

LA NECESSITÀ DELLA CONTINGENZA.
FILOSOFIA MATERIALISTA E PENSIERO SPECULATIVO
IN ALTHUSSER (E MEILLASSOUX)

Riccardo Fanciullacci

Università Ca' Foscari di Venezia

r.fanciullacci@unive.it

Abstract: In Althusser's late philosophy - *aleatory materialism* - there are two main theses: the contingency of necessity and the necessity of contingency. The paper aims at elucidating and discussing both. First, the relationship between *aleatory materialism* and Althusser's previous philosophy is clarified. Second, the meaning of *aleatory encounter* is exposed. Third, the definition of necessity as "the becoming-necessary of the encounter of contingencies" is explained. Finally, the necessity of contingency is discussed through a comparison with Meillassoux's speculative thought.

Key Words: Necessity, Contingency, Speculative Thought, Aleatory Materialism, Encounter.

Questa "filosofia dell'incontro",
della quale sostengo l'esistenza, la causa e la fecondità, *non ha nulla della speculazione*,
ma è la chiave di ciò che abbiamo letto di Marx e in qualche modo compreso di quanto ci accade.
[...] Questa digressione attraverso la teoria, e in particolare attraverso la filosofia e il pensiero
teorico di Marx, non ha luogo che per permettere di comprendere la politica, quella nella quale
siamo impegnati, "perduti" e "senza punti di riferimento" (Althusser 2006a: 15)

1. *Althusser sul marxismo e la contingenza*

Dal *Fondo Althusser* conservato all'*Institut mémoires de l'édition contemporaine* (IMEC) sono usciti e continuano a uscire degli scritti molto ampi e articolati (es.: Althusser 1997; 2014; 2015; 2016), tuttavia, non c'è dubbio che, tra le pubblicazioni postume del filosofo francese, quelle che hanno avuto gli effetti più significativi, sia nell'ambito degli studi althusseriani (es.: Ibrahim 2012; Pinzolo 2012), sia sul dibattito filosofico in senso lato (es.: Diefenbach *et al.* 2013), sono un gruppo di brevi testi degli anni '80 dedicati ad alcune delle problematiche connesse con la categoria di *contingenza* (Althusser 2006a).¹

¹ Come provano anche le recenti pubblicazioni di alcuni ampi scritti postumi redatti negli anni '70 (ad esempio: Althusser 2015), il cosiddetto "materialismo aleatorio" sviluppato negli anni ottanta *non realizza una cesura netta* con l'interrogazione althusseriana del decennio

L'intento più generale perseguito da Althusser in quegli scritti consisteva nel ridefinire il marxismo mettendo al centro tale categoria.² Questa operazione presentava sia una dimensione storica, sia una dimensione teoretica. Quanto alla prima, si trattava di ricostruire una sorta di autentica, sebbene misconosciuta, tradizione materialista,³ all'interno della quale inscrivere anche Marx in modo da far risaltare quegli snodi del suo pensiero in cui è più evidente la sua attenzione alla contingenza, attenzione che invece può venire sottovalutata quando lo si colloca in altre genealogie, che portano in primo piano altre pagine delle sue opere. Questa corrente carsica o sotterranea del materialismo della contingenza, a cui Althusser dà anche il nome di *materialismo dell'incontro* o *materialismo aleatorio* (d'ora in poi: *MA*), comprende, oltre a Marx, autori come Epicuro, Machiavelli, Hobbes, Spinoza, il Rousseau del *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza* e persino Heidegger e Derrida (Althusser 2006b: 37-38). Althusser realizza un attraversamento di questi autori che produce una sorta di riaddestramento percettivo: né Marx, né il marxismo appaiono più gli stessi. Quanto poi alla dimensione teoretica dell'operazione althusseriana, bisogna distinguervi tre aspetti in corrispondenza con le tre novità che Althusser associa al marxismo, quella relativa alla storia delle scienze, quella relativa alla politica e quella relativa alla filosofia. L'idea è che ciascuna di queste novità può essere messa a fuoco e sviluppata meglio, se si presta la dovuta attenzione al ruolo che nel marxismo gioca il tema della contingenza.

In relazione alla storia delle scienze, la novità portata dal marxismo consisterebbe per Althusser nell'apertura alla ricerca sperimentale metodologicamente organizzata (cioè alla ricerca scientifica) di un nuovo continente: la storia. Marx avrebbe fondato una nuova scienza, la scienza della storia delle formazioni sociali, e avrebbe con ciò permesso la rifondazione, finalmente su basi scientifiche e non ideologiche, delle varie scienze sociali (ad esempio, la cosiddetta "sociologia" o l'"etnologia" o la "geografia umana") e poi persino delle scienze umane (ad esempio, la critica letteraria) (Althusser 1997: 10 e 23). Rispetto a questa novità, la focalizzazione sulla problematica della contingenza induce ad esplicitare come le leggi scientifiche della storia siano *leggi tendenziali* (Althusser 2001: 51; 2006b: 70). In quanto tendenziali, tali leggi possono essere indagate senza dover misconoscere il fatto che ciascuna

precedente. Una simile impostazione esegetica è ben sviluppata e difesa da Pinzolo 2012, mentre una lettura diversa è offerta da Garo 2012.

² Evidentemente, come già era accaduto ai suoi più celebri gesti teorici degli anni sessanta e settanta, anche quest'estrema riflessione althusseriana tocca un nodo reale e infatti ne ritroviamo lo spirito in altri episodi della riflessione politica radicale dell'inizio del XXI secolo. Come *pars pro toto* si pensi a Butler, Laclau e Žižek 2010, in cui si tratta di ripensare la politica di sinistra mettendo al centro il concetto di contingenza (elaborato però soprattutto attraverso una ridefinizione della dialettica hegeliana).

³ La problematicità dell'idea stessa di corrente misconosciuta/rimossa/obliata è esaminata da Dinucci 1998: 24-26.

delle varie istanze della formazione sociale è surdeterminata dalle altre e il suo ritmo di sviluppo può essere modificato da quello delle altre; d'altro canto, proprio in quanto è possibile indagare tali leggi tendenziali, allora è possibile evitare che il riconoscimento del condizionamento reciproco dei vari fattori ammonti a una rinuncia all'impegno *esplicativo* in favore della mera *comprensione o interpretazione* di una cultura.

In relazione alla politica, la novità del marxismo è legata al modo in cui porta in luce e fa sviluppare quella lotta di classe che la nuova scienza delle formazioni sociali individua come il motore latente di tutta la storia. È proprio in riferimento a questa politica di lotta che per Althusser è essenziale saper pensare la contingenza e dunque la singolarità della congiuntura in cui ci si trova ad intervenire, al di là di tutte le schematizzazioni, i programmi o le previsioni generiche. Su questo punto, Althusser aveva insistito già in *Pour Marx* (2008: 86-92, 154-159), commentando il pensiero e l'agire politici di Lenin, ma vi ritorna con ancora più insistenza a partire dalla seconda metà degli anni '70, soprattutto attraverso un corpo a corpo con Machiavelli (Althusser 1999; Lahtinen 2009; Raimondi 2011).

In relazione alla filosofia, la novità del marxismo consiste per Althusser nell'aver reso possibile una nuova pratica della filosofia e nell'averne offerto un esempio esplicito (esempio che, inoltre, consente anche di riscoprirne altri nel passato). Non solo e tanto una nuova filosofia, con la sua dottrina più o meno sistematica, ma un modo nuovo di praticare la filosofia (Althusser 1972). Questo modo è nuovo rispetto a un altro che caratterizzerebbe tutta la filosofia tradizionale – salvo quegli esempi che costituiscono le prime avvisaglie della pratica materialistica. La filosofia tradizionale, che Althusser preferisce chiamare genericamente “idealistica”, di fatto opera a ridosso delle scienze (ad esempio, Platone e la matematica, Aristotele e la biologia, Tommaso d' Aquino e la scienza araba, Descartes e la fisica di Galileo, Kant e la fisica di Newton, Husserl e la logica matematica ecc.), ma lo fa per realizzare uno sfruttamento ideologico delle stesse, uno sfruttamento che comincia con il presentarsi come un sapere indipendente e gerarchicamente superiore a quello scientifico. Più precisamente, tale sfruttamento è reso possibile dall'elaborazione filosofica di quelle categorie generali (Sistema della Verità, Totalità, Integrità della Realtà ecc.) attraverso cui le scoperte scientifiche sono riportate (persino dagli stessi scienziati quando, invece di agire solo come supporti della pratica scientifica, danno voce alla loro “filosofia spontanea”) a problematiche che non appartengono loro (ad esempio quella sul loro Significato per la Vita o quella sul loro Senso in rapporto al Fine della storia). In opposizione a questo lavoro sulle categorie più generali che avrebbe in vista lo sfruttamento ideologico delle scienze e dunque il loro asservimento agli interessi della classe dominante, la pratica materialista della filosofia si definisce come quell'operare a ridosso delle scienze che invece mira a liberare le loro scoperte dalle sovrassignificazioni

idealistiche (comprese quelle che si sono presentate come materialistiche e hanno dato luogo, ad esempio, al DIAMAT). Tale liberazione comporta ancora un lavoro sulle categorie generali, sebbene per principio tale lavoro non si ponga come la deduzione di un sistema. Inoltre, anche l'opera della filosofia materialistica non ha solo a che fare con le scienze, ma anche con il campo politico-ideologico e con il conflitto che lo attraversa. Riguardo al rapporto con questo campo, l'idea di Althusser non è ovviamente che si tratta di sottoporre le scienze a una sorta di sfruttamento proletario, né però che le scoperte scientifiche, una volta liberate dall'assoggettamento idealistico, rivelino di essere in se stesse a favore dell'emancipazione del proletariato. Piuttosto, l'idea è che la classe soggetta a sfruttamento e dominio è interessata allo sviluppo autonomo delle scienze, infatti, solo appoggiandosi alle migliori conoscenze disponibili le è possibile sia intraprendere una lotta efficace sia progettare forme di vita in cui accadano fioriture e soddisfazioni non solo immaginarie.⁴

In rapporto a quella novità del marxismo che consiste nella pratica materialistica della filosofia, quali vantaggi porta la messa al centro della categoria di contingenza? Qui la risposta è duplice. Da una parte, il punto è sempre lo stesso: per ricostruire ed esplicitare adeguatamente la pratica della filosofia occorre avere a disposizione una buona concezione della contingenza, proprio come occorre averla per esplicitare la pratica scientifica o la pratica politica. Nella fattispecie, qui il punto è rendere riconoscibile il fatto che la filosofia materialistica assume la sua *esposizione alla contingenza* e non pretende di padroneggiarla: in particolare, smette di pretendersi regina delle scienze, cioè smette di pretendere di dar voce alla dimensione più profonda della ragione, quella dimensione che sorreggerebbe e unificherebbe anche le dimensioni in cui si situano le varie scienze, e invece ammette di occupare una posizione seconda, di lavorare su concetti che riceve da fuori e su cui nessuna riduzione trascendentale o altro dispositivo teorico le consente di avere padronanza. Dall'altra parte, c'è una complicazione data dal fatto che l'articolazione di quella concezione della contingenza che serve per pensare la novità scientifica, la novità politica e la novità filosofica del marxismo spetta proprio alla filosofia materialistica. Attenzione, però: non è che questa articolazione spetti alla filosofia in quanto sapere sovrano; non è che la filosofia introduca da sé e senza nulla presupporre quella categoria che poi la scienza della storia, la politica e una sorta di metafilosofia si limiterebbero ad applicare. Piuttosto, la filosofia materialistica riprende e articola la categoria di contingenza che la scienza della storia e l'autentica politica marxista stanno già

⁴ Dunque, all'ideologia idealistica che sottopone la scienza a sfruttamento, Althusser (almeno dalla fine degli anni '60) non oppone direttamente la scienza, ma quell'ideologia "progressista" che è interessata all'autonomia della scienza e che si assume la responsabilità del suo proprio uso dei risultati scientifici. La lettura appena proposta risolve l'aporia che Tosel (2005: 190-192) attribuisce ad Althusser.

adoperando in maniera più o meno implicita. Il compito della filosofia consisterebbe insomma nello sviluppare i significati di tale categoria, smarcandoli da quegli altri che sarebbero invece portati dalle varie metafisiche “idealistiche” della modalità.

Se volessimo realizzare un bilancio dell’operazione althusseriana condotta negli scritti sul *MA*, non potremmo accontentarci della presentazione a grandi linee appena offerta: questa serviva per situare nel *suo contesto* l’oggetto a cui ci dedicheremo in maniera specifica e che è dato dal modo in cui Althusser ha avviato l’articolazione *filosofica* della categoria di contingenza proponendo le due tesi che vorrei esaminare, quella che afferma la *contingenza della necessità* e quella che afferma la *necessità della contingenza*. In generale, comunque, molti studiosi si sono dichiarati perplessi di fronte alle schematizzazioni e agli accostamenti avventurosi che si ritrovano negli scritti sul *MA*. In relazione alla riflessione sulle scienze e sulla scienza della storia, ad esempio, è indubbio che qui Althusser non sviluppi un discorso articolato come quello proposto in *Pour Marx* o nei due contributi a *Lire Le Capital*: il riferimento che ho valorizzato alle *leggi tendenziali* testimonia che non vi è rigetto di questa problematica, ma si tratta di un riferimento non elaborato.⁵ Quanto poi alla politica, qualcuno ha sostenuto che un’analisi concreta della situazione e delle linee di forza che la configurano lascia qui il posto a una mistica dell’evento imprevedibile, di sapore heideggeriano, e a una sorta di fede in qualcosa di ancora più astratto dell’“ipotesi comunista” di Alain Badiou (Bensaïd 2001: 97-142; Garo 2012; Tosel 2012: 40-44). Poiché ritengo che le criticità della proposta althusseriana messe giustamente in evidenza da questi rilievi derivino, almeno parzialmente, dalle ambiguità della sua delucidazione filosofica della categoria di contingenza attraverso l’introduzione del concetto di *incontro aleatorio*, è a questo concetto che devo prima di tutto rivolgermi.

2. Incontri aleatori

In una lunga intervista pubblicata in Messico nel 1988, ma rilasciata qualche anno prima, Althusser, dopo aver dichiarato di ritenere che il *MA* sia l’autentico materialismo che più si adatta al marxismo, aggiunge che «tale materialismo non è una filosofia che debba essere elaborata in sistema per meritare questo nome. Anche se non è impossibile, non è necessario convertirla in sistema» (Althusser 2001: 43). In realtà, Althusser vuole suggerire che non solo non è necessaria tale conversione, ma non è neppure opportuna: i concetti del *MA* vanno innanzitutto messi all’opera piuttosto che fatti oggetto di una lunga esposizione; senza contare che tale esposizione può fuorviare la comprensione del loro statuto inducendo a credere che la filosofia li abbia introdotti da sé

⁵ Per una critica più severa di questo punto: Tosel 2005: 184-185.

invece di averli ricavati dal lavoro delle scienze e dalla dinamica della politica. Ciò nonostante, resta che l'elaborazione sistematica è dichiarata *non impossibile* e questo è significativo. Vuol dire che qui non ci si riferisce alla comprensione idealistica e razionalista del sistema, questa infatti dipende, tra l'altro, da una previa assunzione del *principio di ragion sufficiente*⁶ e tale principio è esattamente quanto il MA rigetta. Se il MA esclude quest'ultima forma di esposizione sistematica, allora quella che ammette va piuttosto intesa come una più sobria articolazione dei suoi concetti fondamentali.

Questa articolazione è quella che Althusser schizza e prepara soprattutto attraverso delle brevi letture di alcune delle pagine degli autori citati più sopra. Si tratta di un procedimento molto pericoloso perché sembra suggerire una convergenza di fondo tra quegli autori che invece sono, non solo evidentemente molto diversi e lontani tra loro, ma anche impegnati su problematiche che si collocano su piani differenti. In un simile caso, la convergenza è pagata con la genericità e la connessione meramente analogica. Si aggiunga poi che in quella sequenza di autori un posto privilegiato, se non altro perché è il primo, viene assegnato alla fisica di Epicuro: accade così che in tutti i momenti in cui Althusser osa la formulazione teoretica, ci ritroviamo fra i piedi il vocabolario del vuoto, degli atomi e dei loro incontri dovuti a deviazioni aleatorie dalle loro traiettorie rettilinee. Quale che fosse l'intendimento con cui Epicuro impiegava questi concetti per illustrare le sue idee sui fenomeni fisici, è certo che non può essere lo stesso con cui Althusser vuole, ad esempio, ricostruire l'autentica concezione marxiana dell'accumulazione originaria (e dunque della formazione del capitalismo in Europa): abbiamo a che fare solo con un'analogia da cui spetta a noi estrarre una teoria. Quando l'«incontro» aleatorio, ed è lo stesso Althusser che mette tra virgolette questa occorrenza della parola, è quello «tra il «proprietario di denaro» e il proletario sprovvisto di tutto, salvo che della propria forza-lavoro» (Althusser 2006b: 69), cioè tra due realtà che, a differenza degli atomi, non sono certo né elementari, né qualitativamente indifferenti, a che cosa corrisponde il «vuoto», a che cosa la «traiettoria rettilinea» e a che cosa il «clinamen»? Per sottolineare, certo del tutto giustamente, che questo «incontro» non esprime un destino, né è un momento del movimento di autoaffermazione dell'Idea di libertà, né è l'effetto necessario di una dialettica comandata dallo sviluppo tecnico delle forze produttive, qui si rischia di cadere in un'astrazione non meno dannosa, cioè quella che, ad esempio, non sa più pensare la surdeterminazione tra le condizioni in cui si è prodotto il proprietario di denaro e le condizioni in cui si è prodotto il proletariato che possiede solo la sua forza-lavoro. Il vuoto-di-destino in cui accade quell'incontro, cioè il fatto che non abbia una ragione necessaria, radicata in qualche essenza eterna (quella del

⁶ L'esposizione offerta da Heidegger (1998: 61-91) delle condizioni e dei presupposti del concetto moderno di *sistema filosofico* può essere ripresa per articolare i pochi cenni althusseriani.

capitalismo, quella della produzione materiale o addirittura quella dell'uomo o della libertà), non deve far perdere di vista che tale incontro si produce in un momento surdeterminato da un cumulo di circostanze e congiunture, che l'immagine del *vuoto* non aiuta certo a pensare, né soprattutto invita a studiare determinatamente.

L'intelligibilità di fenomeni storici complessi, come la formazione del capitalismo, è la vera posta in gioco. Se lo si tiene a mente, si può vedere che l'introduzione del concetto di incontro aleatorio serve innanzitutto solo a liberare lo studio di quei fenomeni dagli inquadramenti "idealistici" o "economicisti" poc'anzi evocati. Diventa allora più facile sia mettere nella giusta prospettiva il ricorso al linguaggio epicureo, sia fare attenzione alla più importante integrazione che Althusser insinua tra le righe e che è legata al concetto di *forma* (Althusser 2006b: 40 e 64). Per Epicuro, si sa, gli atomi differiscono solo per le loro forme, ma tali forme non sono altro che determinazioni quantitative e dimensionali. A ben altre determinazioni occorre fare spazio per render conto delle forme a cui allude Althusser. Queste forme non sono certo quelle che esprimono le essenze eterne variamente elaborate sia nella tradizione platonica, sia in quella aristotelica: sono quanto è designato da un concetto genuinamente marxiano (sebbene nella sua genealogia vi siano perlomeno anche Montesquieu e Rousseau).⁷ Althusser lo iscrive pure nel *MA* e lo impiega per pensare la contingenza della necessità. Per vedere come, però, occorre un chiarimento preliminare.

3. Sul grado di indipendenza di ciò che accade da ciò che è accaduto

I concetti epicurei di «atomo» e di «vuoto» non fanno parte dei *concetti teorici* che Althusser voleva introdurre nel marxismo. Li rievoca per compiere un gesto, quello che *fa il vuoto* di una serie di assunti e dispositivi concettuali che appartengono alla filosofia idealista, ma che gravano anche su molte forme di materialismo, non solo quello che si costituisce come una metafisica deterministica della materia, ma anche quello che si esprime nell'economicismo della II Internazionale (Althusser 2001: 48-50). Un elenco di questi assunti, lo troviamo proprio all'inizio dello scritto più ampio sul *MA*, quando Althusser sostiene che la teoria epicurea «implica che prima della formazione del mondo non esisteva *alcun Senso*, né Causa, né Fine, né Ragione, né insensatezza» (Althusser 2006b: 39). Il *MA* nega dunque l'anteriorità del Senso sulla realtà effettuale e, per questo, è anche «la negazione di ogni teleologia, che sia razionale, politica o estetica» (Althusser 2001: 47). Il *MA* vuole essere un'affermazione radicale della contingenza dei fatti del mondo. Ma fino a dove

⁷ Sul ruolo del concetto di forma in Marx, si veda Sève 2011: 64-71. In rapporto all'opera di Althusser, si veda Fanciullacci 2012a.

può spingersi questa radicalità prima di dare luogo a una speculazione che pur restando formalmente consistente, di certo non può presentarsi come l'articolazione dell'ontologia presupposta dalla ricerca scientifica materialista e dalla politica marxista? Come vedremo, è proprio questo che si verificherebbe se il *MA* fosse inteso come l'affermazione di una assoluta irrelatezza tra i fatti del mondo

Per chiarire qual è la tesi principale del *MA* conviene esplicitare le principali posizioni a cui si contrappone. La prima è ovviamente il *necessitarismo*, cioè la più rigorosa negazione di ogni contingenza: per questa posizione tutto ciò che accade non avrebbe potuto non accadere. Dato un fatto, esso non solo è un effetto necessario dei fatti che lo hanno preceduto, ma è anche, insieme a tutti questi altri fatti, necessario in assoluto. Detto ancora altrimenti: non vi sono mondi possibili al di fuori di quello attuale, questo è l'unico possibile perché è del tutto necessario. Se crediamo di poter pensare mondi alternativi, è solo perché non sappiamo riconoscere l'assurdità di queste congetture, un po' come un bambino potrebbe non saper riconoscere l'assurdità dell'ipotesi secondo cui un giorno si saprà disegnare un cerchio quadrato.

Il *MA* non si limita a negare che qualunque alternativa al nostro mondo sia impossibile, nega anche una seconda posizione, quella *deterministica*, secondo cui un fatto del nostro mondo avrebbe potuto essere diverso solo se fosse stato diverso tutto il nostro mondo. Questa seconda posizione afferma insomma che lo stato iniziale del nostro mondo ed eventualmente anche le leggi che governano il suo divenire e le sue trasformazioni avrebbero potuto essere diversi, ma, una volta fissati, tutto il resto ne è conseguito secondo necessità. Per questa posizione, il principio di ragion sufficiente vale per tutti i fatti tranne il primo – ed eventualmente tranne per le leggi secondo cui il primo ha causato gli altri. Questa posizione presenta delle sottovarianti: una è quella secondo cui la configurazione iniziale, sebbene contingente, non si è prodotta per caso, ma per delle ragioni compatibili con la sua contingenza (ad esempio per un libero atto d'amore di un dio creatore); una seconda è quella per cui la configurazione iniziale si è prodotta a caso, cioè senza alcun tipo di ragione e non solo senza una ragione che la renda un effetto necessario. Un'altra distinzione è quella che guarda alla contingenza o non contingenza delle leggi di trasformazione: se era impossibile che fossero diverse, allora sono assimilate a delle leggi logiche, se invece avrebbero potuto essere diverse, allora sono solo le leggi che, di fatto e contingentemente, governano immutabilmente il nostro mondo. Se poi si ipotizza che tali leggi non solo avrebbero potuto essere diverse, ma anche che potrebbero cambiare (per cui non governano *immutabilmente* il mondo), allora si fuorebbe dal determinismo: si sta infatti ipotizzando che, dato un fatto, questo non solo avrebbe potuto essere diverso se lo stato iniziale del nostro mondo ed eventualmente le leggi di trasformazione fossero stati diversi, ma anche se soltanto queste leggi fossero cambiate a un certo momento. A partire dai testi di

Althusser non è chiaro se il *MA*, oltre ad affermare il fatto che le leggi del divenire avrebbero potuto essere diverse, affermi anche che *tutte* potrebbero cambiare da un momento all'altro.⁸ Ritengo tuttavia che tale mutabilità sia senz'altro ammessa almeno per una parte di quelle leggi: questa parte è data dunque da quelle leggi che non governano l'intero divenire del mondo (o l'intero divenire di una sua parte, ad esempio il divenire delle realtà sociali), ma che governano una parte del divenire del mondo (o di una sua parte). Ad esempio, un sistema economico potrebbe veder mutare, per una serie di circostanze a loro volta *non* legiformi, i principi della sua dinamica.

A prescindere dalla mutabilità o immutabilità delle leggi del divenire, il *MA* non solo afferma che avrebbero potuto essere diverse, ma anche che non sono deterministiche. Vuol dire che anche dato un certo stato iniziale del mondo e un certo set di leggi del divenire supposte immutabili, comunque ciò che accade in seguito non è interamente determinato. Il mondo attuale non solo avrebbe potuto essere in assoluto diverso, ma anche ora ha aperti innanzi a sé diversi possibili futuri. Detto altrimenti, l'insieme dei fatti in cui consiste il momento presente non è l'effetto necessario di ciò che lo ha preceduto: neppure per esso, proprio come per lo stato iniziale del mondo, vale il principio di ragion sufficiente.

L'ultima tesi avanzata può essere riformulata così: l'insieme dei fatti che costituisce lo stato del mondo a un dato momento è *aleatorio*, cioè, non solo è contingente (cioè avrebbe in assoluto potuto essere diverso), ma è anche tale che avrebbe potuto essere diverso pur restando identico tutto ciò che lo ha preceduto. Ma che cosa significa che avrebbe potuto essere diverso? Quanto diverso? Dire che avrebbe potuto essere diverso significa che al suo posto avrebbe potuto presentarsi un altro insieme di fatti: si tratta allora di capire se avrebbe potuto presentarsi *qualunque* altro insieme di fatti. Lo stesso Althusser (2001: 51), proprio là dove afferma che «la storia presente [...] è in ogni caso aperta ad un futuro incerto, impreveduto, [...] aleatorio», aggiunge che è «senza dubbio determinata in gran parte dal passato già accaduto», però, appunto, lo è «solamente in parte». Detto altrimenti: affermare che il presente ha innanzi diversi possibili futuri non equivale ad affermare che ha innanzi qualunque possibile futuro.

Se passiamo dalla considerazione dell'*insieme dei fatti* che sono supposti costituire il mondo in un certo istante alla considerazione di *ciascuno di tali fatti*, ritroviamo lo stesso problema appena formulato. Si noti: per affermare che l'insieme dei fatti volta a volta presenti è aleatorio, il *MA* potrebbe limitarsi ad affermare che solo *alcuni* di quei fatti sono aleatori (proprio perché alcuni fatti

⁸ Questa tesi è invece esplicitamente difesa da Meillassoux 2012: 103-137. Si noti, non è che per Meillassoux il futuro sia così aperto da poter consistere nell'annullamento dell'essere o nel prodursi di contraddizioni reali, tuttavia quelli appena evocati non sono vincoli che restringono il campo di ciò che può accadere, ma principi che chiariscono che cosa sia in generale "qualcosa che può accadere": è un ente e un ente incontraddittorio.

presenti non sono determinati dall'insieme di tutti i fatti passati, allora l'insieme di tutti i fatti presenti non è determinato dall'insieme di tutti i fatti passati), tuttavia, sembra che voglia spingersi fino ad affermare che *tutti* quei fatti sono aleatori. Vuol dire che, dato un qualunque fatto, al suo posto avrebbe potuto essercene un altro, anche se tutto il resto fosse stato identico. Ebbene, quel che ci stiamo chiedendo è se avrebbe potuto esserci qualunque altro fatto? Ad esempio, al posto del singolare leoncino nato dall'accoppiamento tra due leoni avrebbe certamente potuto essercene un altro, avrebbe anche potuto essercene uno affetto da una qualche malformazione, ma avrebbe forse potuto esserci un piccolo elefante o addirittura una lavatrice? Se la risposta fosse affermativa, allora, per sbarrare la strada alle spiegazioni deterministiche, si finirebbe con l'escludere qualunque tipo di spiegazione e si lascerebbe spazio solo a una sequenza di attestazioni di fatti, cioè a qualcosa che è meno di una cronaca. Ma se si dà una risposta negativa, allora ci si sta impegnando sul fatto che, data una combinazione tra "atomi", questa non può essere seguita da qualunque altra: la combinazione data, sebbene non fissi quale sia, tra le combinazioni in assoluto concepibili, quella che la seguirà, ne esclude alcune. Sennonché, per rendere intellegibile il vincolo appena emerso non ci basta il concetto di incontro aleatorio tra atomi, che si produce nel vuoto. Occorre introdurre nel quadro teorico nuovi elementi.

Vittorio Morfino (2006: 89) giustamente osserva che il *MA* «vieta di pensare un principio interno ai termini che comanda le loro relazioni». In effetti, niente in ciò che precede e fa da contesto all'incontro che di fatto si produce rende questo incontro un destino: lì dove si è prodotto avrebbero potuto prodursene altri. Tuttavia, non avrebbe potuto prodursi qualunque altro incontro, qualunque altro fatto. Alcune delle alternative che, prese per sé, sarebbero concepibili erano escluse dalle condizioni in cui l'incontro dato ha avuto luogo. E, potremmo aggiungere, date quelle condizioni, non tutte le alternative non escluse erano ugualmente probabili. È in questo quadro che diventa intellegibile lo studio delle *leggi tendenziali* e che può anche succedere di venire *sorpresi* da ciò che accade (il che si verifica quando accade qualcosa di diverso da quel che era più probabile che accadesse). Ma, domandiamoci, in che cosa precisamente consiste «ciò che precede e fa da contesto all'incontro che si produce» e che, pur senza determinarlo del tutto, comunque condiziona, quel che appunto si produce? Ebbene, consiste nelle *circostanze* in cui quell'incontro ha luogo, ma anche nei *termini* che in esso si connettono. Questi termini non si differenziano tra loro solo come atomi qualitativamente identici, sebbene tali da presentare determinazioni quantitative diverse. Ciò per cui si differenziano e per cui dunque pongono condizioni e vincoli diversi sugli incontri in cui possono congiungersi sono le *forme* che tali termini sono venuti assumendo nella storia in cui si sono prodotti e le *forme* delle relazioni in cui sono già presi.

4. Necessità contingenti: le forme d'ordine

Muovendosi nel vuoto, qualunque atomo può incontrare qualunque altro, ma, aggiunge Althusser, non con qualunque altro è capace di “fare presa” e così dare luogo a un «incontro durevole» e non evanescente (2006b: 40). Perché i due atomi facciano presa devono avere «ciò che possiamo chiamare un’*affinità* [une *affinité*]» (2006b: 64). Evidentemente, non è che se due atomi sono affini, allora è destino che diano luogo a un incontro durevole, tuttavia, se non sono affini, l’incontro durevole è senz’altro escluso. L’affinità tra due o più atomi è insomma condizione necessaria, ma non sufficiente del fatto che il loro incontro sia durevole. Ma in che cosa consiste la strana proprietà che rende un atomo affine ad alcuni atomi, ma non ad altri e che dunque contribuisce a spiegare perché coi primi possa fare presa, mentre con gli altri no?

Una prima ipotesi di risposta potrebbe essere che tale proprietà dipenda dalla natura o forma essenziale di ciascun atomo: ben lungi dall’essere qualitativamente omogeneo agli altri, ciascun atomo avrebbe una sua essenza che determinerebbe gli incontri durevoli in cui potrebbe essere preso. Così, ad esempio, un atomo avente la natura X potrebbe entrare in un incontro durevole sia con un atomo avente la natura Y, sia con un atomo avente la natura K, mentre non potrebbe mai fare presa con un atomo avente la natura Z. Ora, questa ipotesi che può essere costruita prendendo le mosse dalle prime proposizioni del *Tractatus Logico-Philosophicus* di Ludwig Wittgenstein,⁹ opera della cui prima proposizione Althusser si riappropria per farne una sorta di manifesto del MA (2006b: 63), è in realtà un’ipotesi contraria allo spirito del MA. Le differenze, e dunque le affinità o non affinità, tra i termini che si congiungono nei vari incontri non possono dipendere dalle differenti nature di questi termini, per la semplice ragione che questi termini non hanno nature differenti. Il MA non ammette una molteplicità di elementi, originariamente caratterizzati da forme essenziali differenti, che semplicemente si combinano nella storia in uno o nell’altro dei modi a cui queste loro forme naturali fanno spazio.

Sappiamo che il MA fa spazio a un certo concetto di forma, ma questo non designa degli invarianti sovrastorici che ordinerebbero il divenire senza esservi coinvolti, bensì qualcosa che si produce nel divenire stesso, cioè nel campo degli incontri. Più precisamente, per il MA le uniche forme che esistono sono

⁹ Dopo aver affermato che il mondo si risolve nei fatti che accadono (proposizioni 1 e 1.2), Wittgenstein (1998: 5-6) aggiunge che i fatti e gli stati di cose sono nessi di oggetti o cose (proposizione 2.01), per poi precisare che è determinato dalla *natura* (*Natur*) o forma (*Form*) di ogni cosa lo spazio dei possibili stati di cose di cui può essere parte (proposizioni 2.012 e 2.0123, 2.0141). Per arrivare all’ipotesi considerata nel testo, occorre introdurre in questo quadro la differenza tra nesso durevole e nesso evanescente.

quelle generate dagli incontri durevoli: è proprio l'affinità tra i termini coinvolti in un incontro, cioè la «loro “capacità di coesione”», che contribuisce a spiegare «perché questo incontro “faccia presa”, cioè “prenda forma”, dia *infine nascita a delle Forme* e a delle forme *nuove*» (Althusser 2006b: 64). In effetti, per Althusser, se un incontro è durevole allora assume una struttura o forma d'ordine che comincia ad avere dei controeffetti di condizionamento sugli elementi incontratisi che si caricano di nuove determinazioni. Ma queste determinazioni che sono effetto del tal incontro possono essere ciò da cui dipende l'affinità tra i termini che lì si incontrano? La risposta affermativa costituisce il contenuto di una tesi formulata da Morfino e Pinzolo. Per salvaguardare il principio secondo cui «non c'è alcuna predisposizione all'incontro», i due studiosi arrivano a sostenere che «è l'incontro stesso che [...] modifica i termini che mette in relazione così da renderli affini» (Althusser 2006b: 65, nota dei curatori). Ora, certamente è vero che un incontro durevole modifica i termini che vi prendono parte e li rende più “affini”, ma l'affinità tra i termini di un incontro durevole non può essere intesa *in generale* come un prodotto di questo loro incontro, altrimenti, perché non ogni incontro è durevole e rende affini i suoi elementi?

Se l'affinità o capacità di coesione tra i termini di un incontro non può essere l'effetto dell'incontro durevole reso possibile (ma non inevitabile) da questa loro stessa affinità e però non può neppure dipendere da presunte forme essenziali di questi termini, allora non resta che ammettere che quell'affinità dipende dalle forme storiche assunte da quei termini nei precedenti incontri per cui sono passati o in cui si sono costituiti. Per sviluppare questa terza ipotesi, bisogna prendere sul serio l'affermazione althusseriana secondo cui, senza gli incontri, gli atomi «non sarebbero che degli elementi *astratti*» (Althusser 2006b: 40 e 44; Breton 2006). Se gli atomi possono essere separati dagli incontri *solo con la ragione*, cioè attraverso un'astrazione, allora il concreto è dato dalla dimensione degli incontri, dove ogni incontro è sempre già preceduto da altri incontri *e dunque anche da delle forme*.¹⁰

Non abbiamo insomma a che fare con atomi fluttuanti nel vuoto e però dotati di misteriose qualità che li rendono capaci di alcune coesioni, ma non di altre. Al posto degli atomi abbiamo delle realtà di vario genere che si sono costituite in precedenti processi e incontri e che in tali processi e incontri hanno acquisito

¹⁰ Evidentemente, prendere sul serio l'affermazione secondo cui gli atomi, *in quanto non incontrantesi*, sono solo un'astrazione significa negare che gli atomi avrebbero potuto non incontrarsi mai: se il mondo si risolve negli incontri che vi accadono, allora è possibile dire che al posto di questo mondo (cioè di questi incontri) avrebbe potuto essercene un altro (cioè altri incontri), ma non è possibile dire che avrebbe potuto non esserci altro che atomi fluttuanti nel vuoto, qualcosa che invece Althusser afferma (2006b: 39). Raimondi (2011: 206) sembra tener ferma quest'ultima affermazione althusseriana quando sostiene che avrebbe potuto non esserci alcun incontro: questo equivale ad affermare che gli atomi e il vuoto, lungi dall'essere astrazioni nella loro separatezza, sono l'autentico concreto.

le forme che le caratterizzano e dalle quali dipendono le loro possibili affinità. Tali realtà non fluttuano isolate l'una dall'altra prima di entrare nell'incontro in questione, piuttosto sono prese in altre relazioni: il nuovo incontro presuppone che quelle realtà si siano separate dalle relazioni di cui erano parte, ma questa separazione non fa sì che quelle realtà non portino in sé alcune delle determinazioni ricevute nelle precedenti relazioni.¹¹ Così, lo spazio in cui si produce il nuovo incontro, che non è uno spazio in cui solo quell'incontro poteva avere luogo, ma neppure uno spazio in cui avrebbe potuto avere luogo qualunque altra cosa, è uno spazio delimitato dalle forme storiche delle realtà che lì si incontrano (forme che almeno in parte dipendono dalle forme delle relazioni in cui tali realtà erano prese o si sono costituite). Date le forme di quelle realtà, allora certe combinazioni per sé concepibili sono escluse, altre sono improbabili, altre sono possibili, ma difficilmente durevoli, mentre altre ancora possono divenire incontri duraturi.¹²

Per Althusser, un incontro che dura assume una forma o un profilo che lo rende riconoscibile come una relazione di un certo tipo: questa forma vincola le possibilità pratiche aperte innanzi ai suoi termini e tende così a riprodursi e a perdurare. Tutto ciò vale per un legame di amicizia che vieta agli amici i comportamenti che lo distruggerebbero, vale per un legame d'amore, ma, *mutatis mutandis*, vale anche per un modo di produzione che tende a riprodurre, con la repressione e soprattutto con la formazione ideologica, i rapporti di produzione che lo definiscono. Ma se è vero che un incontro durevole tende a

¹¹ Le relazioni da cui le realtà in questione provengono non sono dunque *interne* a queste realtà, ché altrimenti tali realtà non potrebbero separarsene, ma non sono neppure *esterne* in quel senso per cui una realtà non è modificata dalle relazioni esterne cui prende parte. Sono relazioni condizionanti, sebbene non costitutive.

¹² Quanto detto dimostra come sia pericoloso usare il concetto di atomo o di elemento originario per pensare incontri complessi come quelli studiati dalla scienza della storia: ciò che si congiunge in tali incontri non è un elemento originario, ma già sempre una realtà complessa e surdeterminata dalla sua storia e dalla storia delle altre realtà complesse che abitano la storia. Nell'elenco degli eroi del *MA*, il nome che funziona come sintomo di ciò che l'apparato categoriale epicureo non consente di pensare è quello di Hobbes (Althusser 2006b: 52-56). Leggendo Hobbes con Epicuro, nel posto logico degli atomi ci si trova a dover mettere gli individui umani, pensati come originariamente separati: è la robinsonata dell'individualismo contrattualista (cfr. Marx 2010: 11). Correggendo il discorso nel modo che ho suggerito, cioè mettendo al centro il concetto di forma storica, è possibile vedere che, per affermare che la configurazione sociale data avrebbe potuto esser diversa, non serve affatto ed è anzi sbagliato sostenere che gli individui umani avrebbero anche potuto non associarsi. La realtà "soggetto umano" ha una forma tale che presuppone la formazione sociale (cfr. Althusser 1997: 190-201; Fanciullacci 2017): ovviamente, avrebbero potuto non costituirsi né l'una, né l'altra realtà, ma non è che avrebbe potuto costituirsi la prima, senza la seconda. Allo stesso modo, dato un legame sociale, i soggetti che vi sono presi potrebbero esser coinvolti in un legame diverso, ma non in qualunque altra cosa, ad esempio, non in una coesistenza senza linguaggio e impegni normativi: nel luogo disegnato dal concetto di una simile coesistenza non c'è spazio per dei soggetti o attori sociali.

riprodursi, non è inevitabile che ci riesca: i termini di un incontro durevole possono separarsi ed entrare in nuovi incontri, salvo che tali nuovi possibili incontri saranno condizionati anche dalle determinazioni che quei termini avranno ricevuto quando erano parte di quell'incontro durevole da cui si sono ora staccati. Così, il gruppo e l'ambiente sociali in cui si forma un soggetto, sebbene non fissi come un destino le sue possibilità pratiche future, certo non lo lascia alla stessa distanza da tutte le alternative fisicamente possibili: se è ovvio che nei nuovi rapporti in cui tale soggetto entrerà si porterà dietro il peso di quella provenienza, allora è ovvio altresì che tale provenienza surdeterminerà le sue «libere scelte». Oppure, un'idea o una rappresentazione sociale intessuta in un determinato contesto e all'interno di determinate pratiche potrà essere fatta oggetto di riappropriazioni e riarticolazioni in altri contesti e altre pratiche, ma questa sua provenienza non sarà senza effetti sui suoi possibili destini.

È sulla base di questa teoria che Althusser può fare sua la formula di Epicuro e dire che dalla carambola aleatoria di un incontro tra atomi può generarsi un mondo, con le necessità che vincolano i fenomeni che accadono al suo interno (2006b: 39). Queste necessità sono i condizionamenti, di vario genere (alcuni fisico-materiali, altri normativo-ideologici), che le forme assunte da certi incontri portano sul successivo divenire di questi stessi incontri e, almeno in parte, su quello delle realtà che a questi incontri partecipano, ma da cui possono anche separarsi per entrare in congiunzioni diverse.

Siamo ora in grado di commentare la prima delle due formule citate all'inizio, cioè quella che pone la *contingenza della necessità*. Scrive Althusser che «un incontro durevole [...] diventa la base di ogni realtà, di ogni necessità, di ogni Senso e di ogni ragione. [...] Una volta compiuto il fatto, s'instaura il regno della Ragione, del Senso, della Necessità e del Fine. Ma questo *compimento del fatto* non è che puro effetto della contingenza» (2006b: 40). In queste righe bisogna leggere due tesi, connesse ma distinte. La *prima* è una tesi negativa e fa parte della critica dell'ideologia, nella fattispecie, della critica di quella parte dell'ideologia che è data dalla filosofia razionalista e idealistica. Questa tesi può essere parafrasata così: a differenza di quanto sostengono le varie forme di metafisica razionalista, la Necessità, classicamente definita come ciò che non ha alternative perché ricaccia le sue presunte alternative nel nulla dell'impossibile-impensabile, non caratterizza la modalità di alcuna realtà (in particolare non appartiene a nessuna presunta legge della storia, né a quelle la cui scoperta è attribuita a Marx, né a nessun'altra). Questa prima tesi ha uno *scolio*: sebbene nella realtà non vi sia la necessità di cui parlano le metafisiche razionalistiche, vi è il discorso razionalistico su tale necessità e questo discorso, che produce degli effetti reali come ogni ideologia, ha tra le sue condizioni di insorgenza il fatto che alcuni degli incontri aleatori abbiano avuto durata e abbiano dato origine a dei vincoli e a delle regolarità. La *seconda* tesi è positiva e riguarda proprio questi vincoli e regolarità. Può essere formulata così: i fatti

contingenti, quando sono durevoli, manifestano tale durevolezza innescando concatenazioni e riproducendosi secondo delle forme e delle regolarità; in questo modo, condizionano (senza mai arrivare a determinarlo interamente) ciò che volta a volta può presentarsi; ebbene, questi effetti realmente condizionanti possono essere denominati delle “necessità”, se si ha cura di associare questa parola a un concetto nuovo e irriducibile a quello classico.¹³

5. La necessità della contingenza

Il *MA* riprende e sviluppa «un’intuizione del XVIII secolo che confuta in anticipo tutte le teleologie della storia», che «già affiora in Montesquieu ed è posta apertamente in Rousseau»: si tratta di quella prospettiva su ogni possibile teoria della storia, «che pensa la contingenza della necessità come effetto della necessità della contingenza» (Althusser 2006b: 60). Quanto alla posizione della *contingenza della necessità*, abbiamo già osservato che, se è una tesi positiva, allora non può stare impiegando il concetto classico-speculativo di necessità. La ragione è semplice: se lo facesse, si ridurrebbe ad un’autocontraddizione, infatti, starebbe pretendendo di affermare che al posto di ciò che non ha alcuna possibile alternativa avrebbe potuto esserci qualcosa di alternativo. Per interpretare in maniera consistente quella formula, abbiamo dovuto riconoscere che in essa ricorre un nuovo concetto di necessità. Questo concetto designa quei vincoli e condizionamenti che consentono di capire come, pur in un regime di contingenza radiale e dunque di allentamento sia del nesso tra ciò che viene ad esistere e il suo esistere (contro il necessitarismo), sia tra ciò che viene ad esistere e ciò che lo ha preceduto nell’esistenza (contro il determinismo), comunque il presente non è aperto a qualunque futuro astrattamente concepibile.

L’introduzione di questo nuovo concetto di necessità, comunque, è per definizione un’operazione subordinata all’introduzione della contingenza come modalità di fondo di tutto ciò che ha realtà ed effettualità. Per questo, nelle righe appena citate, Althusser dice che la contingenza della necessità è un «effetto» della necessità della contingenza e poco prima dice che quest’ultima è alla «radice» della prima. Occorre dunque rivolgersi alla seconda tesi che pone la necessità della contingenza, ma per poterlo fare conviene osservare ancora una cosa a proposito della prima. Sebbene la prima tesi non impieghi il concetto classico-speculativo di necessità, non può comunque delegittimarlo: può sostenere che esso non sia esemplificato da alcun fenomeno reale, ma non può sconfessarlo in assoluto. E la ragione è che la prima tesi impiega il concetto classico-speculativo di contingenza, concetto che si definisce in opposizione a quello, classico-speculativo, di necessità. Insomma, se si afferma la *contingenza*

¹³ «Bisogna pensare la necessità come il divenir necessario dell’incontro di contingenti» (Althusser 2006b: 66).

(in senso speculativo) delle “necessità”, allora si sta affermando che tali “necessità” non sono *necessarie* (in senso speculativo), cioè che al loro posto non era *impossibile* (in senso speculativo) che ve ne fossero altre. Questi tre concetti speculativi sono inseparabili, non se ne può delegittimare uno senza farli cadere tutti e tre.

Se per Althusser vi sono almeno due concetti legittimi di necessità, quello speculativo e quello nuovo, ci possiamo chiedere se sia uno di questi, e nel caso quale, che ricorre nella tesi che pone la *necessità della contingenza*. Ebbene, dobbiamo senz’altro escludere che sia il concetto nuovo, infatti, come abbiamo visto, quel che pure merita di esser detto “necessario” in questo senso nuovo, resta comunque in ultima analisi e fundamentalmente *contingente* (le forme, che condizionano il divenire di ciò cui danno forma, restano realtà contingenti), di conseguenza, se fosse impiegato il concetto nuovo, allora l’affermazione della necessità della contingenza si risolverebbe in un’affermazione della contingenza della contingenza. Dobbiamo dunque concludere che è il concetto speculativo di necessità quello all’opera nell’affermazione della necessità della contingenza oppure bisogna introdurre un terzo concetto per rendere conto di questa affermazione? Cominciamo a considerare la prima ipotesi: il *MA* affermerebbe la necessità (in senso speculativo) della contingenza.

Questa affermazione non va intesa come se dicesse che quei fatti che sembrano contingenti in realtà sono necessari (per cui anche quelle “necessità” che erano state dichiarate effetti di “prese” contingenti nasconderebbero un più profondo statuto di necessità assoluta). Quell’affermazione non pone la contingenza come una parvenza. Tantomeno quell’affermazione impiega un nuovo concetto di contingenza: la contingenza in questione è quella speculativa. Chiariamo questo punto. Non solo la tesi che pone la contingenza della necessità usa il concetto speculativo di contingenza, ma lo stesso fa la tesi che pone la necessità della contingenza: in entrambi i casi è in questione la contingenza intesa come la modalità di ciò in luogo del quale avrebbe potuto esserci altro. E anzi, contro il determinismo, Althusser aggiunge che ciò che è contingente è anche tale che può sempre lasciare il suo posto ad altro: non solo, cioè, non è in sé necessario, ma non è neppure l’effetto necessario di quel che lo precede.

Ora, riguardo alla tesi che pone la necessità di tale contingenza assoluta, dobbiamo innanzitutto osservare che tale tesi attribuisce la necessità a questa contingenza *presa nella sua massima estensione possibile*. Vuol dire che non afferma che è necessario che non vi sia assolutamente alcuna necessità, altrimenti si disfarebbe da sola. Afferma invece che è necessario che non vi sia alcuna *altra* necessità oltre a quella appena posta (e a quelle che eventualmente conseguono da essa): afferma insomma che c’è una sola cosa che davvero non può non essere e questa cosa è la contingenza, cioè lo spazio occupato dai fatti contingenti. Si tratta dunque di una tesi che va distinta da quella, difesa da Hegel, che afferma la necessità che *qualcosa* sia contingente, cioè che afferma

la necessità che nella realtà effettuale vi sia uno spazio per la contingenza. La posizione di Hegel è accostabile a quella del *MA* perché entrambe si oppongono a quanti sostengono che nulla è davvero contingente o che la categoria di contingenza non è esemplificata da nulla, ma designa solo quelle necessità che noi non sappiamo riconoscere come tali. Tuttavia, al di là di questo punto di convergenza, il sistema hegeliano e il *MA* vanno in direzioni diverse: per Hegel, il riconoscimento della necessità secondo cui si dispiega la realtà effettuale non deve temere di ammettere che vi sono fenomeni contingenti, anzi, deve includere l'affermazione che questi fenomeni contingenti non possono mancare (perché altrimenti il necessario divenire assoluto non sarebbe assoluto in quanto lascerebbe fuori di sé la contingenza);¹⁴ per il *MA*, invece, si tratta di affermare che *tutti* i fenomeni della realtà non possono non essere contingenti – come a dire che l'assoluto è lo stesso spazio della contingenza.

Ovviamente, se Althusser, nell'avanzare la tesi sulla necessità della contingenza, sta davvero impiegando il concetto speculativo di necessità, allora quella tesi ha lo statuto di un'asserzione speculativa (l'asserzione secondo cui il nesso tra le cose e la loro contingenza è un nesso necessario e che non potrà mai venir meno). Ma se è una simile tesi speculativa, non merita forse tutte quelle obiezioni che, facendo leva sulla nostra storicità o sulla nostra finitudine o sulla nostra gettatezza o ancora sulla dipendenza del nostro pensiero da un linguaggio socialmente determinato o da una cultura o persino dal nostro corpo sessuato, ritengono illegittimo anche solo pretendere di disporre di un qualche sapere speculativo? Come si può pretendere, recitano queste obiezioni, di *stabilire che qualcosa è assolutamente necessario*, fosse pure la contingenza di tutte le realtà? E, d'altronde, non è forse lo stesso Althusser che tiene a smarcare la filosofia materialista da ogni metafisica, compresa la metafisica della materia o quella delle leggi dialettiche della storia? Affermando la *necessità assoluta* della contingenza sembra ricadere in ciò da cui voleva distinguersi. Ora, per discutere tale questione, che si interroga sulla validità della tesi althusseriana presa come tesi speculativa, ma risale poi a chiedere anche quale possa essere effettivamente lo statuto di quella tesi, conviene fare una deviazione. Questa deviazione, che ci consentirà anche di valorizzare al meglio le poche osservazioni esplicite che Althusser avanza in proposito, consiste nel

¹⁴ Ponendo la necessità (*Notwendigkeit*) della contingenza (*Zufälligkeit*), Hegel (2004: 621-625), ben lungi dal rendere contingente la necessità (come vorrebbe ad esempio S. Žižek), mostra come la necessità assoluta faccia della contingenza un momento interno alla propria effettiva attuazione. Questa inclusione però non avviene attraverso lo schema del superamento di un sapere astratto: non è insomma che la contingenza sia inclusa in quanto, se concretamente compresa, risulta non essere contingenza, ma necessità. Invece, è inclusa *come contingenza*: vi sono effettivamente fatti contingenti ed è proprio attraverso di essi che le strutture necessarie si spiegano e assumono esistenza effettuale. Su tutto questo è eccellente (anche per la discussione della letteratura critica) Fazioni 2015 (qui mi riferisco in particolare alla prima parte: 27-107).

considerare la difesa proposta da Quentin Meillassoux di una tesi che letteralmente suona identica a quella althusseriana.

5.1 L'argomento di Meillassoux

Nel libro che più ci interessa, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* (2006), Meillassoux non cita mai Althusser, ma è praticamente certo che un filosofo francese che si dichiara materialista e che si è formato all'*École normale supérieure*, dove ha poi lavorato con due allievi storici di Althusser, A. Badiou e Y. Duroux, conosca gli scritti sul *MA*. Ad ogni modo, a noi non interessa stabilire l'eventuale influenza di questi scritti sul pensiero di Meillassoux, ma discutere la possibilità di usare questo pensiero per integrare o articolare le scarse affermazioni con cui Althusser ha delineato il programma di ricerca del *MA*.¹⁵ L'ipotesi di operare tale connessione, almeno *prima facie* non sembra peregrina: anche Meillassoux ritiene che una nuova forma di materialismo debba essere edificata sul principio che pone la necessità della contingenza e anche per Meillassoux l'adesione a tale principio implica il rigetto del principio di ragion sufficiente e dunque dell'idea che i fatti del mondo si concatenino secondo necessità. D'altro canto, i riferimenti storici, ma soprattutto lo stile argomentativo di Meillassoux sono molti diversi da quelli althusseriani. È tuttavia proprio per questo che è legittimo chiedersi se non possano funzionare come un complemento o perlomeno un arricchimento del *MA*.

Il dettato di Meillassoux ha un andamento schiettamente speculativo, con dimostrazioni dialettiche e argomentazioni regressivo-trascendentali. Tra i suoi primi obiettivi c'è naturalmente la difesa di questa stessa discorsività e della sua validità contro tutti quei discorsi che tengono per buona l'inferenza che parte dalla nostra finitudine e arriva all'illegittimità della pretesa di avanzare tesi che invece di riguardare ciò che è semplicemente relativo alla nostra prospettiva, riguardino ciò che non è inevitabilmente *correlato* a noi e dunque è assoluto. Secondo Meillassoux, la posizione di tale inferenza è l'esito di una parabola filosofica che ha per protagonisti: il cosiddetto realismo pre-critico o dogmatico, poi Kant, poi l'idealismo e infine un grappolo di risposte all'idealismo la più estrema delle quali è il cosiddetto postmodernismo. Per Meillassoux, ciascuno di questi passaggi ha una sua coerenza, si tratta però di non fermarsi prima dell'ultimo, quello che rovescia il debolismo postmodernista nel *materialismo speculativo*. Consideriamo in estrema sintesi come Meillassoux ricostruisce i passaggi appena evocati.

Contro il "realismo pre-critico", per Kant, noi non possiamo conoscere le cose stesse, ma solo la loro manifestazione; di tale manifestazione, che è

¹⁵ Sulla ricerca di Meillassoux: Gratton e Ennis 2015; Harman 2011. Tale ricerca è accostata al *MA* (ma senza arrivare a tesi precise) anche da Tosel 2012: 46-53.

l'esperienza, possiamo descrivere le strutture *per noi* intrascendibili, ma sarebbe illegittimo attribuire tali strutture alle cose in se stesse; della cosa in sé, sappiamo solo che esiste e che è pensabile e dunque che è realmente non contraddittoria (Meillassoux 2006: 46-47, 50). Il nucleo della replica idealista è consistito nell'esibizione dell'illegittimità della nozione kantiana di cosa in sé: essa è un presupposto che ha solo l'effetto di rendere la manifestazione una sfera subordinata. Ma se cade questo presupposto, allora la manifestazione si rivela la cosa stessa. Con il linguaggio di Meillassoux: non è che il dominio di ciò che è a noi correlato ci precluda l'assoluto, infatti, non c'è altro oltre la correlazione (ad esempio tra soggetto e oggetto o tra pensiero ed essere), perciò: è questa l'assoluto. Insieme al dualismo tra la cosa in sé e la manifestazione, l'idealismo fa anche cadere la distinzione tra quelle strutture che sarebbero intrascendibili solo per noi e quei principi, come il principio di non contraddizione, che si estenderebbero fino alla cosa in sé: rientrano tutti in quel sistema delle categorie che, strutturando la correlazione, è la struttura dell'assoluto stesso (Meillassoux 2006: 53-54, 71). Quanto alle varie critiche rivolte all'idealismo assoluto, esse avrebbero una radice comune: tutte condividono l'assimilazione hegeliana dei principi della logica classica ai principi della logica trascendentale, ma nessuna accetta la pretesa fondazione o deduzione idealistica di questo intero sistema di principi. Insomma, anche i principi che per Kant avevano valore assoluto appaiono ora caratterizzare solo la nostra prospettiva finita (dove tale prospettiva è per alcuni quella che ci definisce degli esseri parlanti, mentre per altri è solo quella di un certo gruppo sociale) (Meillassoux 2006: 50-51, 54-60). Con questa mossa, viene introdotta una nuova forma di dualismo, non semplicemente quella tra la cosa e la sua rappresentazione, ma quella tra ciò che è pensabile (o impensabile) e ciò che è possibile (o impossibile). L'idea è che ciò che è per noi impensabile giacché viola la grammatica della nostra apertura sull'essere può ancora essere possibile, ossia, più precisamente, è tale che non possiamo accertare la sua possibilità o impossibilità assolute. Questa idea è quella che definisce ciò che Meillassoux chiama il "correlazionismo forte", cioè la posizione dalla cui decostruzione speculativa dovrebbe emergere la dimostrazione della necessità assoluta della contingenza e dunque il tipo di materialismo difeso dallo stesso Meillassoux.

A questa nuova forma di dualismo, si potrebbe opporre il seguente rilievo, tanto semplice quanto potente: avere il dubbio che il possibile possa estendersi oltre il pensabile significa essere indecisi sul valore di verità dell'ipotesi secondo cui l'impensabile (o qualcosa di impensabile) sia possibile, ma tale indecisione presuppone a sua volta la concepiibilità dell'ipotesi su cui si è indecisi; senonché, tale ipotesi si disfa da sé e non è dunque realmente concepibile, infatti, per attribuire, anche solo in via ipotetica, la possibilità a qualcosa, occorre pensarlo, ma qui il "qualcosa" è per definizione impensabile, per cui il tentativo di ipotizzarlo possibile non riesce affatto a costituirsi; ma se

il tentativo di ipotizzare la possibilità dell'impensabile (o di qualcosa di impensabile) e dunque il tentativo di dubitare dell'impossibilità dell'impensabile non riescono a costituirsi, bisogna concludere che l'impossibilità dell'impensabile è assolutamente indubitabile (e dunque, a maggior ragione, assolutamente innegabile).¹⁶ Naturalmente, tutto questo vale per ciò che è effettivamente impensabile e non, ad esempio, per ciò che non è immaginabile o per ciò la cui pensabilità ci obbliga a mettere in questione delle presunte certezze a cui teniamo molto ecc. Nei principi e nelle categorie che l'idealismo speculativo ha preteso essere assoluti, c'è senz'altro molto che non merita tale determinazione, ma per rilevar questo non occorre tentare (il progetto essenzialmente fallimentare di) separare il pensabile e il possibile.¹⁷ Meillassoux, comunque, non segue la strategia appena tratteggiata e dunque non vede l'immediata impossibilità della separazione tra il pensabile e il possibile (la qual cosa, tra l'altro, lo costringe ad una difesa della validità assoluta del principio di non contraddizione, che è quantomeno artificiosa),¹⁸ vediamo dunque come lui critica il *correlazionismo forte*.

Il *correlazionismo forte* non afferma la reale contingenza delle strutture della correlazione («il principio di causalità, le forme della percezione, le leggi della logica ecc.», Meillassoux 2006: 55), ma afferma di non essere in grado di stabilire la loro necessità. L'estensione assoluta della loro validità è problematica. È in *questo* senso, quello problematicista, che il *correlazionismo forte* afferma che la cosa in sé *potrebbe* essere diversa: non sta dicendo che la cosa in sé potrebbe cambiare (cioè che è così com'è solo contingentemente), ma che potrebbe non esser così come per noi è impensabile che non sia. La determinazione della cosa in sé spetta dunque alla fede, ma allora è solo una determinazione di fede e non una determinazione speculativa (Meillassoux 2006: 60-66). Ebbene, Meillassoux intende operare il passaggio dalla mancanza di una ragione per fondare l'una o l'altra delle affermazioni riguardanti la cosa in sé (ossia l'assoluto) alla mancanza di una ragione *nella* cosa in sé per essere

¹⁶ Per precisare i dettagli di questa potente argomentazione: Fanciullacci 2012b: 425-427, 637-643; Pagani 1990: 133-134.

¹⁷ Questo rilievo, che fu anche di G. Gentile, è sviluppato da Vigna 2015.

¹⁸ Meillassoux crede che la difesa aristotelica del principio di non contraddizione sia capace soltanto di mostrare che tale principio struttura il pensabile, ma non anche il possibile. Per estenderlo anche al possibile, elabora un argomento che fa leva sul suo principio secondo cui la realtà è necessariamente contingente: se ciascuna cosa è contingente, allora deve poter divenire altra, ma allora non può essere originariamente tanto se stessa quanto il suo altro, cioè non può essere contraddittoria, altrimenti non potrebbe divenire ecc. (Meillassoux 2006: 87-91). Questo argomento è una trovata ingegnosa (e carica di presupposti) che serve a integrare una tesi originariamente sbagliata, cioè quella per cui il principio di non contraddizione quale è difeso da Aristotele non avrebbe immediatamente una portata ontologica. Meillassoux intrattiene tale tesi perché proietta fin dall'inizio sullo stesso dettato aristotelico una concezione dualistica del pensiero. Per una sintetica correzione di questo errore si può vedere il commento di E. Severino al quarto libro della *Metafisica*, ripubblicato in Severino 2005: 237-290.

com'è (Meillassoux 2006: 72). La somiglianza letterale delle due formule non deve offuscare la loro enorme differenza: la prima riguarda il nostro sapere e lo dichiara problematico (cioè caratterizzato dalla «fatticità»), la seconda riguarda l'assoluto e lo dichiara caratterizzato dalla contingenza. La prima dice che non siamo in grado di accertare alcuna necessità assoluta e quindi nulla di cui si possa legittimamente pretendere che valga per la cosa in sé; la seconda dice che c'è una necessità assoluta che possiamo accertare, quella secondo cui sarebbero connessi, da un lato, la non necessità, cioè la contingenza, e, dall'altro lato, i fatti del mondo e le loro presunte «leggi». Insomma, la contingenza, dei fatti e delle leggi, non varrebbe solo per ciò che si manifesta a noi, ma sarebbe una «proprietà eterna» (cioè necessaria) della realtà come tale (Meillassoux 2006: 72).

Come realizzare il passaggio tra due tesi tanto diverse? L'idea di Meillassoux è che l'argomento con cui il *correlazionismo forte* arriva alla prima presuppone di fatto l'attribuzione di validità alla seconda: se per de-assolutizzare ogni affermazione riguardante la cosa in sé, il correlazionismo si impegna sulla necessaria contingenza della cosa in sé, allora poi non è possibile de-assolutizzare anche questa seconda tesi senza che tutto l'argomento si autodisfi (Meillassoux 2006: 71-72, 74). Ma è vero che il *correlazionismo forte* deve contrarre questo impegno che gli è fatale? Quando l'idealismo esclude qualcosa sulla base della sua impensabilità, il *correlazionismo forte* ribatte che tale esclusione è solo un'esclusione dalla sfera del pensabile, ma non può pretendere di essere un'esclusione dalla sfera del possibile, infatti, l'in sé (la sfera dell'assolutamente possibile) può essere diverso dal dato (la sfera del pensabile) (Meillassoux 2006: 78). A questo punto, Meillassoux si concentra su questa *possibile* diversità dell'in sé dal dato evocata dal *correlazionismo forte*: la pensabilità di questa differenza è anche e immediatamente la sua possibilità assoluta, infatti, per deassolutizzarla, bisognerebbe tornare a sostenerla (dicendo che la pensabilità di quella differenza potrebbe non corrispondere a una possibilità reale giacché... l'in sé può essere diverso dal dato!).

Al cuore del *correlazionismo forte*, che per Meillassoux è la più forte affermazione della nostra finitezza e debolezza, si troverebbe un'affermazione sull'assoluto che non può a sua volta essere deassolutizzata o relativizzata: riconoscerla e accettarla equivale ad uscire dal *correlazionismo forte* ed entrare nel materialismo speculativo. A questo punto, seppur brevemente, dobbiamo osservare due cose: la prima è che il correlazionista potrebbe ancora opporre un'ottima risposta all'argomentazione di Meillassoux; la seconda, più importante, è che questa argomentazione non ha affatto come conclusione la tesi sulla necessità della contingenza.

Consideriamo l'affermazione che *dichiara pensabile la possibilità dell'impensabile* (affermazione che è equivalente all'affermazione della pensabilità della differenza tra l'in sé, cioè il possibile, e il dato, cioè il

pensabile) e, per amor dell'argomento, concediamo a Meillassoux che questa affermazione non si autodisfi. Ora, se il correlazionista fa questa affermazione contro l'idealista, si espone effettivamente al rilievo di Meillassoux, ma il correlazionista potrebbe retrocedere ancora. Invece di dichiararsi in dubbio sul fatto che quanto mostrato impensabile dall'idealista sia tuttavia possibile, dubbio che in effetti lo impegna sulla reale pensabilità della non identità tra pensabile e possibile (cioè lo impegna sulla non immediata identità tra questi due domini),¹⁹ il correlazionista potrebbe dire: "non so escludere che, mostrata l'impensabilità, non ci sia ancora da provare l'impossibilità". Questa asserzione testimonia un dubbio diverso dal primo, qui infatti le opzioni sono che l'identità tra pensabile e possibile sia immediata o che non lo sia. Tale dubbio impegna dunque sulla reale pensabilità della non immediatezza di quell'identità? Nient'affatto: la pensabilità della non immediatezza dell'identità tra pensabile e possibile non è altro che la pensabilità della non identità tra quei due, per cui, se il secondo dubbio impegnasse su questo, allora si ridurrebbe al primo. Il secondo dubbio resta invece distinto dal primo, se non impegna su altro che sulla situazione di colui che dubita. Insomma, il correlazionista starebbe dicendo all'idealista: al momento non sono capace di vedere che è assurdo non aderire alla tua tesi e per questo non vi aderisco. Non è il *correlazionismo forte* (che dice che non è possibile escludere la possibilità dell'impensabile giacché tale possibilità è realmente o assolutamente pensabile), bensì questa sorta di *problematicismo situazionale* (in cui, chi lo fa suo dice di non esser capace di escludere, perlomeno al momento, la non immediata identità tra pensabile e possibile) *la più radicale testimonianza della nostra finitudine*.²⁰

Torniamo all'argomento di Meillassoux e ammettiamo che funzioni: forse che prova la necessità della contingenza? Mi sembra proprio di no. Ammesso e non concesso che funzioni, esso prova che la cosa in sé può davvero essere diversa dal dato (e dunque che non siamo solo noi a non saper escludere tale differenza), ma non prova che la cosa in sé può essere diversa da com'è, cioè che la configurazione che presenta ora avrebbe potuto e potrebbe in futuro cambiare radicalmente. Potremmo dire che Meillassoux è riuscito a passare da "non sappiamo se la cosa in sé è così" a "non è possibile sapere se la cosa in sé è così", ma non è arrivato a "la cosa in sé può non essere così (cioè può cambiare e avrebbe potuto essere diversa)". Ovviamente, nella misura in cui è impossibile accertare com'è la cosa in sé, allora non si può escludere che la contingenza

¹⁹ Due domini possono essere identici, senza esserlo immediatamente: è ad esempio il caso delle estensioni di due termini coreferenziali. Sono invece immediatamente identici se il tentativo di pensarli non identici non riesce neppure a costituirsi perché si autodisfa (il che è più specifico del fatto che quel tentativo generi un'autocontraddizione, la quale rivela di autodisfarsi solo una volta accertata la validità del principio di non contraddizione – qui sta la base della differenza tra l'argomento elenctico e la dimostrazione per assurdo o apagogia).

²⁰ Sulla nozione di *problematicismo situazionale*, cfr. Bontadini 1996.

della sua configurazione sia una sua proprietà eterna, ma non si può escludere neppure che non lo sia.

5.2 Ritorno sul materialismo aleatorio

Che cosa può ricavare dal materialismo speculativo di Meillassoux chi tenta di articolare il *MA* di Althusser? Non certo una dimostrazione valida della tesi che pone la necessità della contingenza, visto che Meillassoux non arriva ad offrirlo. Può ricavare, però, un'ottima e radicale delucidazione del possibile significato della formula althusseriana sulla necessità della contingenza. Se è presa come espressione di una tesi speculativa, anch'essa afferma: che esser un ente implica necessariamente essere un fatto (Althusser 2006b: 63-64; Meillassoux 2006: 100); che non c'è una necessità per cui le cose sono così e non altrimenti; che non solo i fatti, ma le stesse regolarità secondo cui accadono, le cosiddette leggi di natura, avrebbero potuto e potrebbero in futuro essere diversi (Althusser 2006b: 44-45; Meillassoux 2006: 104-105). Questa delucidazione, però, richiede alcuni ultimi corollari.

Nella misura in cui il *MA* sembra voler essere l'affermazione più radicale possibile della contingenza, non dovrebbe includere, oltre all'affermazione della contingenza di ciascun singolo fatto e di ciascuna singola legge o regolarità, anche l'affermazione della contingenza dell'essere in generale, cioè dell'esservi fatti e cose in generale? Althusser sembra in effetti andare in questa direzione quando evoca la domanda di Leibniz: «perché c'è qualcosa piuttosto che nulla?» (Althusser 2006b: 40; 2001: 61-62).²¹ Per Althusser, la filosofia materialistica deve rigettare questa domanda nella misura in cui questa domanda chiede la Ragione per cui c'è l'essere e non il nulla e dunque dipende ancora da quel Principio di Ragione che il *MA* rifiuta. Questo però equivale in realtà ad accettare la sensatezza di quella domanda e a rispondere che è un fatto contingente (cioè senza una ragione necessaria) lo stesso esservi qualcosa piuttosto che nulla.²² Anche Meillassoux accetta quella domanda e elabora un complesso ragionamento per dedurre, dalla necessità che le cose siano contingenti, la necessità che vi siano cose in generale (2012: 91-97). In realtà, si fa un buon servizio al *MA* se lo si integra con una tesi che rigetta davvero quella domanda in quanto essa presuppone la sensatezza o pensabilità dell'ipotesi, evidentemente assurda, che “ci sia il nulla”, che ad essere sia il non essere. Lungi dall'essere la domanda che governa la metafisica, come diceva Heidegger (1968: 13-61), la domanda di Leibniz è quella che la speculazione metafisica rivela immediatamente priva di senso. Che l'essere in generale si annulli o che

²¹ Sulla domanda di Leibniz, una delucidazione è offerta da Morfino 2006: 40-43.

²² In realtà, Althusser 2014: 64-65 si spinge più avanti nella decostruzione della domanda di Leibniz e la riconosce priva di senso. Negli scritti sul *MA*, però, non si tiene a questa altezza.

vi sia il nulla sono l'impensabile: non ciò che è arduo pensare, non ciò che è moralmente vietato pensare, non ciò che richiede arduo per essere pensato ecc., è ciò che non si riesce a pensare perché è impossibile farlo. Althusser vorrebbe che invece di cercare la ragione per cui c'è qualcosa e non nulla, ci si attenesse alla constatazione che c'è qualcosa. In effetti, quello è il punto di partenza (è lo *aliquid est*), ma il successivo rilevamento che non può *non esserci nulla*, cioè che l'essere in generale non può non essere, non ha niente a che fare con l'attribuire ai fatti una ragione che li renda necessari: è il riconoscimento della necessità dell'orizzonte dei fatti.

Ma i fatti occupano *tutto* l'orizzonte dell'essere, come pretende l'affermazione della necessità della contingenza? Non discuterò questa tesi, che Althusser non si preoccupa di difendere e che Meillassoux si limita a derivare dall'accettazione della confutazione kantiana dell'argomento ontologico, a sua volta preso come l'argomento a cui si riduce ogni altro che tenta di porre qualche ente necessario (2012: 46-48). Vorrei invece considerare quest'altro problema: abbiamo visto che la più radicale affermazione della contingenza non può includere, senza autodistruggersi, l'affermazione della contingenza dell'esservi fatti in generale, ma ci si potrebbe chiedere se tale affermazione radicale non dovrebbe porre la contingenza della stessa contingenza, piuttosto che la sua necessità. Si potrebbe rispondere, *à la* Meillassoux, che la necessità della contingenza protegge la contingenza dal diventare altro, ossia protegge il nesso tra le cose e la loro contingenza, ma è possibile elaborare anche una risposta più forte. Ipotizziamo per un momento di porre la contingenza della contingenza. Significa che al posto della seconda contingenza avrebbe potuto esserci la necessità e dunque che ad esser contingente sarebbe potuta essere la necessità: sarebbe insomma potuta essere la necessità a *capitare* contingentemente. Ma quest'ultima ipotesi è assurda e abbiamo già visto perché: perché ammonta a dire che quel che non ha possibili alternative (la necessità) avrebbe potuto lasciare il suo posto a un'alternativa. Se, però, la contingenza (assoluta) della necessità (assoluta) è impensabile, allora lo è anche la contingenza (assoluta) della contingenza (assoluta). Dunque, ammesso che si debba porre la contingenza di tutte le cose, non la si potrà che porre come una proprietà *necessaria* delle cose.

Un'ultima osservazione. Ci eravamo chiesti se fosse legittimo interpretare la tesi althusseriana sulla necessità della contingenza come una tesi che applica il concetto speculativo di necessità e dunque come una tesi speculativa. Anche attraverso un confronto con il discorso di Meillassoux, abbiamo chiarito che cosa può significare quella tesi se è compresa in questo modo. Ma se non fosse da leggere in questo modo? Se impiegasse un terzo concetto di necessità, diverso sia da quello classico-speculativo, sia da quello nuovo che ricorre nella tesi sulla contingenza *delle* necessità. In realtà, nella misura in cui, come abbiamo visto, neppure Althusser può disconoscere la legittimità dei concetti

speculativi di necessità e contingenza, allora noi siamo legittimati ad usarli e a interrogarci, da un punto di vista speculativo, sullo statuto della contingenza che Althusser attribuisce a tutte le realtà. Certo, resta aperta la possibilità che nell'intraprendere questa non illegittima interrogazione speculativa noi stiamo tradendo lo *spirito* della filosofia materialistica che Althusser voleva realizzare. Per riconoscere tale spirito, oltre al passo che fa da esergo del presente scritto, si leggano queste righe:

Che cosa ne è in queste circostanze della filosofia? Essa non è più enunciato della Ragione e dell'Origine delle cose, ma teoria della loro contingenza e riconoscimento del fatto, del fatto della contingenza, del fatto della sottomissione della necessità alla contingenza e del fatto delle forme, che "dà forma" agli effetti dell'incontro. Essa non è più che *constatazione*: c'è *stato* incontro, e "*presa*" degli elementi gli uni sugli altri (2006b: 40)

In realtà, la contingenza di tutto è ben lungi dal poter essere semplicemente *constatata*.²³ Però, tra l'impossibile constatazione e il tentativo di dimostrare tale contingenza, tentativo intrapreso ad esempio da Meillassoux (il quale, abbiamo visto, non riesce a portarlo a buon fine), c'è una terza possibilità. Si tratta di una pratica della filosofia che accetta di pensare a *ridosso* delle scienze e della politica, invece di pretendere di convocarle innanzi a sé o di dirigerle. Questa filosofia prenderebbe le mosse dalla constatazione e dal riconoscimento del fatto che le scienze e la politica operano un'assunzione metodologica della contingenza radicale, quindi passerebbe ad esplorare il significato speculativo e le implicazioni teoriche di tale assunzione. Credo che sia proprio questa la filosofia materialistica a cui Althusser non ha mai smesso di dedicare le sue energie. Ed è anche il tipo di impresa teorica a cui qui si è voluto contribuire.

Riferimenti bibliografici

ALTHUSSER, L.

1972 *Lénine et la philosophie. Suivi de: Marx et Lénine devant Hegel*, Maspero, Paris 1972; trad. *Lenin e la filosofia*, Jaca Book, Milano.

²³ Un revisore anonimo mi ha fatto giustamente notare che la constatazione evocata da Althusser riguarda la presa di un incontro e non la contingenza di tutto. È d'altronde non meno vero che nelle righe precedenti Althusser parla in generale del *riconoscimento del fatto della contingenza*. Soprattutto, comunque, se è vero che la filosofia che si impegna nell'elaborazione del *MA* non è la dimostrazione metafisica della contingenza di tutto, non è neppure semplicemente l'attestazione di incontri durevoli: simili attestazioni, tanto la politica, quanto la scienza della storia le sanno realizzare da sole. La filosofia si impegna in una «teoria della contingenza» che ammonta a qualcosa di più della constatazione di fatti come quelli. Questo qualcosa di più, però, non è una deduzione della contingenza, né una semplice constatazione della contingenza: spiego nel testo che cosa credo che sia.

- 1997 *Sur la reproduction* (1969-70), Presses Universitaire de France, Paris 1995; trad. *Lo Stato e i suoi apparati*, Editori Riuniti, Roma.
- 1999 «Machiavel et nous» (1972-86), in *Écrits philosophique et politique*, Tome II, Editions Stock/Imec, Paris 1997, 39-168; trad. *Machiavelli e noi*, Manifestolibri, Roma.
- 2001 *Sur la philosophie*, Gallimard, Paris 1994; trad. *Sulla filosofia*, Unicopli, Milano.
- 2006a *Sul materialismo aleatorio*, trad. e cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Mimesis, Milano.
- 2006 «Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre» (1982), in *Écrits philosophique et politique*, Tome I, Editions Stock/Imec, Paris 1994, 553-594; trad. «La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro», in Althusser 2006a: 37-75.
- 2008 *Pour Marx* (1965), La Découverte, Paris; trad. *Per Marx*, Mimesis, Milano-Udine.
- 2014 *Initiation à la philosophie pou les non-philosophes*, Presses Universitaires de France, Paris.
- 2015 *Être marxiste en philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris.
- 2016 *Les vaches noires. Interview imaginaire*, Presses Universitaires de France, Paris.

BENSAÏD, D.

- 2001 *Résistance*, Fayard, Paris.

BONTADINI, G.

- 1996 *Dal problematicismo alla metafisica*, Vita e Pensiero, Milano.

BRETON, S.

- 2006 «Althusser aujourd'hui», *Archives de Philosophie*, 56/3 (1993), 417-430; trad. «Althusser oggi» in Althusser 2006a, 133-148.

BUTLER, J., LACLAU, E., ŽIŽEK, S.

- 2010 *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London 2000; trad. *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Laterza, Roma-Bari.

DIEFENBACH, K., FARRIS, S.R., KIRN, G., THOMAS, P. (EDS.)

- 2013 *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, Bloomsbury, London.

DINUCCI, F.

- 1998 *Materialismo aleatorio. Saggio sulla filosofia dell'ultimo Althusser*, CRT, Pistoia.

FANCIULLACCI, R.

- 2012a *Forme dell'agire. Ontologia sociale, conflitto e ideologia in un confronto con Louis Althusser*, Orthotes, Napoli.
- 2012b *La misura del vero. Un confronto con l'epistemologia contemporanea sulla natura del sapere e la pretesa di verità*, Orthotes, Napoli.
- 2017 «Soggettivazione, ideologia e conflitto. La prospettiva di Louis Althusser», in P. Marrone (a cura di), *Soggetto, identità, alterità*, Mimesis, Milano-Udine

FAZIONI, N.

- 2015 *Il problema della contingenza. Logica e politica in Hegel*, Franco Angeli, Milano.

GARO, I.

- 2012 ««Il pleut». Matérialisme de la rencontre et politique du vide chez le dernier Althusser» in Ibrahim 2012, 164-185.

GRATTON, P. E ENNIS, P.J. (EDS.),

2015 *The Meillassoux Dictionary*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

HARMAN, G.

2011 *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

HEGEL, G.W.F

2004 *Wissenschaft der Logik (1812-16)* ; trad. *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari.

HEIDEGGER, M.

1968 *Einführung in die Metaphysik (1935)*, Tübingen 1953; trad. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano.

1998 *Schelling. Abhandlung Über das Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)*, Tübingen 1971; trad. *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Guida, Napoli.

IBRAHIM, A. (ED.)

2012 *Autour d' Althusser. Penser un matérialisme aléatoire: problème et perspectives*, Les Temps de Cerises, Paris.

LATHINEN, M.

2009 *Niccolò Machiavelli and Louis Althusser's Aleatory Materialism*, Brill, Leiden Boston.

MARX, K.

2010 *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie (1857)*; trad. *Introduzione alla critica dell'economia politica*, Quodlibet, Macerata.

MEILLASSOUX, Q.

2012 *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, Paris; trad. *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano-Udine.

MORFINO, V.

2006 *Incursioni spinoziste. Causa, tempo, relazione*, Mimesis, Milano 2006.

PAGANI, P.

1990 *Sentieri riaperti: riprendendo il cammino della "neoscolastica" milanese*, Jaca Book, Milano.

PINZOLO, L.

2012 *Il materialismo aleatorio. Una filosofia per Louis Althusser*, Mimesis, Milano-Udine.

RAIMONDI, F.

2011 *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*, Ombre Corte, Verona.

SEVE, L.

2011 «Introduction. De "la philosophie" au philosophique», in K. Marx, *Écrits philosophiques*, Flammarion, Paris 2011, 7-89.

SEVERINO, E.

2005 *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano.

TOSEL, A.

2005 «Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser», in Kouvélakis, E. e Charbonnier V. (éds), *Sartre, Lukács, Althusser. Des marxistes en philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 2005, 169-196.

2012 «Matérialisme de la rencontre et pensée de l'événement-miracle» in Ibrahim 2012, 19-53.

VIGNA, C.

2015 *Il frammento e l'intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, 2 voll., Orthotes, Napoli-Salerno.

WITTGENSTEIN, L.

1998 *Tractatus Logico-Philosophicus*, Harcourt, London 1922; trad. *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino.