org/707>.
- M. Turchetto (Ed.), *Giornate di Studio sul pensiero di Louis Althusser*, Mimesis, Milano, 2006.
- Miguel Vatter, *Between Form and Event : Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht-Boston-London, 2000.
- _____ «Althusser et Machiavel. La politique après la critique de Marx», *Multitudes*, 2003/3, n° 13, pp. 151-163.
- _____ « Machiavelli After Marx: the Self-Overcoming of Marxism in the Late Althusser », *Theory and Event* 7, 2004, n° 4.
- Jean-Marie Vincent (Ed), *Sur Althusser. Passages*, l'Harmattan, Paris, 1993.
- Irene Viparelli, « Althusser. La nécessité du « tournant » ontologique », *Cahiers du GRM* [En ligne], 2015, n° 8, URL : <http://grm.revues.org/707>.
- AA. VV., *Lire Althusser aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris, 1997.