Décalages

Volume 1 | Issue 2 Article 5

1-1-2012

Althusser e l'impensato di Rousseau Note di Teoria Politica

Giovanni Di Bendetto

Follow this and additional works at: http://scholar.oxy.edu/decalages

Recommended Citation

Di Bendetto, Giovanni (2013) "Althusser e l'impensato di Rousseau Note di Teoria Politica," *Décalages*: Vol. 1: Iss. 2.
Available at: http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss2/5

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

ALTHUSSER E L'*IMPENSATO* DI ROUSSEAU NOTE DI TEORIA POLITICA

Giovanni Di Benedetto

INTRODUZIONE

L'intera opera di riflessione filosofica e di produzione teorica di Louis Althusser ha inteso mostrare come la lettura del testo filosofico possa procedere oltre il semplice meccanismo della duplicazione speculare e del rispecchiamento trasparente dell'oggetto analizzato. Accanto ad una lettura di questo tipo, si direbbe più tradizionale e nel solco della continuità storiografica, Althusser teorizza l'esistenza di un approccio teorico radicalmente differente, colpevole di un *buon errore*[1], in cui diventa possibile ricostruire una rapporto più complesso tra il detto e il non detto del testo filosofico[2].

La pratica teorica di Althusser si contraddistingue per l'ostinato tentativo antidogmatico di *messa in mora* dell'ideologia. Anche quando, anzi a maggior ragione quando, l'ideologia era costituita dal marxismo e dalla sua ortodossia[3]. Secondo Althusser occorre innanzitutto interrogare i meccanismi di funzionamento delle ideologie. Esse sono parte del complesso sistema di apparati con cui si riproduce una società. Si tratta cioè dell'insieme di segni ed immagini con i quali si costruiscono ambiti di senso in grado di indirizzare ed orientare le pratiche degli individui. La forza delle ideologie, proprio perché istitutiva di spazi di senso, è tale da indurre gli stessi individui a credere di agire come *soggetti* autonomi portatori di istanze che in realtà sono il frutto di immaginari e spazi simbolici già esistenti. Althusser si riferisce a tutto questo quando parla di *effetto di soggettività*. La filosofia, in questo senso, ha il compito di svelare il *non detto* dell'ideologia, gli *a priori*, si potrebbe dire, ossia le condizioni di possibilità a partire dalle quali si istituisce ogni discorso ideologico. È per questo che essa riproduce sempre i

---

[1] L. Althusser, *Dal "Capitale" alla filosofia di Marx,* in AA.VV., *Leggere Il Capitale,* Feltrinelli, Milano 1980, p. 15.

[2] P. D'Alessandro (a cura di), *Louis Althusser, Ermeneutica filosofica e interpretazione psicoanalitica,* Marcos y Marcos, Milano 1993.

[3] L. Althusser, *Elementi di autocritica,* Feltrinelli, Milano 1975, pp. 14-16.

conflitti esistenti nel mondo esterno in cui si trova coinvolta. Sotto questo aspetto, si evidenzia il carattere di lotta di ogni filosofia: essa conduce sempre un battaglia teorica. Essa, cioè, si determina come un campo complesso attraversato da elementi in conflitto tra di loro. Anche se prova a farsi sistema, ossia a configurarsi come uno spazio in cui concetti stilizzati provano ad ordinare la contraddittoria dinamica delle ideologie, essa non può mai sottrarsi al flusso aleatorio delle faglie e degli scarti, delle tensioni e delle disarticolazioni delle dinamiche storiche della società. Sotto questo aspetto, essa risulta decisiva e rivoluzionaria se non si limita a rispecchiare il reale ma, finendo per essere trascinata come parte di un più complesso dinamismo della società storicamente determinata, prende posizione, parteggia, all'interno del campo di lotte e conflitti nel quale si trova inscritta[4].

In queste brevi note si cercherà di indagare il dispositivo teorico con il quale Althusser, nel testo intitolato *L'impensato di J.-J. Rousseau*, ha individuato nella dottrina del filosofo ginevrino, una posizione teorica all'interno di una dottrina che, attraverso l'oggetto teorico "*contratto sociale*", attacca posizioni antitetiche (la filosofia di Hobbes come sistema di legittimazione del potere del Principe, ossia del nuovo ordine borghese) conseguendo precisi effetti teorici. L'esame del modo di funzionamento teorico dell'oggetto filosofico "*contratto sociale*", ossia dell'oggetto filosofico fondamentale della teoria politica rousseauiana può, secondo Althusser, apportare chiarezza sulla funzione oggettiva della sua teoria. Una tale operazione di interpretazione e delucidazione avviene, per l'esattezza, non solo facendo riferimento alla lettera del testo ma anche ai problemi che si eludono nei problemi che si scelgono.

L'IMPENSATO DI JEAN-JACQUES ROUSSEAU

L'impensato di J.-J. Rousseau è il risultato della trascrizione di un dattiloscritto di un corso tenuto tra il 1965 e il 1966 sulla filosofia politica del XVII e del XVIII secolo. Il testo si occupa soltanto delle ultime lezioni dedicate al

[4] L. Althusser, *Lenin e la filosofia*, Edizioni Jaca Book, Milano 1972, pp. 45-46: "Lenin costata semplicemente che qualsiasi filosofia prende partito, in funzione della sua tendenza fondamentale, contro la tendenza fondamentale opposta, attraverso le filosofie che la rappresentano. Ma nello stesso tempo costata che le filosofie, nella grande maggioranza, tengono moltissimo a dichiarare pubblicamente e a fornire la dimostrazione *che esse non prendono partito perché non sta a loro prendere partito*".

Contratto sociale, in particolare di quelle relative al capitolo VI del libro I. Ecco l'esordio di Althusser: "ogni grande dottrina si pensa all'interno di un oggetto specificatamente *filosofico* e nei suoi effetti teorici"[5]. Questo vuol dire che le grandi teorie hanno un loro spazio proprio che non può che essere la filosofia. Tale assunto, ovviamente, vale anche per l'oggetto teorico "*contratto sociale*" che deve essere dunque collocato, qualora se ne volessero trarre precisi effetti teorici, all'interno della dottrina del pensatore ginevrino.

L'esame del modo di funzionamento teorico dell'oggetto filosofico fondamentale di una teoria può offrire dei lumi sulla funzione oggettiva di questa teoria: precisamente, dice Althusser, sui problemi che essa elude nei problemi stessi che sceglie. Il filosofo francese precisa che l'esame sulla modalità di funzionamento dell'oggetto "*contratto sociale*" costringe il lettore a riconoscere che questo può avere luogo soltanto a partire da uno *scarto teorico interno*. Ciò nondimeno, ammonisce Althusser, l'oggetto "*contratto sociale*" svolge il problematico compito di occultare il gioco di questo *scarto teorico interno*. All'interno di questa dialettica di scarti, rimozioni e slittamenti, ossia di riconoscimento dello scarto teorico e di suo mascheramento, e della catena di soluzioni che Rousseau fa emergere, diventa possibile *rendere intelligibile la problematica del filosofo ginevrino e gli effetti teorici di questa problematica*. Ad Althusser, insomma, nel leggere il *Contratto Sociale*, non interessa prendere nota di nozioni da collocare coerentemente all'interno di un tutto sistematico formalmente organizzato ma, invece, gli preme la produzione di una dinamica nuova in dispositivi teorici che possano poi interagire con dispositivi pratici.

L'autore del *Contratto sociale* pone il problema:

"Trovare una forma d'associazione che con tutta la forza comune difenda e protegga la persona e i beni di ogni associato e mediante la quale ognuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso e rimanga altrettanto libero di prima?" (*Contratto Sociale*, I. VI. p.90/p.730)[6].

---

[5] L. Althusser, *L'impensato di J.-J. Rousseau*, Mimesis, Milano 2003, p. 23.

[6] Ivi, p. 25. Per facilitare la lettura del testo si farà riferimento alle citazioni del *Contratto Sociale* riportate in Althusser, *L'impensato di J.-J. Rousseau*, cit. i testi del *Contratto* sono citati nell'edizione critica Halbwachs, Aubier, Paris 1943. La tr. it. è a cura di P. Alatri, in J.-J. Rousseau, *Scritti politici,* Utet, Torino 1970. In questo scritto si è fatto riferimento anche alla tr. it. a cura di G. Perticone in J.-J. Rousseau, *Il Contratto Sociale*, Mursia, Milano 1983.

Occorre misurarsi con questo problema, ben sapendo che l'ordine sociale non può essere fondato né sulla natura né su quelle convenzioni o contratti illegittimi che postulano possibili forme di sottomissione fondate, in modo più o meno diretto ed esplicito, sulla violenza e sulla forza. La socievolezza non è un carattere immediatamente naturale ma una disposizione potenziale che può realizzarsi all'interno del contesto sociale. Se è vero tutto questo non rimane che esaminare "il contratto attraverso il quale un popolo è un popolo"[7] e riconoscere che questo si dà nella misura in cui deve esserci un momento originario in cui è presupposta come implicita l'unanimità. Ecco allora le condizioni della posizione del problema poste da Rousseau:

"Io suppongo gli uomini giunti al punto in cui gli ostacoli che nuocciono alla loro conservazione nello stato di natura, prevalgono con la loro resistenza sulle forze che ciascun individuo può usare per mantenersi in tale stato. Allora quello stato primitivo non può più sussistere e il genere umano perirebbe se non cambiasse il suo modo d'essere" (*Contratto Sociale*, I. VI. P.89/p.730)[8].

Il pensatore ginevrino immagina nel *Contratto Sociale* che ad un certo *punto*, in un determinato momento, gli uomini si trovino in una condizione di potenziale conflitto che possa danneggiare la loro *conservazione*. In questo stato di guerra di tutti contro tutti ne va della stessa vita del genere umano posto in una condizione di pericolo mortale. Secondo Althusser si tratta di uno stato in cui gli ostacoli che si oppongono alla vita del genere umano sono *interiori ai rapporti umani esistenti*. "Stato di guerra deve essere inteso nel senso forte, come per primo Hobbes lo aveva definito (…). Ciò che lo stato di guerra minaccia è ciò che costituisce l'essenza ultima dell'uomo: la sua vita libera, la sua vita in senso stretto, l'istinto che lo «mantiene» in vita, ciò che Rousseau chiama nel secondo *Discorso* l'«amore di sé»"[9]. In questo stato di guerra i rapporti umani che si istituiscono sulla base di una generalizzata competizione e di una forte autorità non solo non sono affatto frutto di un ordine naturale ma comportano anche una condizione di diseguaglianza che minaccia la condizione di libertà dell'uomo.

---

[7] Ivi, pp. 26-27.

[8] Ivi, pp.26-27.

[9] Ivi, p. 27.

LA FORMA DEL DIVENIRE STORICO

Althusser si prende la libertà di definire questo stato di guerra come lo stato dell'alienazione umana. È vero, in Rousseau compare l'impiego del concetto di *alienazione* ma Althusser lo utilizza per indicare gli effetti del processo storico che raggiunge l'apice con lo stato di guerra. Si giunge ad uno dei passaggi risolutivi del *Contratto*, la cui comprensione è decisiva se non si vuole fraintenderne il senso complessivo. Tutto ruota attorno al significato che qui assume la riflessione sullo stato di natura. Quando Rousseau si riferisce, secondo Althusser, al concetto di uomo naturale giunto allo stato di guerra, si sta riferendo, come è stato detto, non già all'animale libero privo di facoltà intellettuali e morali di una condizione originaria ma ad "un animale divenuto un essere sociale, sotto il duplice effetto delle Catastrofi naturali e della Grande Scoperta (metallurgia), un essere sociale dalle facoltà sviluppate e alienate"[10]. Se l'animale del primitivo stato di natura poteva valersi soltanto della forza e della libertà, nello stato di guerra generalizzato l'animale primitivo si è trasformato: nel corso della sua esistenza sociale l'individuo risulta essere adesso l'effetto di una dinamica storica. La storia è ancora determinata dal passato quando un incontro casuale di elementi apre all'imprevisto e all'aleatorio. È l'apparizione di una nuova temporalità sociale, all'orizzonte si profila un futuro incerto, frutto di congiunture impreviste o di biforcazioni improvvise. Emerge, in questo passaggio, una concezione althusseriana della storia intesa come apertura antideterminista, una concezione in cui si insiste soprattutto sulle ineguaglianze, sugli squilibri e sulle congiunture sociali. La storia come il terreno in cui gli avvenimenti accadono sempre sotto una determinazione multipla e contraddittoria. Rousseau, secondo Althusser, pone l'interprete di fronte all'*indizio di uno sviluppo* come risultante del processo storico in base al quale l'animale dotato soltanto di forza fisica (vita) e libertà ha conquistato, in aggiunta, forze intellettuali e morali, addirittura beni ed *interessi*.

Rousseau delinea i tratti dell'uomo primitivo evidenziando la sua condizione di estrema solitudine: l'individuo primitivo vive isolato nella foresta, in questo risiede la sua libertà naturale. In conseguenza di ciò, privo di interessi particolari, niente può opporlo agli altri individui da cui è

[10] Ivi, p. 28.

separato. L'uomo selvaggio, in sostanza, deve ancora sviluppare la propria disposizione alla socievolezza. Rousseau ha sviluppato una concezione delle relazioni sociali nella quale lo sviluppo della socialità si dà nel momento in cui "l'interesse particolare è costituito dall'opposizione universale che è l'essenza dello stato di guerra. Non ci sono prima individui che hanno ognuno il proprio interesse particolare e poi l'opposizione come un fattore incidentale. L'opposizione è antecedente: essa costituisce l'individuo come particolare avente un interesse particolare"[11].

Lo stato di guerra si configura come il momento in cui i rapporti tra gli individui assumono una particolare forma. Tali rapporti *non sono esterni agli individui, sono ad essi consustanziali*. Il processo storico si è svolto secondo una dinamica contraddittoria in base alla quale la prima socializzazione segnata da un carattere costrittivo ha sviluppato e contemporaneamente alienato gli individui. I rapporti sociali esistenti si sono sì sviluppati ma al tempo stesso alienati. "Fino a che «c'era la foresta», gli uomini potevano in parte sfuggire alla tirannia dei rapporti sociali e agli effetti alienanti della loro coazione. Con «la fine della foresta», quando tutta la terra fu occupata e accaparrata dai suoi occupanti, o dai forti che li soppiantarono, non vi fu più rifugio per la libertà umana. Gli uomini furono costretti allo stato di guerra, vale a dire all'alienazione"[12]. Secondo Althusser, gli individui giunti a questo punto storico sono il frutto di un'attività e di un processo auto contraddittori, processo col quale si sviluppa contemporaneamente la loro libertà e, per così dire dialetticamente, il rischio di vedere messa costantemente a repentaglio la loro vita. Lo sviluppo della storia umana si dipana secondo una dinamica antagonistica dell'evoluzione sociale. La natura umana socializzata è la risultante di un processo storico che, secondo Althusser, è frutto di una dinamica in base alla quale gli uomini sono presi negli stessi rapporti che la loro attività ha prodotto e, paradossalmente, resi impotenti. Di conseguenza, entro questi rapporti lo sviluppo della libertà vitale degli uomini è inseparabile dalla minaccia di morte dello stato di guerra.

---

[11] Ivi, p. 29.

[12] Althusser, *ibidem*, p.30.

DEFINIZIONE DEL CAMPO TEORICO DEL PROBLEMA

Occorre muovere *realisticamente* dai rapporti sociali nei quali gli uomini si trovano, rapporti che essi hanno ad un tempo contribuito a costituire e di cui sono, in parte, anche vittime. Gli uomini non possono creare dal nulla nuove forze né formulare soluzioni e rimedi allo stato di guerra che provengano da un agente esteriore al campo teorico, magari trascendente. Il filosofo ginevrino, scrive Althusser, *prende gli uomini come sono*. Di conseguenza, si potranno soltanto *unire e indirizzare le forze esistenti* per fare in modo che da forze in reciproca belligeranza si trasformino in forze che agiscano *di concerto*. In sostanza, gli uomini si salveranno se sapranno cambiare *maniera d'essere* e calibrare le forze impiegate per muovere guerra invertendo la loro spinta propulsiva e investendole del compito di declinare nuove forme della relazione sociale. La *maniera d'essere* non è qualcosa di astratto o inconsistente ma possiede una sua potente materialità:

"[…] siccome gli uomini non possono generare forze nuove, ma solo unire e indirizzare quelle esistenti, *non hanno altro mezzo* per conservarsi se non quello di formare, aggregandosi, una somma di forze tale che possa prevalere sulla resistenza, mettendole in moto con un solo impulso e facendole agire di concerto" (*Contratto Sociale*, I. VI. P.89/p.730)[13].

Questo significa, dice chiaramente Louis Althusser, porre il problema del contratto in funzione della natura degli individui e delle loro forze. La posizione del problema del contratto ha senso soltanto all'interno dei limiti del campo teorico definito preliminarmente. All'interno di questo campo teorico, si è visto, la soluzione va ricercata tenendo conto dei fattori esaminati, della natura contraddittoria dello sviluppo storico e della *natura* delle forze degli individui esistenti. Dunque, se secondo Rousseau *la forza (fisica e intellettuale, morale e proprietaria di beni ed interessi particolari) e la libertà sono i principali strumenti con i quali si conserva* la vita dell'uomo, occorrerà chiedersi in che modo l'impiego di questi fattori contribuirà non alla propria distruzione e a quella di altri uomini ma alla propria conservazione. Non ci possono essere soluzioni calate dall'alto o espedienti formulati astrattamente senza che si tenga conto del contesto storico. Qualsiasi ipotesi di lavoro sul contratto, sul patto sociale, deve tenere conto della forma con cui si danno le relazioni sociali in un preciso e determinato

[13] Ivi, p. 31.

momento storico. Non si può pretendere che nella soluzione del problema si faccia astrazione delle condizioni e dei limiti particolari a partire dai quali esso viene posto. Si rischierebbe un approccio teorico vano e velleitario, che non porterebbe da nessuna parte. Rousseau, viceversa, intende partire dagli uomini *per come essi sono*, ossia dalle modalità in cui i loro rapporti sociali, con tutte le contraddizioni del caso, si danno. Dunque la generalità degli uomini che, secondo Althusser, esprime una forma di forza ed una forma di interesse che è in linea con il particolare sviluppo storico a cui è pervenuta ma anche con i limiti, gli interessi individuali che sfociano in uno stato di guerra permanente, ad essi corrispondenti.

Riformulare e accomodare gli strumenti in possesso dell'uomo per rifunzionalizzarli in direzione della sua conservazione vorrà dire allora pensare ad una *forma d'associazione* che assicuri contemporaneamente la giustizia dell'individuo (la sua protezione) e la sua utilità (la sua libertà). Insomma, è possibile, in determinate condizioni storiche, correggere le deficienze, le imperfezioni e le anomalie di una collettività con istituzioni artificiali che orientino e guidino gli individui verso una più adeguata socializzazione con la quale *ciascuno, unendosi a tutti, obbedisca tuttavia soltanto a se stesso e resti non meno libero di prima.*

LO SCARTO TEORICO

Ecco allora farsi avanti la tematica del contratto. Althusser sostiene che "apparentemente Rousseau riprende dunque la soluzione tradizionale della scuola del Diritto Naturale, che pensa nel concetto *giuridico* di contratto l'origine della società civile e dello Stato"[14]. Il giusnaturalismo risolve attraverso il contratto, ossia il patto nel quale ci si scambia tra popolo e Principe obbedienza con sicurezza e protezione, la questione *dell'origine della società civile e politica*. Apparentemente, dice Althusser, anche la teoria del contratto rousseauiana sembrerebbe aderire al modello classico della concezione giuridica di contratto. In realtà, la natura del contratto sociale assume, nel pensatore ginevrino, una natura particolare con una struttura *paradossale*. Tale struttura infatti si caratterizza per una clausola vincolante e particolarmente gravosa, "cioè l'*alienazione totale* di ogni associato, con tutti i

[14] Ivi, p. 33.

suoi diritti, in favore di tutta la comunità" (*Contratto Sociale*, I. VI. p.90/p.731)[15].

Ora, in linea di principio, l'*alienazione totale* sarebbe illegittima perché essa significherebbe, né più né meno, che rinunciare alla propria libertà e quindi mettere in discussione la natura stessa dell'uomo. Qui la contraddizione è oramai evidente. La clausola vincolante del *Contratto* esige l'alienazione totale in favore della comunità e non c'è dubbio che, essendo la *libertà* tra i diritti dell'individuo, anche questa sarebbe oggetto di alienazione. Eppure, Althusser individua in questo paradosso il colpo d'ala che permette a Rousseau di formulare e proporre una *conversione di senso* della problematica relativa al contratto. Sarà sufficiente abbandonare il ricorso ad astratte e artificiali vie d'uscita per misurarsi direttamente con il dato storico esistente, frutto anch'esso di un processo in costante divenire. Infatti, il limite all'interno del quale si pone la problematica relativa al contratto, è stato detto, è quello determinato dal momento storico in cui da una condizione di relativa pace si è giunti ad uno stato di guerra. Tale condizione costringe l'individuo a guardare in faccia la realtà per ammettere, innanzitutto a se stesso, che nello stato di guerra l'uomo si trova già in una condizione di *alienazione totale*. La clausola non va decontestualizzata. L'alienazione totale in favore della comunità si configura, cambiando di segno, come il rimedio ad una condizione di alienazione determinata dagli effetti dello stato di guerra.

Il gioco è sottile e terribile nello stesso momento: infatti *bisogna fare di una alienazione totale forzata una alienazione totale libera*. Per dirla con Althusser, il paradosso consiste nel fare dell'*alienazione totale la soluzione allo stato d'alienazione totale*. Come se i contraenti il patto dovessero fare di necessità virtù: ecco cosa vuol dire fare leva sulla loro *maniera d'essere*. Resta ovviamente il paradosso a cui si accennava prima. Si può pretendere che un'*alienazione totale* sia libera dato che, come è stato già detto, all'*alienazione totale* pertiene anche, se così si può dire, una sostanziale esautorazione della libertà?

Per evidenziare il significato che Althusser attribuisce al concetto di alienazione, tutt'altro che identico a quello del filosofo ginevrino, può essere sufficiente porre attenzione a quella parte del testo che si sofferma sugli

[15] Ivi, p. 33.

effetti di quel paradosso per il quale l'alienazione totale del *Contratto* è la soluzione al problema dell'alienazione universale che segna e caratterizza lo stato di guerra: "Rousseau non utilizza il termine alienazione per designare il meccanismo e gli effetti dello stato di guerra. Tuttavia abbiamo mostrato di avere il diritto di usare questo termine anacronistico per definire ciò che Rousseau pensa della natura dello stato di guerra. Il vantaggio di questa sostituzione di termini è di far 'giocare' questa conversione di senso, questo cambiamento di «maniera d'essere», unica soluzione offerta agli uomini, su un concetto unico: alienazione. (…) La schiavitù dello stato di guerra è una vera e propria alienazione dell'uomo, costretto a dare per niente la sua libertà, in cambio di una mera illusione, quella di credersi libero. Ci troviamo sì nell'elemento dell'alienazione: ma essa è incosciente e involontaria. Per questa alienazione totale non vi è altra soluzione che l'alienazione totale, ma cosciente e volontaria"[16].

Rousseau, ovviamente, è consapevole dell'aporeticità della soluzione, ma anziché esorcizzarla ritiene più giusto spingerla all'estremo, conferendole, secondo Althusser, *la forma di un paradosso apparentemente insostenibile*. Nel *contratto sociale* avviene infatti che uno dei due contraenti non esiste precedentemente alla realizzazione del patto: da una parte abbiamo l'individuo singolo che aliena tutto se stesso, dall'altra parte la comunità come unione di tutte le singolarità. Il problema è che la comunità può darsi soltanto come prodotto del contratto, posteriore dunque alla sua stipula, e non come contraente essa stessa. Secondo Althusser il filosofo ginevrino istituisce così *una differenza di statuto teorico tra i due contraenti il contratto* per cui non è possibile, banalmente, che gli stessi individui presi singolarmente appaiano all'altro polo dello scambio come *corpo unico*, nella forma di un *tutto*, di un'*unione,* ossia di una comunità. Gli individui appaiono cioè in un'altra *maniera d'essere.* Questa differenza di statuto teorico tra i due contraenti non è un particolare secondario perché rappresenta *la soluzione stessa del contratto, iscritta in una delle sue condizioni.* È uno scarto *confessato*, scrive Althusser, e subito *annullato*, visto che viene mascherato da Rousseau ricorrendo agli stessi termini, rendendoli per così dire interscambiabili, quando si tratta di indicare, quale contraente, l'individuo e quando, invece, si tratta di indicare il popolo. Si badi bene: lo scarto teorico risiede *non nella soluzione, ma nelle condizioni della soluzione*. E allora, quello di Rousseau è

[16] Ivi, p. 35.

un contratto che *non è un contratto* perché è un contratto che non corrisponde al suo concetto[17].

Tutto questo non avviene casualmente. Occorre chiedersi, allora, perché Rousseau "è costretto a pensare ciò che dice attraverso un concetto che non è il concetto di ciò che dice"[18]. Secondo Althusser non si tratta soltanto di una difformità di contenuto teorico ma del fatto che solo attraverso questo scarto e il suo mascheramento si rende possibile la costituzione della filosofia stessa di Rousseau, la determinazione del suo oggetto teorico e dei suoi effetti teorici. La lettura althusseriana del testo pone il problema del rapporto non solo con il contenuto dell'opera nel suo corpo testuale ma anche con l'assenza nell'opera di ciò che è detto dal suo contenuto, ossia con il potenziale inespresso del *Contratto Sociale*.

A chi scrive resta la consapevolezza che la lettura althusseriana dello scarto nel *Contratto Sociale* è possibile nella misura in cui anziché parlare di rispecchiamento in cui un dato sta di contro ad un soggetto, si considera l'oggetto teorico come la risultante complessa e strutturata di una pratica, teorica e politica, di produzione di conoscenza.

IL CONTRATTO E L'ALIENAZIONE

Si è detto della particolare configurazione del contratto in Rousseau. Apparentemente si potrebbe affermare che se è vero che nell'alienazione totale l'individuo deve concedersi interamente allora sarà anche vero che lo scambio non ha più senso. Esso avrebbe una qualche plausibilità qualora ci fosse una cessione (alienazione) parziale di diritti in cambio, per esempio, di sicurezza. Ma quando tale cessione riguarda la totalità di se stessi allora il discorso non può che cambiare.

A questo punto interviene, però, la clausola inderogabile a cui si è già fatto riferimento. Ciascuno cede tutto se stesso, è vero, a condizione però che ci si ricordi che questa cessione totale viene fatta a se stessi. È, a pensarci bene, proprio questa la natura del secondo contraente, il popolo. Cambiando

[17] Ivi, p. 39.

[18] Ivi, p. 39.

la prospettiva del punto di vista si potrebbe dire, allora, che "Rousseau pone dunque come *condizione* a priori *di ogni scambio possibile, quest'alienazione totale che non può essere ripagata da nessuno scambio*. La costituzione del Secondo Contraente, cioè la comunità, non è dunque uno scambio ma la costituzione della condizione di possibilità *a priori* di ogni scambio (reale, empirico)"[19].

Ma cosa si cela dietro quello che si configura, secondo Althusser, come lo scarto teorico con il quale Rousseau procede alla costituzione del secondo contraente del *Contratto*? Occorre ricordare che il problema cruciale dei filosofi del diritto naturale era quello dell'origine della società. Di fronte a questa questione ci si adoperava per trovare una soluzione facendo ricorso proprio ai concetti dello stato di natura e del contratto sociale. L'idea era che per spiegare l'origine della società occorreva presupporre una sorta di grado zero in cui immaginare gli uomini in una condizione di isolamento, condizione in una qualche misura scevra da ogni legame sociale e contraddistinta dalla totale assenza di società. Il fatto è che, pur ignorando qualsiasi società, lo stato di natura finisce per prefigurare ed evocare l'immagine della società che si vorrebbe edificare. È un paradosso, è vero, ma secondo Althusser, dietro quel paradosso si celerebbe la convinzione mai esplicitata che dietro la stato di natura si celerebbe l'origine della società di cui si tratterebbe di rappresentarne la genesi. Il contratto sociale sarebbe dunque ciò che certifica il cambiamento e legittima la mutazione dall'assenza di società alla sua costituzione. Come se, per Althusser, Rousseau volesse in qualche modo ricordarci, con il circolo vizioso che pone contemporaneamente il secondo contraente quale condizione di possibilità e risultante del contratto, che la costituzione di ogni società tramite convenzione artificiale rimanda al fatto che qualsiasi convenzione presuppone una società. Resta da sottolineare che la necessità del contratto è già di per sé una risposta con la quale si asserisce l'origine umana e artificiale di qualsiasi istituzione sociale. Concezione che, ovviamente, si presenta come una protesta contro le teorie che fondavano sull'ineguaglianza naturale l'ordine feudale.

Ma si tratta, anche, di un nuovo programma, per un assetto sociale radicalmente nuovo. In questa chiave va letto l'affondo contro la filosofia di Hobbes: si diceva, citando Althusser, della comunità come condizione di

[19] Ivi, p. 42.

possibilità *a priori* di ogni scambio. La posizione di questo *a priori* ha delle conseguenze immediate perché permette al filosofo ginevrino di prospettare un'idea del *patto sociale* radicalmente antitetica a quella del grande filosofo inglese Thomas Hobbes. Se è vero che la filosofia riproduce una condizione di conflittualità esistente nel contesto del *mondo esterno* in cui si trova inscritta, allora il carattere di lotta della filosofia di Rousseau risulta evidente nelle mosse, negli scarti, nelle deviazioni con cui conduce la propria battaglia teorica contro Hobbes. Per quest'ultimo il contratto prevede anch'esso l'alienazione totale a favore di un potere assoluto che si presenta come una terza parte esterna: tutti gli individui, cioè, contrattano gli uni con gli altri per cedere poi tutto il potere al Principe in cambio della protezione e della salvezza della vita. È evidente che la cessione totale ad una parte esteriore presenta, secondo Rousseau, dei rischi perché non c'è nessuna garanzia che il Principe non diventi un despota. Secondo Althusser non ci può essere alcuna *garanzia* che assicuri il popolo dal dispotismo d'un Principe che non è nemmeno legato al rispetto di un accordo. In tale contesto non c'è alcun vincolo che può costringere il potere assoluto trascendente a prendersi carico dei suoi doveri. Hobbes contro Rousseau, l'alienazione totale nell'esteriorità contro l'alienazione totale nell'interiorità. Il Terzo Contraente dello scambio hobbesiano diventa allora il Secondo, il Principe diventa il Corpo Sovrano che è la comunità stessa: nei suoi confronti gli individui liberi possono alienarsi totalmente senza rinunciare alla loro libertà dato che il Corpo Sovrano non è altro che la comunità di questi stessi individui.

A differenza di quanto accade con il filosofo inglese, il contratto di Rousseau resta saldamente impiantato nell'immanenza, non c'è alcun terzo a cui fare riferimento. Ricorrere ad un Terzo Contraente significherebbe infatti spostare il piano dell'intervento sul terreno della trascendenza del potere assoluto del Principe. Tuttavia, proprio questo spostamento in qualcosa di esteriore alla comunità dei contraenti implicherebbe il riconoscimento che ci si trova ancora nella condizione prepolitica della guerra di tutti contro tutti, anteriore cioè al contratto che istituirebbe il Corpo Sovrano. Rousseau non ha alcuna necessità di ricorrere ad un Terzo Contraente, il *contratto sociale* prevede infatti che il Corpo Sovrano non sia altro che l'unione degli individui stessi che hanno, attraverso il patto, cambiato la loro *maniera d'essere*. Il contratto si è dispiegato secondo la logica di uno scambio interiore nel quale il Secondo Contraente è identico al

primo: di conseguenza non è più necessaria la deriva hobbesiana verso la trascendenza di un terzo soggetto o attore del contratto.

Althusser sostiene altrove che per occupare e battere le posizioni avversarie ogni filosofia deve innanzitutto *impadronirsi* dei suoi argomenti[20]. È come se Rousseau avesse portato a casa il bottino sottratto al nemico. Occorre dunque posizionarsi all'interno del dispositivo avversario, anticipare tutte le possibili obiezioni, calarsi nel suo punto di vista per coglierne i punti di debolezza. Perché se si vuole vincere il nemico occorre innanzitutto conoscerlo. Ben sapendo che ogni filosofia riesce a conquistare l'egemonia solo tendenzialmente, perché in essa insistono sempre molteplici contraddizioni interne.

ALIENAZIONE TOTALE E SCAMBIO: SCARTO II

Si torni al *Contratto Sociale* di Rousseau e al fatto che l'alienazione totale si configura come la condizione di possibilità a priori di ogni possibile scambio. Si è detto che nel contratto si istituisce la comunità e che questo atto è fondativo e preliminare ad ogni ulteriore scambio. Tuttavia il *Contratto Sociale* di Rousseau istituisce anche uno scambio.

"Ciò che vi è di singolare in quest'alienazione è che la comunità, ricevendo i beni dai singoli, non solo non glie li toglie, ma al contrario glie ne assicura il possesso legittimo; e cambia l'usurpazione in un vero e proprio diritto, e il semplice godimento in proprietà (…) essi hanno, per così dire, acquistato tutto ciò che hanno dato […]" (*Contratto Sociale* I. IX. p.120/p.738)[21].

I singoli individui alienano i propri beni non solo per vederseli ritornare indietro per come li hanno ceduti ma anche per vederli *rivestiti della forma della proprietà* che sostituisce quella del mero possesso. Dopo avere avvertito della natura particolare dello scambio, Rousseau si preoccupa di ricordare che, comunque, quest'ultimo è vantaggioso. Dall'alienazione totale, che all'apparenza sembrerebbe escludere qualsiasi vantaggio, all'acquisizione di un'utilità concreta. Entra adesso in gioco una nuova dialettica: quella fra uguaglianza generale e interesse particolare.

---

[20] L. Althusser, *Sulla filosofia*, Edizioni Unicopli, Milano 2001, pp. 57-59.

[21] Althusser, *L'impensato di J.-J. Rousseau*, cit., p. 45.

L'uguaglianza, infatti, è l'effetto del fatto che tutti sono sottoposti al dispositivo di alienazione totale. Tuttavia, il possesso dei singoli individui è diseguale e questo avvantaggia inevitabilmente chi è più ricco perché in una condizione di violenza nello stato di natura rischia di perdere di più. È qui che interviene l'interesse: in un contesto di uguaglianza formale nessuno ha interesse a rendere più onerosa la condizione degli altri perché questa deliberazione gli si ritorcerebbe immediatamente contro e significherebbe automaticamente rendere più onerosa la propria condizione. Alienazione totale significa allora che interesse generale e interesse particolare incredibilmente coincidono. Non ci può essere l'uno senza l'altro e viceversa. "Per Rousseau l'interesse (che è la forma dell'amore di sé nel sistema dei rapporti sociali, stato di guerra o società di contratto) non può mai essere *messo tra parentesi,* o *trasceso* se non attraverso se stesso. (…) È perché l'interesse di ogni individuo è attivo nell'alienazione totale, che ogni individuo riceve ciò che dà, e più ancora. Vorrà per gli altri quello che vuole per se stesso in funzione dell'uguaglianza che impone la clausola dell'alienazione totale"[22].

Insomma, ciascun individuo donandosi a tutti non si dà a nessuno se non alla propria libertà. E questo per la semplice ragione che non si dà che a se stesso. Non solo dunque ciascun individuo acquisisce su ciascun associato ciò che cede di se stesso ma, nel recuperare ciò che apparentemente ha perso, può farsi forza in ragione del sostegno assicurato alla propria autonomia dalla comunità. Il fatto che con l'alienazione totale ci si dia, paradossalmente, alla propria libertà, chiama in causa la tematica dell'universalità dell'accesso alla sfera politica da parte dei cittadini. È proprio nella democrazia che si afferma la volontà generale dei cittadini che si rendono artefici, in uno scambio vantaggioso, di un ordine che promuove la loro libertà e la loro autonomia. I cittadini sono qui sudditi in quanto sovrani di se stessi, sono artefici, in modo consapevole e attraverso le leggi, dell'ordine che li governa. In conclusione, in questo regime non si può che preferire il bene pubblico a quello privato visto che il dovere dei cittadini è quello di realizzarsi come un tutto nello Stato. L'onnipotenza della volontà generale si realizza nella repubblica del popolo che non può mai cedere la sovranità legislatrice a propri rappresentanti.

[22] Ivi, p. 47.

VOLONTÀ PARTICOLARE E VOLONTÀ GENERALE: SCARTO III-IV

Da quanto si è scritto si evince la particolare tensione utopica che mira a realizzare la sovranità del popolo riunito in assemblea. Tuttavia volontà generale ed interesse generale si oppongono alla volontà particolare e all'interesse particolare. Se sembra molto facile, di primo acchito, cogliere il significato della volontà generale, più complessa appare, secondo Althusser, la comprensione del ruolo giocato, all'interno del dispositivo del *contratto*, da parte della volontà particolare e dell'interesse particolare.

La lettura althusseriana ha mostrato come il *Contratto* abbia posto l'interesse particolare come il presupposto dell'interesse generale ma anche come il suo contrario. Ecco allora emergere una nuova contraddizione. Il fatto è che Rousseau intende per interesse particolare sia l'interesse del singolo individuo sia l'interesse corporativo di gruppi, partiti o fazioni determinate. Interviene qui un'ulteriore dislocazione della problematica, un ennesimo scarto (il terzo), perché un tale gioco di parole è il segnale di una differenza *di statuto teorico*: un conto è dire dell'interesse particolare che inerisce al singolo individuo, un conto è dire che con esso si indica l'interesse di un particolare raggruppamento all'interno dello Stato. Lo scarto risiede, infatti, nell'utilizzazione equivoca del concetto *volontà particolare,* col quale si negano all'interno dello Stato le influenze e le pressioni di specifici gruppi umani. Ma questa negazione è una vera e propria dichiarazione d'impotenza perché costringe ad ammettere l'esistenza di una questione *reale*: le fazioni e i raggruppamenti corporativi all'interno dello Stato esistono, non c'è niente da fare.

Il fatto che vi sia una sfera che contempla l'interesse corporativo di gruppi e fazioni permette a Rousseau di fare della dialettica volontà generale/volontà particolare il grimaldello concettuale col quale operare lo scarto della teoria rispetto alla realtà. Infatti l'interesse dei partiti, delle consorterie o dei raggruppamenti è fatto giocare alternativamente come interesse di parzialità o come l'interesse generale *per i bisogni della Causa.* È lo scarto della teoria in rapporto al reale che determina, a detta di Althusser, una *fuga in avanti nell'ideologia* o una *regressione nella realtà economica.* In sostanza, un arretramento in direzione di realtà già esistenti, la predicazione morale e religiosa e la proprietà del piccolo produttore indipendente, risultato del disfacimento del modo di produzione feudale. È la costituzione

di una filosofia ideologica del politico che sembra rimandare alla predicazione morale o, in alternativa, alla fuga nell'isolamento della piccola produzione artigianale, al di fuori della sfera pubblica della politica[23].

UN'ENIGMATICA CHIAREZZA

Nel suo "*Troublante clarté*" Patrick Hochart[24] ha evidenziato acutamente l'enigmatica chiarezza con cui Louis Althusser, studioso attento e rigoroso nell'interpretazione dei testi, ha affrontato la lettura del *Contratto Sociale* di Rousseau. Proprio l'analisi del *Contratto Sociale* testimonierebbe come alcuni elementi della sua pratica di lettore non siano esenti da discutibili e controverse forzature. Patrick Hochart, infatti, sostiene che in Rousseau il carattere critico ed il carattere ideologico della sua opera sono così intrecciati e sovrapposti da rischiare di opporre l'autore del *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza fra gli uomini*, nel quale si presenta quasi una filosofia della storia materialista e aleatoria, a quello del *Contratto Sociale* che introdurrebbe il mito di una procedura giuridica che vince il conflitto e riunisce gli uomini. Come se Althusser avesse dimenticato il fatto che la filosofia del pensatore ginevrino può correre il rischio di una deriva teorica, dall'affermazione di una teoria materialista e dialettica della storia umana ad una teoria, presente nel *Contratto*, dell'idealismo morale.

Secondo Hochart, misurandosi con il *Contratto Sociale*, Althusser si sceglie un avversario di cui intende denunciare le mistificazioni, rapportandole al reale che esse eludono non senza farvi allusione. Althusser vorrebbe cioè provare a liberare tutte le potenzialità insite nel discorso del pensatore ginevrino non dimenticando di attenersi alle stesse condizioni inscritte nei dati del problema che si vorrebbero schivare. Da qui la soluzione paradossale in base alla quale l'alienazione totale sarebbe il rimedio e la soluzione all'alienazione totale stessa, o ancora il gioco di concetti in base al quale nella costituzione del contratto la comunità si costituirebbe come

[23] A. Illuminati, *Introduzione* in Althusser, *L'impensato di J.-J. Rousseau*, cit., p. 21: "Polarità tuttora suggestiva, ma inadeguata, almeno in quei termini, per la moltitudine postfordista, cui è venuta meno la divisione fra sfera pubblica e privata e si pone piuttosto il compito di sopprimere lo sfruttamento diretto delle sue facoltà linguistiche e relazionali, sorgente di ogni politicità e produttività. L'unificazione nella volontà comune trascendente e la soppressione forzata delle differenze non è più necessaria (tanto meno auspicabile) laddove il comune è già dato, immanente a ogni singolarità. Il pieno possibile che risponde, senza saturarlo, al vuoto althusseriano".

[24] Patrick Hochart, *Troublante clarté* in Louis Althusser, *Sur le contrat social*, Éditions Manucius, Houilles 2009.

parte contraente e nello stesso tempo come risultato. Dimenticando che una tale soluzione determinerebbe nei fatti la distorsione dello stesso concetto giuridico di contratto.

Abbiamo visto come Althusser definendo *décalage*, scarto, questa sorta di petizione di principio, inscrive la soluzione stessa del contratto in una delle sue condizioni. Althusser, secondo Hochart, trova in questo modo la risorsa costitutiva e inosservata che comanda il suo dispiegamento.

"Ayant ainsi fait ressortir, sous le terme de «décalage», cette sorte de pétition de principe qui inscrit «la solution même du contrat» [que l'aliénation totale puisse être la solution à l'état d'aliénation totale]… dans l'une de ses conditions [la communauté comme partie prenante au contrat censé la produire]», Althusser souligne non seulement que le *Contrat Social* comporte du «jeu», mais encore qu'il y trouve le ressort constitutif et inaperçu qui commande son déploiement"[25].

Secondo Althusser il gioco di parole non sarebbe altro che un atto di forza con il quale procedere alla costituzione della filosofia stessa di Rousseau, del suo oggetto teorico e della sua logica. Senza rintracciare la catena degli scarti, scrive Hochart, *che seguono come la loro ombra, cioè a dire che precedono come la loro verità, arbitraria, la trama delle proposizioni di Rousseau*, è possibile riconoscere che il suo ultimo tassello si scontra con il reale, ossia con l'esistenza delle società parziali. Infatti è proprio il reale delle fazioni, delle società portatrici di interessi parziali e corporativi, ad essere escluso dalla soluzione del contratto sociale. Se è vero che Rousseau resta ancorato ad un orizzonte che nell'immanenza non prevede alcun ricorso ad un terzo, è pur vero che sembra prodursi uno scivolamento tanto dell'interesse particolare che di quello generale nelle pieghe di una soluzione che di fatto occulta gli interessi effettivi e inconciliabili dei gruppi sociali o delle associazioni parziali, presentati allo stesso tempo nella forma dell'interesse generale. Rousseau non saprebbe scantonare dalla contraddizione per cui l'interesse particolare è contemporaneamente l'essenza dell'interesse generale e il suo ostacolo, il suo fondamento e il suo contrario.

[25] Ivi, p.12.

"Rousseau (…) ne saurait échapper à la contradiction qui fait de l'intérêt particulier à la fois «l'essence» de l'intérêt général et «son obstacle», son «fondement» et «son contraire»"[26].

Hochart sostiene che il pregio di questa lettura sintomale del *Contratto sociale* risiede nell'avere prodotto una sorta di rischiaramento sui problemi della teoria del testo, sulla coerenza e sulla logica che lo comandano indipendentemente da ogni linguaggio della soggettività. Il centro della riflessione si sposta così dal piano dell'interpretazione soggettiva dell'autore all'analisi delle condizioni teoriche di esistenza di un discorso. Tuttavia, questo sforzo di chiarezza non riesce senza che a sua volta Althusser non proceda a qualche surrettizio colpo di forza. Si pensi, per esempio, al rapporto tra l'alienazione universale dello stato di guerra e l'alienazione totale, considerato che in ogni caso non c'è alienazione totale che al centro dell'ordine politico e sotto il sigillo dell'eguaglianza. O si pensi ancora alla distorsione che il filosofo di Ginevra infligge al concetto giuridico del contratto, poiché in ogni teoria del contratto sociale il principe è sempre costituito dal contratto. E così via.

Althusser, è ovvio, non ignora le proprie forzature, è consapevole del lavoro estremo fatto sul testo di Rousseau. E pur tuttavia, secondo Hochart, il pericolo di questa lettura fondata sulla logica del *décalage* non è privo di insidie e ambiguità visto che è il prodotto di un enigmatico effetto che avviene nel luogo stesso del rischiaramento.

CONCLUSIONI

La lettura del lascito rousseauiano operata da Althusser può, a prima vista, apparire, riguardo alla correttezza dell'analisi filologica, come la testimonianza di un uso arbitrario del testo. Si è appena visto come Hochart abbia evidenziato il pericolo, inscritto nel dispositivo althusseriano del *décalage*, di una interpretazione enigmatica, non priva di audaci forzature. D'altra parte, è pur vero che l'opera di Jean-Jacques Rousseau si misura a partire dalle contraddizioni interne che la animano e va valutata nell'effetto che esse hanno prodotto sui suoi lettori. Secondo la lettura di Althusser,

[26] Ivi, p.13.

Rousseau nel *Contratto Sociale* giunge ad uno stato dell'enunciazione che appartiene sì al detto del testo, ma ad un detto che ancora non si evince nella scrittura, se non in giochi di parole, cortocircuiti linguistici dalla sottile ambiguità. Ecco allora che il significato della catena di scarti interni presenti nel *Contratto Sociale* è prodotto dal testo stesso, nella sua stessa più profonda immanenza. Ma non basta. Lo slittamento verso l'ideologia o il modo di produzione feudale è il risultato della dislocazione dell'oggetto *contratto* della filosofia rousseauiana al livello della formazione sociale. Il fatto è che per fare i conti con la filosofia di Rousseau bisogna uscirne fuori, osservarla da quel particolare punto di osservazione che è la realtà della storia.

E tuttavia, il filosofo di Ginevra, nonostante il limite dello scarto della teoria rispetto al reale, è pervenuto ad alcuni risultati incontrovertibili. Innanzitutto è oramai assodato che l'individuo isolato, frutto dell'edenica libertà naturale, lascia il posto a processi di soggettivazione che possono avere luogo soltanto al livello di quei rapporti che permettono la produzione e la riproduzione di una formazione sociale. Solo a questo livello la socializzazione può avere una forma orientata all'emancipazione o, viceversa, può presentare una costituzione indirizzata al dominio. Al di là dell'opposizione volontà generale/volontà particolare emerge, dunque, l'impellente bisogno della trasformazione sociale che coincide con il tentativo di una continua storicizzazione per superare i limiti materiali e i vincoli simbolici istituiti dal potere[27]. Si ricordi che l'ideologia, nella sua materialità pratica, è modalità con cui entra a pieno regime una formazione sociale, ossia modalità con cui si produce e riproduce la totalità della struttura storico-sociale.

Il contributo di Rousseau, secondo la lettura althusseriana, si può qui cogliere nella articolazione di una proposta filosofica in cui emerge, innanzitutto, la vocazione autenticamente repubblicana che si spinge al punto di evidenziare come la volontà di tutti, ossia del popolo, debba riuscire ad arrivare fino alla direzione autentica della vita della comunità. A tale aspirazione si connettono, da un lato, le condizioni di possibilità che permettono, alla società degli oppressi, di superare autonomamente *maniere di essere* proprie dei modelli di potere e degli stili di vita della classe dominante. Esprimere un tale orientamento significa avere la consapevolezza

[27] A. Pardi, *Critica della soggettività costituente, transindividuale e materialismo aleatorio nella categoria di "processo senza soggetto"di L. Althusser*, in Maria Turchetto (a cura di), *Giornate di studio sul pensiero di Louis Althusser, Venezia 2004*, Mimesis, Milano 2006, pp. 55-74.

che il cambiamento avviene al livello della struttura e non al livello del singolo individuo. Il che rimanda alle considerazioni althusseriane sulla estrema complessità della struttura di una formazione sociale con le relative connessioni interne che, a livelli differenti, insistono in essa. Dall'altro lato, nella dialettica volontà generale/volontà particolare emerge la necessità di evitare l'isolamento. La pratica teorica e politica deve mettere a valore l'indipendenza di classe e, insieme, la capacità di costruire relazioni e alleanze tra la molteplicità delle singolarità. Questo laboratorio dell'incontro e della connessione sociale è l'esatto contrario dell'attitudine piccolo-borghese all'individualismo e alla competizione che determinano soltanto isolamento.

Infine, il tema della distanza tra chi dispone dei diritti di cittadinanza e chi ne è privo, della contraddizione tra liberi e oppressi, del conflitto tra gruppi dominanti e dominati. Oggi che questa distanza è diventata sempre di più disparità e distacco siderale torna utile riflettere con Rousseau e Althusser sulla critica del potere e sulla cogenza delle nozioni di uguaglianza e libertà. Le possibilità che gli oppressi possano aprire nuove strade di emancipazione si determinano, all'interno della formazione sociale, nella capacità, tutta inscritta nella contingenza, di mutare di segno l'ordine stabilito dal potere. E questo perché, in questo momento storico, il lavoro teorico di Althusser sulla teoria politica di Rousseau permette di pensare filosoficamente e teoricamente la crisi e la sconfitta come fattori componenti del divenire storico. E permette anche di pensare la presenza di posizioni teoriche fondate su concetti aperti, non dogmatici, che riflettano la produzione di pratiche di emancipazione e di liberazione. La crisi, dunque, come orizzonte che permette l'elaborazione di nuovi obiettivi condivisi e la progettazione di nuove strategie per pensare l'essere in comune. E, allora, cambiare maniera d'essere vorrà dire rousseauianamente provare ad invertire la rotta e, all'interno di rapporti sociali storicamente determinati, trasformare la deriva della crisi e del dominio in una nuova trasformazione politica e sociale istitutiva di pratiche di democrazia e di socializzazione ugualitaria. L'infinita e casuale produttività degli incontri ha determinato, usciti dalla foresta, la possibilità, remota ma al tempo stesso effettuale, che dalla condizione di generale belligeranza si transiti ad una condizione istitutiva di nuovi legami sociali all'insegna della democrazia e, insieme, della libertà. Considerata la natura ipotetica e congetturale del contratto, se è già accaduto non è detto che non possa accadere di nuovo. Se non è già accaduto, dato

l'aleatorio ma sempre possibile intervento nella congiuntura, non è detto che in futuro non possa sempre accadere.