

DI COSA È CAPACE LA FILOSOFIA MATERIALISTA? IL CONTRIBUTO FILOSOFICO ALLA FONDAZIONE DI UNA NUOVA SCIENZA SECONDO ALTHUSSER

RICCARDO FANCIULLACCI

I. Teoria e pratica della filosofia materialista

1. Anche attraverso le sue risonanze spinoziane, su cui torneremo, il titolo del presente scritto indica la problematica generale entro la quale si collocano le due questioni più circoscritte a cui di fatto ci dedicheremo. Nonostante la loro specificità, non sono affatto questioni di dettaglio, ma costituiscano due luoghi decisivi di messa alla prova della consistenza interna della concezione althusseriana della filosofia materialistica. Il sottotitolo formula la seconda di tali questioni, quella in cui ci si chiede se la filosofia non abbia e non possa avere un ruolo teorico positivo nelle situazioni in cui viene fondata una qualche nuova scienza. Si noti: un ruolo *positivo*, dunque non solo quel ruolo di agente dello sfruttamento ideologico che, secondo Althusser, svolge la filosofia idealistica; ma insieme anche un ruolo *teorico*, per cui alla partica materialista della filosofia non spetterebbero solo degli interventi critici in cui sono introdotte categorie atte unicamente a far emergere e dunque a disattivare degli sfruttamenti idealistici. Quanto alla prima questione, chiede se la riflessione sulle scienze e la scientificità possa davvero essere affidata per intero alle scienze stesse ed eventualmente a una storia materialista delle scienze o a una sociologia materialista delle scienze o se invece in quella riflessione vi sia perlomeno un tratto irriducibilmente filosofico. Si noti: ci si chiede se un *tratto* sia irriducibilmente filosofico, non se l'intera riflessione sulle scienze e la scientificità spetti alla filosofia, secondo la concezione caratterizzante l'epistemologia razionalistico-idealistica.

In entrambe le questioni ci si interroga sulla dimensione teorica della filosofia materialista o, per meglio dire, della pratica materialista della filosofia. Più esattamente, intendo portare l'attenzione su due portati teorici che non possono essere misconosciuti, probabilmente in assoluto, ma certamente date le istanze di fondo entro cui Althusser ha per tutta la vita cercato di stabilire che cosa significhi *essere marxisti in filosofia*¹. Il misconoscimento cui mi oppongo, comunque, non ha caratterizzato solo questa o quella ricostruzione del pensiero althusseriano, più o meno condizionata dall'antiteoricismo

1 Si ricordi il titolo, *Est-il simple d'être marxiste en philosophie?*, della pubblicazione in forma di articolo del testo presentato da Althusser per la *soutenance* all'Università di Amiens nel 1975: cfr. L. Althusser, *Soutenance d'Amiens*, in Id., *Solitude de Machiavel et autres textes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 201-236. Ma quasi lo stesso titolo, Althusser lo dà a un lungo manoscritto redatto nel 1976 e pubblicato solo postumo: L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, Paris, PUF, 2015.

di sapore postmodernista dominante sulla scena filosofica degli ultimi decenni del XX secolo. Althusser stesso, dopo la sua celebre autocritica cominciata già all'indomani dell'uscita dei due capolavori del 1965, *Pour Marx* e *Lire le Capital*, ha offerto una rappresentazione della pratica filosofica materialistica in cui sembra che, negli *interventi* in cui questa si esprime, l'elaborazione teorica non abbia altro valore che quello negativo volto a liberare la scienza dalle incrostazioni pseudo-teoriche prodotte dalla filosofia idealistica². Ebbene, dirò fin d'ora che quella rappresentazione, da un lato, è più complessa di quanto non sembri, cioè di questa sua parafrasi superficiale, dall'altro, merita comunque di essere complicata e arricchita perché non sta all'altezza né di ciò che implica il ruolo che Althusser assegna alla filosofia materialistica, né della sua stessa pratica filosofica materialista³. Insomma, dopo l'autocritica Althusser ha elaborato un'epistemologia della pratica materialista della filosofia di cui dobbiamo criticare alcune delle tesi riguardanti la portata teorica di tale pratica, portata che lì è rappresentata come quasi nulla. Quelle tesi vanno criticate non solo perché non rendono conto del lavoro di pensiero dello stesso Althusser, lavoro che ha sempre inteso esemplificare una pratica materialista della filosofia, ma anche perché sono incoerenti con alcune delle tesi fondamentali dell'epistemologia althusseriana delle scienze e anche con altre tesi importanti della sua concezione della filosofia. Naturalmente, questa critica non ammonta alla riproposizione di quelle specifiche tesi per cui Althusser si è autoaccusato di teoricismo: non si tratta cioè di tornare alla concezione della filosofia materialista, che si ritrova nei libri del '65⁴.

2. Ho sostenuto che le due questioni di cui ci occuperemo individuano due luoghi in cui mettere alla prova l'antiteoricismo della seconda concezione althusseriana della filosofia materialista. Si potrebbe dunque credere che il quadro generale abbia queste fattezze: c'è un oggetto, cioè la pratica materialista della filosofia, c'è una teoria che tenta di definire questo oggetto, cioè la concezione elaborata da Althusser dopo l'autocritica, infine ci siamo noi che valutiamo l'adeguatezza della teoria rispetto all'oggetto facendo particolare attenzione a una certa dimensione dell'oggetto (cioè alla portata teorica della pratica filosofica) per vedere se Althusser ha saputo riconoscerla o se invece l'ha misconosciuta. In realtà, le cose sono più complicate. Per mostrarlo, richiamerò alcune delle tesi direttive del discorso althusseriano sulla filosofia⁵, limitandomi ad articolarne e

2 Sebbene Althusser non abbia mai smesso di riprendere e sviluppare la concezione antiteoricista della filosofia, l'esposizione fondamentale resta: L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*, Maspero, Paris, 1969; cfr. inoltre Id., *Éléments d'autocritique* in: Id., *Solitude de Machiavel et autres textes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 159-197.

3 Questo lavoro di ricostruzione e discussione della teoria althusseriana della filosofia, l'ho sviluppato nella prima parte di un volume che sto per pubblicare presso Mimesis. Il presente saggio contribuisce a tale lavoro approfondendo le due questioni specifiche poc'anzi evocate.

4 Si ricordi che nel capitolo di *Pour Marx, Sur la dialectique matérialiste*, Althusser riteneva che alla filosofia marxista spettasse la costruzione di un ampio sistema teorico che doveva includere una teoria del divenire in generale, poi una teoria della pratica sociale più in particolare e, infine, una teoria della pratica teorica ancor più in particolare, dunque, potremmo dire: un'ontologia generale, un'ontologia della realtà sociale e un'epistemologia generale; cfr. L. Althusser, *Per Marx*, tr. it. di F. Madonia, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 147. Nella prefazione allo stesso libro, invece, insiste solo sul compito epistemologico (cfr. p. 21).

5 Per questa ricostruzione sintetica mi baso soprattutto su *Lénine et la philosophie* cit., ma anche su *Être marxiste en philosophie* cit., nonché sugli altri testi richiamati nelle prossime note.

svilupparne le implicazioni fino a render ragione del modo in cui nel titolo ho formulato la problematica entro cui colloco la discussione delle due già menzionate questioni.

Per Althusser, la filosofia non è un'attitudine naturale dell'umano, ma una pratica sociale abbastanza definita che svolge un ruolo nel complesso della formazione sociale e che ha una storia. In particolare, fra i tratti che resterebbero piuttosto costanti lungo la storia di questa pratica e che consentono di re-identificarla di epoca in epoca, Althusser insiste in particolare su questi tre: (a) la peculiarità delle nozioni che in essa sono elaborate e distillate: la filosofia elabora *categorie*; (b) il rapporto con le scienze volta a volta date: la filosofia lavora di fatto a ridosso delle scienze; (c) il rapporto con il conflitto politico-sociale che attraversa la società: la pratica filosofica partecipa, secondo la propria specificità, alla (e in essa si riverbera la) lotta di classe che attraversa la formazione sociale. Il riverberarsi della lotta di classe nella pratica filosofica si traduce nel fatto che in tale pratica è possibile riconoscere il conflitto tra due tendenze che Althusser, con Engels e Lenin, chiama: la tendenza idealista e quella materialista⁶. Non solo, la prima tendenza, da sempre dominante, ha impresso il suo marchio sulla forma stessa della pratica filosofica: al di qua delle tesi sostenute dai vari filosofi, cioè, la pratica filosofica ha perlopiù una movenza di tipo idealistico. Una delle caratteristiche di questa movenza è il misconoscimento della dipendenza dalle scienze volta a volta date: la filosofia tende a presentarsi come un sapere che non dipende dalle forme della razionalità scientifica, ma che anzi è chiamato a fondarle o comunque a valutarne la fondatezza. Questo è un tratto idealistico che, caratterizzando la forma della pratica filosofica storicamente dominante, si ritrova anche presso filosofi in cui la tendenza materialista è, sotto altri rispetti, piuttosto forte, ad esempio Thomas Hobbes. Ora, questo assetto della pratica filosofica è sconvolto dalla fondazione marxiana della scienza della storia.

Il fatto è che con questa nuova scienza, la lotta di classe viene esplicitamente riconosciuta all'opera nella storia, inoltre viene esplicitamente introdotto il concetto di pratica sociale e sia la scienza, sia la filosofia possono essere riconosciute come due di queste pratiche. Quel che accade, insomma, è che si riuniscono le condizioni per sottrarsi alla rappresentazione idealistica della filosofia. Più esattamente, *da un lato*, si apre la possibilità di fondare quella branca della scienza storico-sociale che prenderà a tema la pratica filosofica, *dall'altro*, si apre la possibilità di inventare e dare consistenza a un'altra pratica della filosofia, una pratica non più idealistica, una pratica in cui possa consolidarsi la tendenza idealistica fino ad allora minoritaria e subordinata, non solo in assoluto, ma anche presso la gran parte dei filosofi cosiddetti materialisti.

Quanto al primo lato, Althusser non smette di insistervi, giustamente: rispetto all'autocomprensione dominante della filosofia, infatti, si tratta di uno sconvolgimento⁷. Vuol dire che c'è una verità riguardo alla filosofia a cui la filosofia non può accedere compiendo un ulteriore giro della sua peculiare autoriflessione dialettico-speculativa. C'è una divisione, un inconscio della filosofia che appare solo ad un altro sguardo, lo sguardo del materialismo storico (e, nella fattispecie, di quella sua branca che si occuperà di quella pratica sociale che è la filosofia). E, naturalmente, è dall'interno di questo altro sguardo che vengono elaborate le tesi che ho poc'anzi richiamato, da quella per cui la pratica filosofica elabora categorie a quella che distingue la tendenza materialista e quella idealista

6 Questo tema è ampiamente sviluppato, in ottica althusseriana, da P. Raymond, *Le passage au matérialisme*, Paris, Maspero, 1973.

7 Cfr. L. Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 151-155.

ecc. Quest'altro sguardo, cioè la scienza materialistica che prende a oggetto la filosofia, tuttavia, si trova in una forma di imbarazzo rispetto alla pratica materialista della filosofia: non ne può dir molto. E non ne può dir molto, non certo perché la pratica materialista della filosofia sarebbe capace di quell'autoconoscenza assoluta di cui difetterebbe la filosofia idealista, infatti, la pratica materialistica della filosofia è semmai proprio caratterizzata dal non rimuovere o misconoscere la sua dimensione di opacità e dunque dall'accettare che solo tramite il materialismo storico possa conoscere delle verità che la riguardano. La ragione per cui il materialismo storico, almeno per ora, non può dir molto a proposito della pratica materialistica della filosofia è, molto semplicemente, che essa quasi non esiste ancora. E qui arriviamo al secondo lato evocato poco fa: la pratica materialistica della filosofia ha da essere *inventata*.

3. Per Althusser, la fondazione di ogni nuova scienza produce un contraccolpo sulla pratica filosofica: questa ha infatti da trasformarsi e reinventarsi per stare all'altezza della nuova forma di razionalità, delle nuove problematiche, delle nuove strategie di argomentazione e di analisi ecc. Più precisamente, questo mettersi all'altezza consiste nel produrre una mediazione tra la nuova forma di razionalità e lo stato del conflitto sociale o lotta di classe. Ora, la declinazione idealistica di tale mediazione, che è sempre stata la declinazione dominante, è caratterizzata dal fatto di favorire uno sfruttamento ideologico sia della nuova scienza (i cui risultati sono reinterpretati alla luce di questioni loro estranee, ad esempio quelle relative al loro senso per la vita) sia della nuova forma di razionalità (che viene messa in scena all'interno di nuove pseudoscienze: ad esempio, la quantificazione matematica viene messa in scena nella pseudoscienza psicologica). Alla declinazione idealista della mediazione filosofica tra la nuova scienza e la società (con il conflitto che l'attraversa) si oppone la declinazione materialista che non mira a produrre uno sfruttamento ideologico favorevole alla classe subordinata, bensì a ostacolare lo sfruttamento ideologico della scienza. Questa è quantomeno l'idea di Althusser: la pratica materialista della filosofia elabora categorie che intendono disattivare gli sfruttamenti ideologici della scienza e delle forme scientifiche di razionalità, in particolare della scienza della storia. È innanzitutto in questo modo che contribuisce alla causa della classe sfruttata, nel conflitto sociale.

Ora, quello che ho appena esplicitato, potremmo dire che è il tratto definitorio minimo della pratica materialista della filosofia. Althusser non lo introduce sulla base di una sorta di deduzione logica, tuttavia neppure sulla base di un'ampia base esperienziale. A questo proposito, conviene sbarazzarsi di un equivoco. Per Althusser, nessuna scienza, dunque neppure la scienza materialistica della storia, ricava immediatamente dall'esperienza i suoi concetti teorici: né un'astrazione empiricamente intesa, né un'induzione semplice sono alla base dell'introduzione critica dei concetti scientifici. D'altra parte, non è neppure che tali concetti siano definiti attraverso una sorta di costruzione assiomatica attenta solo alla sua consistenza interna, dunque senza nessun riguardo per le realtà concrete che attraverso tali concetti verranno scientificamente conosciute. In positivo, si potrebbe forse parlare, con Peirce, di una abduzione del concetto, ma ciò che ora importa è che in tale processo un qualche confronto con l'esperienza empirica deve trovare spazio. Ebbene, nel caso della introduzione critica del concetto scientifico di *pratica materialista della filosofia*, esiste questa specifica difficoltà: la serie empirica di esempi su cui dovrebbe operare l'abduzione è estremamente ridotta. Stando alla selezione più severa che Althusser talvolta evoca, questa serie include solo *Il Capitale*, dove tra l'altro la filosofia mate-

rialista si troverebbe solo *allo stato pratico* e intrecciata alla scienza della storia; in altre selezioni più generose, se ne troverebbero tracce anche in Engels, in Lenin, in Gramsci, in Mao e in alcuni altri. In ogni caso, sarebbero esempi per leggere i quali bisogna già applicare *potentemente* il concetto che essi dovrebbero aiutare a distillare⁸.

È per questa ragione che, rispetto alla pratica materialistica della filosofia, per conoscerne la natura, non c'è solo da elaborare la scienza che la riguardi, ma bisogna anche *scopriarla facendo*. Così, quello che ho chiamato il tratto definitorio minimo, più che il criterio per la selezione dei casi attraverso cui sviluppare ulteriormente l'analisi, diventa una sorta di regola costitutiva di un'attività che, proprio in virtù di tale regola, non è un'invenzione arbitraria, ma che tuttavia ha una forte dimensione di sperimentazione. Detto altrimenti, l'invenzione della pratica materialistica della filosofia è una risposta alla domanda in cui ci si chiede come avere a che fare con una nuova scienza e in particolare con la scienza della storia, essendosi dati come regola di evitare lo sfruttamento ideologico.

A questo punto, saranno divenute chiare le assonanze con la filosofia di Spinoza, in particolare con lo Spinoza di Deleuze. La potenza di un corpo o di una mente, ma in generale di un'essenza singolare, consiste nella sua capacità di affezione, cioè di ricevere determinazioni da parte di altri corpi o di produrne attivamente, ma la potenza del nostro corpo, cioè di noi stessi, si può conoscere solo a posteriori e praticamente, cioè divenendo attivi⁹. Ebbene, possiamo dire che Althusser non ha mai smesso di interrogarsi sulla potenza di quella pratica singolare che è la filosofia materialista, sugli effetti di cui può essere capace, sia sul piano delle scienze, sia sul piano della politica, ma anche su ciò che le spetta, nel senso dei compiti che non può disertare e delle ambizioni su cui non deve cedere. Più precisamente ancora, poiché quella pratica singolare è definita dall'essere un incontro tra una mente (non semplicemente individuale) e una pratica scientifica, allora la domanda guida diventa piuttosto la seguente: che cosa può o di che cosa è capace quella mente collettiva (cioè quel gruppo di menti in relazione che tentano di realizzare una pratica materialista della filosofia) quando ha a che fare con quella pratica scientifica in un modo che intende essere più degno di uno sfruttamento? Ebbene, la risposta viene dall'attività stessa, che sperimenta di volta in volta che cosa concretamente significhi la sua fedeltà alla verità della scienza, da un lato, e alla posizione di classe proletaria, *cioè alla lotta allo sfruttamento*, dall'altra.

4. Che cos'è la filosofia? Questa domanda è antica quanto la filosofia, secondo Althusser, tuttavia, dopo Marx, cioè dopo la fondazione della scienza della storia, perde di ovvietà l'idea che la risposta non possa che essere tentata dalla filosofia stessa, anzi, comincia a farsi chiaro che solo quella scienza (o una sua branca) abbia le competenze per rispondere. La risposta, che sarà una teoria scientifica e dunque non filosofica della filosofia, dipenderà da tante cose: innanzitutto dai concetti fondamentali elaborati in seno al materialismo storico per studiare una formazione sociale e la sua dinamica, tra cui i concetti di pratica sociale, di lotta di classe, di ideologia, di pratica scientifica ecc.; ma, in secondo luogo, anche da una certa disamina delle condotte intellettuali, dei

8 Tale concetto, infatti, non serve qui solo a selezionare dei filosofi materialisti o delle opere filosofiche materialiste, bensì, molto spesso delle pagine o delle analisi autenticamente materialiste in opere che possono ancora cedere sotto molti rispetti a forme di idealismo o di umanismo ecc.

9 Cfr. in particolare, G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. it. di S. Ansaldo, Maccratta, Quodlibet, 1999, pp. 169-176.

posizionamenti e degli atti linguistici realizzati dai filosofi nelle società in cui hanno operato. Questi non sono gli unici materiali, ma sono senz'altro alcuni dei materiali lavorati nella produzione della conoscenza scientifica della filosofia. Ora, il punto su cui sto insistendo è che c'è una asimmetria tra lo studio della pratica filosofica precedente la fondazione del materialismo storico, che è una pratica idealistica anche là dove è forte la tendenza materialista, e lo studio della pratica filosofica successiva a quella fondazione. Quella fondazione, infatti, oltre che rendere possibile lo studio scientifico della filosofia, compresa la filosofia precedente, innesca anche una trasformazione della filosofia: una parte di questa continua ad assomigliare alla pratica precedente, ma comincia anche a consolidarsi un'altra pratica. Proprio perché quest'altra pratica è in via di consolidamento, allora il sapere ad essa relativa non può essere solo quello della scienza materialistica della filosofia, cioè non può essere solo quel sapere che ad un certo punto si è anche chiesto *che cosa facciano e abbiano fatto* i vari filosofi di fronte alla fondazione di una nuova scienza, ad esempio Platone di fronte alla geometria, Cartesio e Kant di fronte alla fisica, Husserl di fronte alla assiomatizzazione della logica ecc.¹⁰ Occorre anche un altro sapere capace di chiedersi *che cosa dovrebbero o non dovrebbero fare* di fronte a una nuova scienza, dei filosofi che non volessero trattarne idealisticamente. Ebbene, questo sapere non è un sapere esterno alla filosofia materialista che tenta di disciplinarla dall'alto, ma è la stessa autoriflessione della pratica filosofica materialista che accompagna la sua attività di sperimentazione. Insomma, il filosofo materialista ha voce in capitolo nella determinazione teorica della pratica materialistica della filosofia non perché questa sarebbe la pratica finalmente trasparente a se stessa, bensì perché tale determinazione teorica fa parte della sua invenzione pratica¹¹.

Ora tra le cose che per Althusser un filosofo materialista non dovrebbe fare di fronte a una scienza o al complesso delle scienze spicca la pretesa di elaborare autonomamente delle conoscenze teoriche. La filosofia materialistica non produce conoscenze, né teorie positive, ma solo categorie e tesi che servono a realizzare circoscritti interventi contro lo sfruttamento ideologico delle scienze reso possibile dalle categorie idealistiche. Ebbene, la validità di questa affermazione va limitata per fare spazio al riconoscimento dei due apporti teorici positivi della filosofia di cui andremo a occuparci ora.

II. *L'insopprimibile momento filosofico nella teoria delle scienze*

5. Al tempo di *Pour Marx*, la riflessione sulla scienza e la scientificità, cioè l'epistemologia, era il primo compito assegnato alla filosofia materialista. In seguito, Althusser la attribuirà a una branca della scienza della realtà storico-sociale, la branca che si occupa della storia di quelle pratiche sociali che sono le scienze¹². La questione di cui ci occuperemo ora chiede se non vi sia almeno un tratto della riflessione epistemologica di cui si debba riconoscere che è irriducibilmente filosofico. Evidentemente, se la risposta

10 Cfr. L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, tr. it. di M.T. Ricci, Roma, Editori Riuniti, 1997, p. 19.

11 Si noti che all'inizio del capitolo dedicato a *La pratica scientifica e il materialismo*, del volume: *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Paris, PUF, 2014, Althusser dichiara di accingersi ad esporre una concezione della pratica scientifica «che tenta di essere materialista» (p. 201): siamo dunque di fronte a un'invenzione pratica (vincolata) e non di fronte a una attestazione teorica di una pratica già ben definita.

12 Cfr. L. Althusser, *Éléments d'autocritique* cit., pp. 176-177 n.

dovesse essere che non tutte le prestazioni dell'epistemologia filosofica che non sono costruzioni ideologiche della filosofia idealista possono essere trasferite a quella branca del materialismo storico che è la storia delle scienze (o a qualunque altra branca), allora avremmo trovato un primo possibile apporto teorico positivo di una filosofia materialista.

Per articolare tale questione, si segua la seguente sequenza ordinata di capoversi. In particolare si cominci prestando attenzione al campo delle scienze. In tale campo troviamo ad esempio la matematica, le scienze della natura, tra cui la biologia, e le scienze sociali rifondate sul materialismo storico, tra cui ad esempio una sociologia materialista della filosofia, ma anche una sociologia materialista della biologia. In ciascuna di queste discipline vengono enunciati discorsi cui è attribuita una certa validità, in ciascuna, cioè, si pretende di produrre delle conoscenze scientifiche.

In seguito, torneremo sulla presunta possibilità, esplorata nella costellazione nietzschiano-postmodernista, di considerare questo intero complesso di pretese e dunque l'idea stessa di pretesa di conoscenza o di validità come un mero artificio retorico o una maschera che nasconde un gioco in cui le ragioni non hanno alcun ruolo giacché si tratta solo di un'economia della potenza, ma per il momento prendiamo sul serio quelle pretese.

Prendere sul serio una pretesa di conoscenza comporta ritenere legittimo chiedere perché si dovrebbe accettare questa pretesa conoscenza come una effettiva conoscenza, perché si dovrebbe accordarle la validità che pretende di avere. Ora, se questa domanda è rivolta a una pretesa di conoscenza avanzata da una di quelle discipline, allora la risposta, che sarà fornita da questa stessa disciplina, consisterà ovviamente nel rimandare agli argomenti, alle indagini e alle prove sulla base di cui tale disciplina è giunta ad avanzare quella specifica pretesa. All'interno della nota terminologia althusseriana (su cui comunque torneremo nella prossima sezione), questo punto lo possiamo formulare così: di fronte a un costrutto che si presenta come una Generalità III (cioè una valida conoscenza scientifica), se ci si chiede che cosa lo convalidi, la risposta consisterà nel mostrare come sia l'esito di un lavoro in cui delle Generalità II (il metodo, i concetti teorici) sono appropriatamente impiegate su delle Generalità I (i dati di partenza, le rappresentazioni non scientifiche ecc.)¹³. Si noti che alla messa in dubbio di una pretesa di conoscenza avanzata ad esempio dalla biologia risponde la biologia, non la sociologia materialistica della biologia: quest'ultima potrà descrivere la sequenza di fatti (di condotte, di atti linguistici ecc.) in cui si istanzia il rispondere da parte della biologia a quel dubbio, ma senza preoccuparsi della validità o non validità di questa risposta. (Ovviamente, la sociologia della biologia si preoccuperà della validità della sua propria risposta alla messa in dubbio di una sua propria pretesa di conoscenza sociologica).

Dal dubbio appena considerato, che ha un ruolo nella pratica scientifica e che questa sa trattare con il suo proprio metodo (cioè con le Generalità II proprie di ciascuna disciplina), bisogna distinguerne un secondo che si presenta come una radicalizzazione del primo e chiede perché quel metodo (o l'insieme delle Generalità II) dovrebbe essere capace di giustificare una pretesa di validità. Questo secondo dubbio, più radicale, si interroga insomma sulla validità dei criteri e delle procedure scientifiche di convalida. Lo si può formulare anche come una domanda che chiede come si possa distinguere una disciplina scientifica (che pone come conoscenze dei costrutti che meritano di essere trattati come conoscenze) da una che soltanto si spacci per tale (e che dunque pone

13 Cfr. L. Althusser, *Per Marx* cit., pp. 161-170.

come conoscenze dei costrutti ideologici). Questo dubbio radicale non è privo di senso e dunque, almeno in generale, non è illegittimo. Poiché sia la sua formulazione sia il suo trattamento non possono spettare alle scienze, merita di essere detto *filosofico*.

Nella misura in cui nessuna scienza è nelle condizioni di trattare un dubbio che mette in questione i metodi attraverso cui essa tratta i dubbi relativi alle sue pretese di conoscenza, cioè i dubbi relativi alla validità delle sue ipotesi, allora possiamo dire che, di fronte al sollevarsi di quel dubbio filosofico, la scienza, almeno in prima battuta, non può che tacere. Questo silenzio si realizza di solito nel continuare il suo lavoro sul suo proprio oggetto: ben lungi dall'essere paralizzata dalla domanda filosofica sul suo metodo, qualunque scienza continua ad usarlo, senza partecipare al gioco filosofico. Ma una volta che quella domanda è stata sollevata e dunque questo gioco è stato aperto, allora quello stesso proseguire da parte della scienza assume un significato filosofico. Potrebbe ad esempio essere espressione di dogmatismo, oppure potrebbe essere surdeterminato da un'inquietudine per cui la scienza si rivolgerebbe alla filosofia per ottenere da essa la fondazione che non sa fornire da sola. Nell'ottica di Althusser, tale inquietudine è solo una proiezione filosofica: è la filosofia di tendenza idealista che rappresenta le scienze come inquietate dal dubbio filosofico e dunque bisognose della fondazione che possono ricevere solo da quel sapere più alto o più profondo che sarebbe la filosofia. Come vedremo, l'epistemologia filosofica materialista offre una legittimazione al fatto che le scienze continuino il loro lavoro senza lasciarsi inquietare dal dubbio filosofico. Per cogliere la differenza tra questa legittimazione filosofica materialista e la fondazione filosofica delle scienze che pretende di essere prodotta dalla filosofia idealistica, dobbiamo continuare la nostra sequenza.

Il dubbio filosofico legittimo introdotto poc'anzi non va però confuso con la sua *trattazione idealistico-razionalista*. Tale trattazione lo sovrainterpreta nel modo seguente: chiedersi se i vari criteri e metodi delle scienze siano validi e, in caso, dove risieda il fondamento di tale validità significherebbe chiedersi se la filosofia sia o no capace di accedere all'idea stessa di Ragione o di Conoscenza e così fornire la metagiustificazione a quei criteri e metodi di giustificazione. All'interno dell'interpretazione idealista, il dubbio sulla validità dei metodi scientifici e dei concetti teorici fondamentali delle varie scienze diventa un dubbio cui la filosofia può rispondere solo fornendo una garanzia ultima (ad esempio attraverso un'argomentazione trascendentale) a quei metodi e a quei concetti.

La tendenza idealistica si appropria del dubbio filosofico relativo alla validità dei metodi scientifici e lo trasforma in un dubbio che potrebbe trovare pace solo se la filosofia fosse capace di fornire un'autonoma fondazione all'idea stessa di Sapere o ai principi che dovrebbero articolarla. Di fronte a questo dubbio idealista possiamo poi distinguere la *risposta scettica*, che sostiene che la filosofia non sia capace di accedere al fondamento che sarebbe necessario, e le varie *risposte idealistiche*, accomunate dalla pretesa di cogliere tale fondamento e distinte per il diverso modo di determinarlo (la fondazione cartesiana non è quella platonica, quella di Leibniz non è quella dell'empirismo ecc.).

La pratica materialista della filosofia, quale la intende Althusser, si distingue sia dalla risposta scettica, sia dalle risposte idealiste perché mette in questione il trattamento idealista del dubbio filosofico sulla validità dei metodi scientifici. È a quell'altezza che opera la sua biforcazione. Ma in realtà non si tratta di una biforcazione, cioè dell'apertura di una nuova possibilità, si tratta della distruzione dei presupposti che caratterizzano il trat-

tamento idealista di quel dubbio filosofico: alla fine, appare che la via idealistica è solo un costrutto ideologico che serve a sottoporre le scienze a sfruttamento rappresentandole come subordinate alla fondazione e unificazione filosofica¹⁴.

6. La trattazione epistemologica materialista del dubbio filosofico sulla validità dei metodi delle varie scienze consiste nel mostrare che non esiste, e che la sua stessa idea non è legittima, un tribunale della Ragione che sarebbe amministrato dalla filosofia e di fronte a cui qualunque pretesa di validità dovrebbe dare prova di sé ottenendo, in caso positivo, la famosa 'convalida ultima'. Detto altrimenti, non c'è una questione generale della validità che possa essere affrontata dalla filosofia in autonomia. Tale questione generale si dissolve nella molteplicità delle questioni di validità affrontate nelle varie pratiche scientifiche: è nella storia di una pratica scientifica che anche il metodo (e le Generalità II) che ora essa impiega è venuto convalidandosi e che può eventualmente essere localmente criticato e ulteriormente migliorato¹⁵. Questo significa che ciascuna scienza, ad esempio la biologia, non ha solo tutta la competenza necessaria e sufficiente per rispondere alla messa in dubbio delle sue concrete pretese di conoscenza (delle sue Generalità III), ma anche la competenza necessaria per difendersi di fronte alla messa in questione del suo metodo (e delle sue Generalità II): esibire il modo in cui questo metodo si è costituito e consolidato *significa giustificarlo*. Ma, naturalmente, non è una giustificazione definitiva: situandosi, non in quel presunto spazio esterno che sarebbe il tribunale filosofico della Ragione, bensì all'interno di tale disciplina o almeno all'interno del campo scientifico, è certo possibile criticare quel metodo e così, eventualmente, smascherare il carattere pseudoscientifico e ideologico di una disciplina che si presentava come scientifica (è ad esempio questo che fa Marx con l'economia politica classica)¹⁶.

Il luogo più noto in cui Althusser affronta questo problema è il suo primo contributo a *Lire le Capital*, mentre una trattazione più sviluppata e, tutto sommato, più chiara, si trova nel manoscritto del 1976 pubblicato postumo con il titolo: *Être marxiste en philosophie*. Bisogna ammettere che Althusser non sviluppa nel dettaglio questa distruzione dei presupposti idealistici in epistemologia. Anzi, la sua esposizione, persino quella più

14 Oltre ai testi che citerò nelle prossime note, si veda anche il volume di D. Lecourt (allievo di Althusser all'ENS), *Pour une critique de l'épistémologie* (Bachelard, Canguilhem, Foucault), Paris, Maspero, Paris, 1972, in particolare l'*Introduction*.

15 Cfr. L. Althusser, *Dal Capitale alla filosofia di Marx* in L. Althusser et al., *Leggere il Capitale*, tr. it. di M. Turchetto et al., Milano, Mimesis, 2006, pp. 17-65, in particolare pp. 49-58; L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, Paris, PUF, 2015, pp. 129-146, 165-176.

16 Riespongo questo punto, data la sua importanza. Le norme sulla base di cui una pratica scientifica convalida le sue teorie, norme che fanno parte delle sue Generalità II e che articolano che cosa sia conoscenza (o ragione), sono il frutto della storia di quella pratica e, in generale, della storia del campo delle pratiche scientifiche. Possiamo anche dire: quelle norme sono, all'interno della pratica scientifica, oggetto di una continua ridefinizione (precisazione, correzione, trasformazione ecc.). Tale pratica è dunque una pratica ordinata e che si ordina da sé. Se ciascuna ridefinizione dei criteri della conoscenza non è il frutto di un arbitrio, allora dipende in qualche modo dalla storia che l'ha preceduta, ma non come un fatto può dipendere dai fatti precedenti secondo le leggi di natura: quella storia è fatta di prese di posizione e di pretese normative e la ridefinizione attuale nasce da una contesa razionale (certo secondo le forme di razionalità volta a volta date) con questa sequenza di impegni e di definizioni e ridefinizioni precedenti. Semplificando un poco, potremmo dire che la ridefinizione attuale nasce da una critica della precedente, una critica che inevitabilmente assume alcune istanze che valevano già nell'articolazione precedente e le gioca contro lo sviluppo che veniva loro dato in quell'articolazione. Su questo punto tornerò nel § 16.

svilupata del '76, presta il fianco a una lettura positivista: alle domande di fondazione e garanzia tipiche dell'epistemologia moderna, prima Spinoza e poi Marx avrebbero risposto semplicemente rinviando all'esistenza positiva di scienze. In realtà, Althusser è ben più raffinato e articola il significato filosofico materialista di quei rinvii: in essi sarebbe dissimulata «un'idea molto forte che consiste nel riconoscere la priorità del fatto e la posteriorità del diritto e che dunque rigetta la possibilità di una preliminare questione di diritto che interroghi il fatto quanto alla sua verità»¹⁷. Questo vuol dire che l'unica questione di diritto sensata e legittima è quella articolata di fatto nel campo delle scienze e non quella immaginata dalla filosofia e posta come del tutto preliminare.

Ho appena sostenuto che la storia interna di una scienza, nella misura in cui non è una sequenza di casualità e coincidenze, ma ha un senso, offre una giustificazione sufficiente del metodo e delle Generalità II rispetto al dubbio filosofico che può investirla. Ossia, poiché ogni scienza è una pratica che ordinandosi articola una certa razionalità, allora può presentarsi come un criterio sufficiente (il criterio interno della pratica scientifica) di fronte al dubbio filosofico. In realtà, questa tesi va integrata con una seconda: quella storia e quel criterio interno sono materialmente sufficienti, ma lo appaiono anche formalmente grazie all'epistemologia filosofica materialista che distrugge il presupposto per cui occorrerebbe qualcosa di più. Ecco il portato teorico positivo di una pratica materialista della filosofia: mostrare che il punto di vista che non è soddisfatto dal criterio della pratica non è affatto innocente, ma anzi carico di presupposti che non è possibile riscattare.

Alla questione che si chiedeva se vi sia un tratto irriducibilmente filosofico nella riflessione sulle scienze e sulla scientificità bisogna dunque rispondere affermativamente: perlomeno la difesa della tesi secondo cui la questione della validità (delle varie Generalità III, ma anche delle Generalità II) non spetta a una epistemologia razionalistico-idealista, ma alle scienze stesse e al sistema delle loro pratiche è un *gesto filosofico*. Di questo gesto, le scienze possono non avvertire il bisogno, ma non possono né dichiararlo insensato, né pretendere di assumersene il compito. E non si tratta di un gesto puramente critico-negativo che svela come un presunto problema scientifico sia in realtà solo un problema ideologico che è stato insinuato all'interno della scienza e che perciò va semplicemente eliminato dall'agenda scientifica (tale è il caso del problema umanista che tenta di trovare uno spazio alla libertà degli attori sociali nello spazio teorico del materialismo storico: è un falso problema che cade insieme a ciò che lo ha generato o che ha prodotto l'apparenza della sua necessità, cioè l'interpretazione monistico-economista del materialismo storico stesso). Nel caso che abbiamo discusso, invece, il problema che viene dissolto non si spacciava per problema scientifico, ma si presentava come un problema a cui deve essere subordinato il lavoro scientifico: la sua dissoluzione ammonta a una *tesi positiva che riguarda la struttura epistemologica del campo teorico*. Il modo in cui la filosofia materialista combatte lo sfruttamento reso possibile da questa subordinazione non è un intervento puramente negativo che mostra la non validità di un concetto para-scientifico, come lo pseudoconcetto di *slancio vitale* o quello di *adattamento psicologico* o quello di *libero mercato concorrenziale*. Piuttosto, l'epistemologia filosofica materialista realizza un *apporto teorico positivo* che consiste in una *difesa del concetto di conoscenza elaborato e amministrato all'interno del campo scientifico*. Non realizza tale difesa fondando quel concetto su principi epistemici più alti, cui essa sola avrebbe

17 L. Althusser, *Être marxiste en philosophie* cit., p. 174.

accesso, ma al contrario mostrando che l'idea che sia necessaria tale fondazione è solo un miraggio: sbarazzando il campo dal miraggio di un concetto filosoficamente fondato di conoscenza scientifica, di fatto si trova a difendere l'accezione di conoscenza già chiamata in causa dalle scienze nelle loro pretese di validità¹⁸.

Questa peculiare mossa che riporta l'epistemologo idealista al modo in cui la razionalità si articola nelle varie scienze, impedendogli di spostare il discorso nella dimensione rarefatta delle sue astrazioni, resta comunque una mossa filosofica. E quando Althusser, preso nel vortice furioso dell'autocritica, dichiara di aver commesso un errore teorista nell'attribuire alla filosofia (che allora chiamava: *materialismo dialettico*) il compito epistemologico, giacché esso è perfettamente compiuto dallo stesso materialismo storico, cioè dalla scienza della storia e in particolare dalla scienza che prende ad oggetto la storia delle scienze¹⁹, ecco, in quel momento compie un *errore positivista*. Errore che per altro mitiga aggiungendo che l'idealismo implicito nella posizione teorista va comunque *filosoficamente* criticato: il nucleo del nuovo errore si riduce insomma a non riconoscere che ogni dissoluzione critica ha comunque sempre in sé una dimensione positiva. Detto altrimenti, la dissoluzione dei presupposti idealistici dello scetticismo non ha come risultato che l'unica positività che resta sul tavolo sia quella delle scienze: alla fine, sul tavolo, c'è questa positività *più* la positiva esibizione filosofica del fatto che la forma generale del *Quid iuris?* esiste concretamente *solo* nel sistema delle forme particolari in cui tale domanda è elaborata e affrontata dalle varie scienze.

7. L'epistemologia materialista di Althusser quale l'ho ricostruita in questo saggio mostra che non ha validità l'idea di una fondazione filosofica delle scienze: l'idea di conoscenza scientifica e le forme di razionalità articolate nel campo delle scienze non possono ricevere dalla filosofia una garanzia ultima e dunque sarebbe insensato pretendere che debbano riceverla e magari che siano da mettere tra parentesi fino a che non l'abbiano ricevuta. Ora, da una confutazione come questa delle pretese dell'epistemologia razionalistico-idealista, quella che ho evocato sopra come la costellazione nietzschiano-postmodernista pretende di concludere che è privo di senso lo stesso dubbio filosofico sulla validità e dunque in generale l'idea stessa di validità e di conoscenza oggettiva. Quello di validità scientifica è solo un predicato assegnato nello spazio delle pratiche sociali secondo delle regole e un'economia che non ha nulla a che vedere con ciò che è comunemente chiamato *conoscenza*. La patente di scientificità conferisce agli enunciati

18 Ho sostenuto che l'epistemologia materialista protegge l'autonomia delle scienze dalla loro subordinazione all'epistemologia idealista. Non che questa subordinazione sia l'unica possibile forma di sfruttamento idealistico di una scienza, ma è pur sempre una forma di sfruttamento e rilevarlo ci consente di tornare su un punto accennato più sopra. Avevamo detto che di solito le scienze si disinteressano del dubbio sollevato dalla filosofia riguardo alle loro Generalità II. In effetti, sebbene sia un dubbio dotato di senso e dunque non a priori illegittimo, non è un problema scientifico, ma appunto una questione filosofica. Questo, però, non vuol dire che sia solo un *passatempo* dei filosofi: ha un significato e un'urgenza di carattere socio-politico. Il fatto è appunto che la trattazione idealista di quel dubbio introduce uno dei più potenti macchinari concettuali per realizzare uno sfruttamento ideologico delle scienze e una loro irregimentazione entro un sistema categoriale amministrato altrove (cioè nella pratica filosofico-idealista per conto della classe dominante). Da qui anche il significato pratico-emanipatorio della risposta prodotta dall'epistemologia materialista. Cfr. L. Althusser, *Être marxiste en philosophie* cit., pp. 136-141; Id., *Initiation à la philosophie* cit., pp. 219-220.

19 L. Althusser, *Éléments d'autocritique* cit., p. 177 n.

cui è attribuita una speciale potenza sociale (per cui, ad esempio, vengono ripresi con deferenza ecc.), ma non c'entra nulla con l'appropriazione conoscitiva della realtà.

Questa non è evidentemente la posizione di Althusser. È vero che per lui le pratiche scientifiche sono delle pratiche sociali (inoltre, surdeterminate dalle altre) ed è vero che possono essere studiate anche solo sotto questo rispetto e dunque senza prendere sul serio le loro pretese di validità. Tuttavia, sono anche pratiche in cui vengono prodotte autentiche e oggettive *conoscenze*. Insomma, se è vero che non ci può essere una filosofia che fondi quell'attribuzione di validità a un enunciato che è compiuta da una scienza sulla base delle sue procedure di convalida e giustificazione, è altrettanto vero che tale attribuzione di validità non si riduce all'attribuzione di un elogio dotato di una particolare efficacia sociale. Quell'attribuzione di validità ha degli *effetti sociali*, cioè modifica i possibili destini sociali di quell'enunciato, *ma non si riduce a essi*.

Se è vero che l'epistemologia materialista althusseriana mostra l'illegittimità delle pretese dell'epistemologia idealistica, è vero altresì che rivela la legittimità delle pretese di validità avanzate dalle varie scienze. Insomma, la ragione e la conoscenza esistono e il campo delle pratiche scientifiche è il luogo in cui esistono²⁰. L'epistemologia materialista afferma che la pratica scientifica, attraverso le sue procedure ecc., sa produrre conoscenze, ma non lo afferma sulla base di un previo accesso a una sorta di idea pura di conoscenza: lo fa mostrando che *l'esigenza* di tale accesso previo non ha ragion d'essere. Come dice Althusser citando Spinoza, questa epistemologia parte dal *fatto della conoscenza* («habemus enim ideam veram»)²¹, conoscenza che per noi è conoscenza scientifica, e mostra che non c'è altro arretramento possibile se non la critica interna, la quale però, proprio in quanto è interna, si trova a far valere almeno alcune delle norme epistemiche che sono già date e operanti. E qui sta anche il nucleo di una possibile risposta all'epistemologia postmodernista.

Il punto di partenza di tale epistemologia è che le norme che regolano la pratica scientifica, in quanto mutano nel tempo, avrebbero potuto essere diverse da come sono, per cui non c'è ragione di considerarle valide: se ci si attiene ad esse è solo per una sorta di conformismo pratico. In realtà, anche se non sono norme trascendentali, hanno comunque l'effettualità di un risultato storico e non possono essere equiparate a qualunque altro complesso di norme che *potremmo immaginare*. Infatti, o queste altre norme non sono affatto altre norme per il giudizio di scientificità, bensì norme che regolano l'attribuzione di un altro concetto, eventualmente omonimo, oppure queste altre norme entrano davvero in competizione con le norme attuali della pratica scientifica, ma allora sono da lanciare nel processo critico di vaglio e di riorganizzazione *interna* della pratica scientifica.

III. *Sul possibile contributo filosofico alla fondazione di una nuova scienza*

8. Abbiamo visto come la pratica materialista della filosofia non ammetta tra le sue prestazioni possibili la fondazione dei metodi e dei concetti teorici basilari delle varie scienze: l'i-

20 Dobbiamo comunque aggiungere che, se la filosofia materialista è capace di contribuzioni teoriche positive come quella che stiamo commentando, allora rappresenta anch'essa un luogo di esistenza della ragione e della conoscenza: esistono cioè anche conoscenze filosofiche, per quanto minimali possano essere.

21 Cfr. L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, pp. 174-175, 185; cfr. anche Id., *Dal Capitale alla filosofia di Marx* cit., pp. 57-58, 61-62.

dea stessa di una sorta di deduzione filosofica delle Generalità II delle varie scienze è rivelata essere un costrutto della filosofia idealista. E tale rivelazione è un contributo irriducibilmente *filosofico* alla riflessione sulle scienze e sulla scientificità: è il contributo dell'epistemologia filosofica materialista a tale riflessione, riflessione che per il resto è affidata alla storia materialistica delle scienze. Ora vorrei mostrare che questo contributo epistemologico non è l'unico contributo teorico positivo della pratica materialista della filosofia. Per farlo, mi concentrerò sul contributo teorico positivo che la filosofia può dare ed è chiamata a dare quando una nuova scienza sta sorgendo: se tale contributo è reale, allora non può essere di pertinenza della filosofia idealista giacché questa, in ultima analisi, è solo una pratica ideologica ad alto tasso concettuale. Se una filosofia può dare un contributo valido alla causa della scienza, non può che darlo in virtù della sua dimensione non ideologica e tale dimensione è appunto la tendenza materialista che si consolida nella pratica materialista della filosofia.

Il contributo teorico della filosofia che stiamo per esaminare non è un contributo alla riflessione su una qualche scienza, ma è un contributo alla nascita e al consolidamento di una qualche scienza. Non si tratta dunque di un contributo epistemologico. Tale contributo, comunque, riguarda la messa a punto delle Generalità II, cioè la determinazione dei concetti teorici fondamentali e del metodo di una scienza. Tale contributo non è ovviamente una fondazione filosofica di tali Generalità, ma si iscrive piuttosto nel processo della loro individuazione o *inventio* – sebbene, come sappiamo e come vedremo meglio, tale loro individuazione e definizione non è nettamente separabile dalla loro giustificazione e corroborazione. Ne viene che dopo aver mostrato nella sezione precedente che la pratica materialista della filosofia non può fornire una giustificazione indipendente e separata delle Generalità II delle scienze, ora tenterò di mostrare che proprio quella pratica contribuisce al processo di giustificazione di tali Generalità, che è immanente alla pratica scientifica.

Per sviluppare questo discorso, tuttavia, devo riprendere in maniera più precisa l'analisi althusseriana della pratica teorica come una pratica produttiva che lavora un certo materiale (le Generalità I), attraverso certi strumenti di lavoro (le Generalità II), per realizzare dei prodotti (le Generalità III). Questa riconsiderazione ravvicinata consentirà di mettere a fuoco alcuni temi solitamente dimenticato o sottovalutati, che giocheranno un ruolo nella discussione del possibile contributo filosofico alla fondazione di nuove scienze.

9. La distinzione tra i tre tipi di Generalità è introdotta per la prima volta in alcune dense pagine del sesto capitolo di *Pour Marx, Sur la dialectique matérialiste*.²² Sono senz'altro alcune delle pagine incriminate nell'autoaccusa di teoricismo giacché in esse, come in alcune altre che fanno parte del primo contributo althusseriano a *Lire le Capital*, vediamo all'opera quella determinazione *filosofica* della natura della pratica teorico-scientifica a cui Althusser non si perdonerà di aver attribuito il ruolo che là le attribuiva (cioè il ruolo di necessario punto di partenza per sviluppare poi una teoria della pratica sociale in generale e da qui una teoria generale del divenire e dei processi di trasformazione). Tuttavia, al di là della contestazione del ruolo che le assegnava, in realtà Althusser non sconfesserà mai del tutto l'analisi là offerta della struttura della pratica scientifica²³ – a riprova del fatto che per quanto fosse un'analisi filosofica, non era un'analisi idealistica, idealistico (o compromesso con l'idealismo) era semmai proprio il ruolo che le era attribuito.

22 L. Althusser, *Per Marx* cit., pp. 161-170.

23 Cfr. l'ampia ripresa di quell'analisi in L. Althusser, *Initiation à la philosophie* cit., pp. 204-212, ma anche in Id., *Être marxiste en philosophie* cit., p. 181.

Nel commentare la distinzione tra i tre tipi di Generalità, Althusser dà grande risalto alla distinzione tra le Generalità I e le Generalità III: essa renderebbe lampante il fatto che la pratica che produce conoscenze è una pratica *trasformativa* e che dunque per pensarne la dinamica non è sufficiente parlare dell'identità tra Soggetto e Oggetto. In realtà, non credo stia qui l'originalità di quell'analisi, infatti è ben difficile trovare qualcuno che possa aver negato che nella ricerca scientifica qualcosa si trasforma: ad esempio, per Aristotele, che pure sostiene una qualche forma di identità tra Soggetto e Oggetto, più precisamente che ciò che si manifesta (il contenuto del *phainesthai*) è l'essere stesso e non una sua rappresentazione, ecco, anche per Aristotele, la produzione del sapere è un passaggio dal *primo per noi* (sostanzialmente: i vari contenuti dell'esperienza ordinaria) al *primo per sé* (sostanzialmente: quei contenuti ricondotti alle loro cause e principi)²⁴. Anche per Aristotele, dunque, nella produzione del sapere rigoroso c'è un'elaborazione di ciò che si manifesta o meglio, una trasformazione dell'elaborazione iniziale di ciò che si manifesta.

La vera forza dell'analisi althusseriana sta piuttosto, da un lato, nell'introduzione del concetto di Generalità I, che ha una funzione antiempirista, e, dall'altro lato, nell'isolamento (relativo) delle Generalità II, isolamento che ha una funzione anti-hegeliana. Consideriamo innanzitutto la prima operazione: così facendo potremo poi mettere meglio a fuoco anche la seconda.

10. Althusser condivide con Hegel (ma, sotto questo rispetto, anche con Kant) l'esigenza di liberare l'intendimento della scienza da ogni ipoteca empirista. La tesi empirista contro cui Althusser polemizza in maniera più decisa, come d'altronde aveva già fatto Bachelard, consiste nell'idea che il sistema dei concetti scientifici sia imposto e dunque a maggior ragione giustificato dalla sequenza percettiva, quasi che le partizioni della realtà che quei concetti definiscono spicchino da sé nell'esperienza sensoriale e siano dunque come "scritte" nella realtà in un modo per cui si tratterebbe poi di aprire gli occhi e leggerle²⁵. La critica di Althusser a questa tesi trova il suo perno proprio nell'introduzione del concetto di Generalità I²⁶.

Althusser sottolinea in maniera particolare che le Generalità I, cioè il punto di partenza dell'impresa scientifica, non vanno definite, sulla falsariga dell'empirismo, né come sensazioni (o altre istanziazioni del Mito del Dato)²⁷, né come rappresentazioni o nozioni

24 Cfr. L. Ruggiu, *Proteron pros emas: l'arche del filosofare in Aristotele*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 57 (1965), pp. 22-66. Per un'analisi più recente, ma non in contraddizione con questa di Ruggiu, mi permetto di rinviare anche al mio *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, Napoli, Orthotes, 2012, pp. 65-69. Si veda inoltre: D. Zucca, *Essere, linguaggio, discorso. Aristotele filosofo dell'ordinario*, Milano, Mimesis, 2006.

25 Althusser decostruisce questa rappresentazione dell'indagine scientifica della realtà, costruita sulla falsariga della rappresentazione della lettura di un libro già aperto, in: *Dal Capitale alla filosofia di Marx* cit., pp. 34-39. In generale, comunque, la critica del principio empirista per cui i concetti sarebbero determinati univocamente dall'esperienza è comune nell'epistemologia francese. Due esempi su tutti: G. Bachelard, *Il nuovo spirito scientifico e la creazione dei valori razionali*, in: Id., *L'impegno razionalista*, tr. it. di E. Sergio, Milano, Jaca Book, 2003, pp. 103-111, in particolare p. 106; ma, prima ancora: Id., *Il nuovo spirito scientifico*, tr. it. di F. Albergamo, Roma-Bari, Laterza, 1978; e poi: M. Foucault, *Le parole e le cose*, tr. it. di E. Panaitescu, Milano, Rizzoli, 1971, p. 9.

26 Una critica simile a quella althusseriana della concezione empirista della pratica scientifica si trova esposta con dettaglio nell'eccellente *Introduzione epistemologica* di T. Parsons, *La struttura dell'azione sociale* (1937, 1949), tr. it. di M.A. Giannotta, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 43-82.

27 L. Althusser, *Per Marx* cit., p. 162; cfr. inoltre L. Althusser, *Initiation à la philosophie* cit., p. 204.

ricavate *per astrazione* da sensazioni o percezioni²⁸. Le Generalità I sono «rappresentazioni, concetti, fatti» forniti alla scienza «da altre pratiche, sia ‘empiriche’, sia ‘tecniche’, sia ‘ideologiche’»²⁹. Nella misura in cui, nell’elenco esemplificativo dei tipi di elementi che fanno parte delle Generalità I, Althusser ha citato anche i fatti, precisa che non si tratta «dei ‘fatti’ puri e assoluti», bensì «dei ‘fatti’ ideologici elaborati dalla pratica ideologica anteriore»³⁰. Vorrei soffermarmi su questa locuzione: «fatti ideologici».

Per chiarire che cosa possano essere tali fatti ideologici, bisogna innanzitutto non confonderli con le idee o rappresentazioni ideologiche: anche queste sono date e dunque, in un certo senso, sono dei fatti, ma lo sono essendo delle nozioni, delle rappresentazioni, dei costrutti simbolico-concettuali. La locuzione «fatti ideologici», credo debba, invece, essere intesa come riferentesi ai fatti reali a cui *alludono* e che *indicano* i costrutti ideologici³¹. Così, il concetto umanistico di *uomo* è una rappresentazione ideologica, ma allude a una realtà per cui il materialismo storico sa elaborare un concetto teorico adeguato³²; ancora, il concetto hegeliano e borghese di «società civile» indica il luogo che Marx ha reso pensabile attraverso i concetti teorici di «forze produttive» e «rapporti di

28 Ivi, pp. 167-168.

29 Ivi, p. 146.

30 Ivi, p. 162.

31 Meno valorizzata, anche dallo stesso Althusser, di altre sue tesi epistemologiche, questa tesi semantica che possiamo esplicitare dicendo che un concetto ha una definizione o senso attraverso cui pensa, in maniera più o meno adeguata, il suo oggetto e una intenzione referenziale, attraverso cui lo designa (Althusser dice di preferenza: vi *allude* o lo *indica* o lo *describe* in maniera meramente empiricamente), è una tesi fondamentale nell’economia del suo discorso e in particolare nella sua comprensione della stessa rottura epistemologica. In effetti, come si sottolinea sempre (e come lo stesso Althusser sempre ribadisce come prima cosa), la rottura epistemologica produce un cambio di terreno, il rigetto totale di una vecchia problematica a favore di una nuova che non è l’inveramento dialettico della prima ecc., tuttavia, tra la nuova problematica e la vecchia c’è pure un legame, un legame ben più profondo del passare dal dedicarsi a un certo problema, ad esempio la determinazione del proprio oroscopo, a tutt’altro problema, ad esempio l’esame geologico del terreno dietro casa. La nuova problematica fondata grazie alla rottura non è solo una problematica nuova qualunque, ma riguarda lo stesso oggetto reale della prima, non l’oggetto teorico pensato dalla prima, ma lo stesso oggetto reale cui la prima alludeva e di cui tentava di appropriarsi conoscitivamente e di cui il nuovo oggetto teorico fondato dalla seconda riesce effettivamente ad appropriarsi scientificamente. Insomma, senza questa tesi che ho esplicitato, non si potrebbe render conto del fatto che Althusser dice, ad esempio: «L’Economia politica pensava i fenomeni economici in quanto dipendenti da uno spazio piano [...] Marx ci presenta [...] i fenomeni economici non nell’infinità di uno spazio piano»: l’Economia politica e Marx pensano, in modo diverso, cioè attraverso concetti teorici e problematiche diversi (cioè definendo oggetti-teorici diversi), gli stessi fenomeni reale, quelli cui allude la locuzione generica «fenomeni economici»; cfr. L. Althusser, «L’oggetto del Capitale», in: L. Althusser, É. Balibar *et al.*, *Leggere il Capitale* cit., pp. 165-270, qui p. 253. Althusser parla di *indicazione (indication)* e di *indice*, ad esempio in L. Althusser, *Per Marx* cit., pp. 82, 90, 150, 154, 159, 178, 213, 218-222; di *allusione (allusion)*, ad esempio in L. Althusser, *Per Marx* cit., pp. 48, 218 o in *L’oggetto del Capitale* cit., p. 255; contrappone mera *descrizione e teoria*, ad esempio in L. Althusser, *Per Marx* cit., pp. 49-50, 76n, 91, 215. Su questa distinzione torno nell’Annesso, dove la sviluppo riprendendo alcune distinzioni elaborate da Hilary Putnam. Anche Badiou ha riconosciuto l’importanza di questa tesi semantica di Althusser e ha proposto di articolarla attraverso la ripresa di distinzioni sviluppate da Rudolf Carnap: cfr. A. Badiou, «Louis Althusser. Le (re) commencement du matérialisme historique», in *Id.*, *L’aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, Paris, La fabrique, 2012, pp. 111-142, in particolare p. 141 n.

32 L. Althusser, *Per Marx* cit., p. 218; L. Althusser, *Dal Capitale alla filosofia di Marx* cit., p. 196. E soprattutto i passi discussi nell’Annesso II.

produzione»³³; infine, il concetto di *storia* di Bossuet, come anche quello di Condorcet e persino quello di Hegel sono rappresentazioni ideologiche e per questo ad essi non corrisponde nulla di reale, tuttavia sono anche indici di una realtà effettivamente esistente, rinviano a una regione che solo Marx ha saputo conquistare scientificamente. (Su questa distinzione tra indicare e pensare, ritorno nell'Annesso finale).

Se questa mia interpretazione è corretta, le Generalità I non comprendono solo *nozioni*, ma anche *riferimenti a realtà*. Queste realtà sono in attesa di essere pensate scientificamente, ma sono già presenti come oggetti-di-riferimento o termini-di-indicazioni (o di *allusioni*) o anche come contenuti di *descrizioni*, là dove si ricorra, come fa talvolta Althusser, alla distinzione tra *descrivere* e *pensare autenticamente* qualcosa. Ad ogni modo, intendendo così le Generalità I, si evita di immaginare che il lavoro teorico su tali generalità, che produce conoscenze, sia una sorta di movimento *tutto interno alla sfera concettuale*. Che tale lavoro non sia da intendere, hegelianamente, come un automovimento del concetto, questo Althusser lo dice in maniera del tutto esplicita, ma la tesi che ho appena avanzato è un'altra. Conviene esplicitarne le implicazioni filosofiche più generali.

11. Per smarcarsi dall'empirismo, Althusser valorizza l'affermazione marxiana secondo cui non si comincia dal concreto per arrivare all'astratto, ma si comincia dall'astratto (le rappresentazioni ideologiche) per arrivare al concreto³⁴. Questo movimento trasformativo che produce il concreto, tuttavia, non va confuso, secondo Marx, con il movimento storico di trasformazione della realtà: è solo il processo reale di produzione del concreto-di-pensiero, cioè della conoscenza. Althusser a questo punto aggiunge che la produzione del concreto-di-pensiero attraverso la trasformazione critica delle rappresentazioni ricevute non va comunque intesa come un movimento di approssimazione del pensiero alla realtà³⁵. Per Althusser, insomma, non bisogna rappresentarsi il processo di produzione della conoscenza come una progressiva sostituzione di rappresentazioni (l'astratto) che non erano corrispondenti alla realtà (che erano dunque distanti da essa) con dei concetti (il concreto-di-pensiero) che sono finalmente corrispondenti (e dunque vicini) a essa. Per liberare il campo da questa rappresentazione, Althusser afferma che «il processo che produce il concreto-conoscenza si svolge tutto nella pratica teorica» e aggiunge immediatamente dopo che tale processo «*concerne* naturalmente il concreto-reale, ma questo concreto reale 'continua a sussistere [...] fuori del pensiero'»³⁶. Ora, lo slittamento da non compiere è quello che porta a proporre questa ulteriore parafrasi: il processo che produce il concreto-conoscenza si svolge tutto «dentro il pensiero», come una critica delle rappresentazioni ricevute, motivata dalle loro incoerenze o insufficienze interne. No, il processo che produce il concreto-conoscenza, cioè le Generalità III, è un lavoro condotto con metodo e concetti teorici (le Generalità II) su un materiale che include sia le rappresentazioni sia i fenomeni che quelle stesse rappresentazioni chiamano in causa e dunque fanno entrare *dentro* la pratica teorica. Le insufficienze delle rappre-

33 L. Althusser, *Per Marx* cit., p. 90.

34 Cfr. L. Althusser, *Initiation à la philosophie* cit., pp. 206 ; Id., *Être marxiste en philosophie* cit., pp. 181-182.

35 Scrive Althusser: «la conoscenza di un oggetto reale passa non per il contatto immediato con il 'concreto', ma per la produzione del *concetto* di questo oggetto»; L. Althusser, *L'oggetto del Capitale* cit., p. 255.

36 L. Althusser, *Per Marx* cit., p. 164. Cfr. inoltre: L. Althusser, *L'oggetto del Capitale* cit., pp. 176-177.

sentazioni non sono tutte insufficienze che appaiono esaminando soltanto le rappresentazioni, come accade quando si evidenzia la loro inconsistenza logica o ancora quando si evidenzia la necessità di integrarne la posizione con la posizione delle loro condizioni. Vi sono anche insufficienze che appaiono quando nell'esame sono considerati, insieme alle rappresentazioni, i fenomeni cui quelle rappresentazioni alludono. Approfondiamo ulteriormente questo punto.

Per sottrarre la teoria della pratica scientifica ai falsi problemi derivanti dai presupposti dualistici tipici della gnoseologia moderna, problemi tra cui spicca il dubbio sull'accessibilità del mondo, Althusser insiste sul fatto che la produzione di conoscenza non ha a che fare con un arrivare all'Oggetto da parte di un Soggetto che ne è originariamente separato, ma è un movimento *interno* alla pratica scientifica. Ebbene, come va inteso questo movimento *interno*? Ho appena suggerito che è interno a qualcosa che include nel suo interno anche ciò che per la concezione dualistica è *esterno*: è un movimento *interno a una apertura*, a una 'sfera' che non è separata dalla realtà, ma già la include come il suo referente, il termine della sua intenzionalità referenziale. Conseguentemente, ho affermato altresì che il carattere *interno* di questa dinamica non va confuso con quello che definisce altre due forme importanti di *critica interna*. La prima di queste forme è quella critica di un costrutto discorsivo che si appunta sulle sue inconsistenze *interne* (cioè sulle contraddizioni tra questa e quella parte del costrutto stesso, tra p e q , in quanto q implica $\text{non-}p$). La seconda forma di critica interna che ho evocato nel capoverso precedente è quella tipica della critica dialettico-trascendentale: lì si mostra che la *posizione* (o affermazione) di un contenuto p , cioè: $A(p)$, comporta impegni che contraddicono p o che contraddicono altri contenuti affermati insieme a p ³⁷. La critica dialettica è naturalmente anche quella messa in opera da Hegel. Nella sua forma più generale, in tale critica si rileva che la *posizione* di una certa distinzione o opposizione richiede il riconoscimento della relazione che unisce i distinti e permette loro di distinguersi: tale rilevamento ha l'effetto di distruggere (cioè appunto di criticare) la *posizione astratta* di questi distinti, cioè quella *posizione* che misconoscendo le sue condizioni non poteva riuscire. Ovviamente, questo schema generale, Hegel lo sviluppa poi in modi complessi: ad esempio, la distinzione tra anima e corpo presuppone non solo il riconoscimento generale del fatto che sono in relazione, ma più specificatamente il riconoscimento che non stanno in relazione come due sostanze; o ancora, la *posizione* della distinzione tra il diritto astratto e la moralità presuppone il riconoscimento di quella speciale loro relazione o unità che è data dall'eticità. Ora, oltre ai due tipi di 'contraddizioni interne' rilevate da queste due forme di *critica interna*, ce n'è un terzo tipo per definire il quale *una delle* condizioni è proprio di aver accolto nell'*interno* anche il *referimento all'esterno*. Si tratta della contraddizione o della insufficienza cui si *allude* quando si dice che certe parole (cioè certi discorsi) non sono all'altezza dei fatti (cui pure si riferiscono e che chiamano in causa). È una virtù della concezione e della pratica aristotelica della dialettica saper rilevare tutti e tre questi tipi di contraddizione³⁸.

37 Si immagini ad esempio che p stia per: «la categoria di verità è solo un'illusione». Dal momento che la *posizione*, cioè l'affermazione di tale contenuto comporta la pretesa che sia vero e questa pretesa impegna sulla non-invalidità generale del predicato vero, allora si genera una speciale autocontraddizione che è rilevata dalla critica dialettica. Su tutto questo, mi permetto di rinviare al mio: *La misura del vero. Un confronto con l'epistemologia contemporanea sulla natura del sapere e la pretesa di verità*, Napoli, Orthotes, 2012.

38 Su questo si veda *infra* anche la nota 44. Alla luce delle distinzioni appena richiamate, si legga: L. Althusser, *Initiation à la philosophie* cit., p. 210.

12. A proposito delle Generalità I, Althusser accenna anche a una differenza a seconda che la scienza che le lavora sia «nascente» oppure «già formata e sviluppata»: nel primo caso, le Generalità I saranno *molto ideologiche*, nell'altro, includeranno «concetti scientifici già formati»³⁹; nel primo caso, saranno *Vorstellungen* «di natura ideologica, preliminare», nel secondo, comprenderanno sia «concetti ancora ideologici», sia «fatti scientifici», sia «concetti già elaborati scientificamente, ma appartenenti a uno stadio anteriore della scienza (ex-Generalità III)»⁴⁰. Sfortunatamente, Althusser non esamina anche le Generalità II in rapporto a questi due casi. Dice solo che la Generalità II «non lavora mai su se stessa né al momento in cui la scienza viene fondata, né durante il seguito della sua storia»⁴¹. Poiché, poco prima aveva affermato anche che la Generalità II non è il semplice sviluppo della Generalità I, bensì «il risultato di tutto un processo (la storia della scienza a partire dalla sua fondazione)»⁴², viene spontaneo chiedersi da dove arrivi la Generalità II *al momento della fondazione di una nuova scienza*. E questa è la problematica entro cui si apre il problema del possibile contributo teorico della filosofia.

Che vi siano già da sempre delle Generalità I non costituisce un problema: al limite sono le rappresentazioni empiriche che si producono nelle pratiche della vita quotidiana. Ciò su cui ci stiamo interrogando sono invece le Generalità II, cioè l'istituzione, da parte di una scienza nascente, di un gruppo di concetti e di alcune procedure come la sua propria «teoria» e il suo proprio metodo. Mentre le Generalità I possono avere le provenienze più diverse giacché il punto è che la scienza in questione le lavora, le sottopone a un vaglio critico ecc., le Generalità II sono i concetti attraverso cui tale vaglio è compiuto: il processo sulla base del quale sono selezionate è dunque fondamentale e non può certo essere affidato all'arbitrio o al caso. E tuttavia, tale processo non può neppure, per definizione, essere stato compiuto attraverso la messa al lavoro di quelle Generalità II che è ordinato a selezionare.

Contro Hegel, Althusser afferma che le Generalità I non si trasformano nelle Generalità III per un movimento di sviluppo interno: tra le due c'è una rottura. Tale rottura dipende dall'applicazione alle Generalità I di qualcosa che è loro estraneo. Impiegando un'altra immagine, potremmo anche dire che le Generalità I sono spostate dal loro terreno (dove sono accettate e appaiono evidenti) su un altro che ne fa apparire le insufficienze e le debolezze: quest'altro terreno è quello definito dalle Generalità II. Le Generalità II sono dunque la condizione della rottura epistemologica: forniscono lo spazio di arretramento grazie a cui ci si sottrae all'effetto di evidenza o ovvietà che avvolge le Generalità I. Per questo, capire da dove arrivino e soprattutto che cosa le legittimi è indispensabile. Non ce la si può certo cavare con la metafora dell'incontro aleatorio tra delle nozioni che faranno da Generalità I e delle altre nozioni che faranno da Generalità II. In *Pour Marx*, Althusser non cade nella trappola di questa metafora, tuttavia, cade in un'altra non molto migliore, quella dell'individuo geniale, il fondatore solitario. Ad esempio, Karl Marx sarebbe stato capace di creare i concetti teorici e il metodo per realizzare quella critica delle Generalità I fornite dall'economia politica classica, critica che costituisce la scienza esposta ne *Il Capitale*. In questa creazione, secondo Althusser, Marx avrebbe saputo sfruttare alcune «analisi» e alcune «dimostrazioni» valide presenti nell'opera hegeliana, ma questa stessa selezione sarebbe frutto della sua grandezza individuale⁴³.

39 L. Althusser, *Per Marx* cit., p. 152.

40 Ivi, p. 162; cfr. anche L. Althusser, *Initiation à la philosophie* cit., pp. 202, 204.

41 L. Althusser, *Per Marx* cit., p. 166.

42 *Ibidem* (tr. modificata).

43 Cfr. L. Althusser, *Per Marx* cit., p. 169 n., ma anche p. 65.

13. Se le Generalità II di una scienza non possono essere state fissate e stabilite da questa stessa scienza, giacché l'operare di tale scienza presuppone le Generalità II che in esso sono applicate e che lo guidano, allora si potrebbe ipotizzare che a quella scienza le sue Generalità II siano fornite dalla filosofia. Consideriamo questa ipotesi.

Innanzitutto, perché la pratica filosofica possa offrire tale contributo e, in generale, risolvere l'aporia dell'origine delle Generalità II di una scienza, bisogna che non sia completamente analizzabile attraverso lo schema althusseriano: in particolare, se si supponesse che l'individuazione filosofica delle Generalità II di una scienza derivasse dall'applicazione delle Generalità II della pratica filosofica, allora il problema sarebbe solo spostato; ci sarebbe cioè da capire ora la provenienza delle Generalità II della filosofia. Occorre dunque sostenere che se anche la filosofia opera criticamente su delle Generalità I, non lo fa sulla base di Generalità II, cioè di un complesso più o meno sistematico di concetti teorici e procedure che devono essere grosso modo già definiti all'inizio del lavoro. Detto altrimenti, la dialettica filosofica, nel senso classico⁴⁴, non applica alle rappresentazioni ricevute un metodo più o meno efficace ma comunque caratterizzato da un grappolo di protocolli così ben definiti da ingenerare il problema della loro provenienza. Piuttosto fa valere una misura che è quella cui le stesse rappresentazioni già si richiamano, anche perché non potrebbero non farlo: tale misura è sostanzialmente la non inconsistenza interna e la capacità di rendere in qualche misura intellegibile l'esperienza⁴⁵.

In secondo luogo, bisogna ammettere che l'ipotesi che rinvia alla filosofia per sciogliere la difficoltà relativa all'origine delle Generalità II, crea un certo scompiglio nel discorso althusseriano: implica infatti che la filosofia non può essere sempre e comunque una pratica che sorge là dove una scienza è già sorta. Eppure, nella fase antiteoricista, Althusser afferma proprio questo e cioè che l'esistenza sociale di almeno una scienza è una condizione necessaria per l'insorgenza della filosofia⁴⁶. Ma allora come spiegare la determinazione delle Generalità II di quella scienza che dovrebbe precedere l'insorgenza della filosofia? Dato che la filosofia non è o almeno all'inizio non era una pratica così irregimentata come le pratiche scientifiche, si potrebbe forse correggere quella tesi di Althusser dicendo che la prima insorgenza della filosofia è accaduta *insieme* a quella di una scienza e proprio per contribuire alla nascita di questa.

D'altro canto, l'ipotesi che rinvia alla filosofia come al luogo della prima distillazione dialettica dei concetti teorici e del metodo di una nuova scienza non ha neppure conseguenze così disastrose sul discorso althusseriano. Ad esempio, fatto salvo il caso della fondazione della prima scienza, è ben possibile che di solito o addirittura in tutti gli altri casi la fondazione di una nuova scienza dipenda dall'importazione di concetti e metodi che appartengono a un'altra scienza e che ci si propone di applicare a un nuovo campo e a differenti Generalità I. Si noti comunque che *neppure in questo caso* la filosofia po-

44 Il senso classico è quello che si gioca tra l'ultimo Platone e Aristotele – anche Aristotele, infatti, ammette un uso conoscitivo della dialettica, oltre quello che si esercita nei dibattiti pubblici e che lo Stagirita sviscera innanzitutto nei *Topici*. Per una ricostruzione di quest'uso conoscitivo, mi permetto di rinviare a R. Fanciullacci, *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane* cit., pp. 93-160.

45 Una determinazione speculativa di questa misura e del suo rapporto con la dialettica, sia classica sia hegeliana, è offerta da C. Vigna, *Il frammento e l'intero. Indagini sul senso dell'essere e la stabilità del sapere*, 2 voll., Napoli-Salerno, Orthotes, 2015, pp. 57-88.

46 Cfr. L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati* cit., pp. 16-17.

trebbe essere del tutto assente giacché quell'importazione non potrebbe essere garantita né dalla Generalità II della scienza di partenza (giacché questa Generalità II regola l'uso di quei concetti nel campo di tale scienza, non la loro esportazione), né ovviamente dalla Generalità II della scienza nascente. Tuttavia, in questo caso, la filosofia lavorerebbe comunque a ridosso o in collaborazione con un'altra scienza già costituita.

14. A questo punto chiediamoci se l'ipotesi che abbiamo elaborato sia una tesi che Althusser avanza effettivamente o se almeno si indirizzi nella sua direzione. Per quanto sia difficile dare una risposta definitiva, c'è perlomeno una pagina che sembra contare in favore di una risposta affermativa. Si tratta della pagina in cui Althusser dice che «il metodo che Marx usa nella pratica teorica, nel lavoro scientifico sul 'dato' che trasforma in conoscenza [cioè il metodo che usa all'interno della pratica scientifica che corrisponde al materialismo storico], è appunto la dialettica marxista»⁴⁷. Ora, la dialettica marxista, se considerata *in quanto messa all'opera*, non coincide come tale con il materialismo dialettico, una delle cui parti consiste invece nell'esplicitazione e nella messa in forma teorica di quella dialettica. Tuttavia, nella misura in cui il materialismo dialettico è definito come l'esposizione della filosofia materialista, allora occorre concludere che quella dialettica messa in pratica è una messa in pratica della filosofia materialista. Insomma, nella fondazione marxiana della nuova scienza della storia e in particolare nella definizione dei concetti fondamentali di questa, una certa pratica della filosofia (cioè della critica dialettica) avrebbe avuto un ruolo. D'altro canto, si consideri per un momento il lavoro filosofico di Althusser, che si presenta come ripresa e sviluppo del lavoro *filosofico* di Marx: tale lavoro non si propone forse di svolgere un ruolo nella fondazione di alcune specifiche branche della scienza della storia, ad esempio, nella fondazione della scienza materialista che prende ad oggetto la filosofia⁴⁸?

Fatta salva questa pagina, bisogna riconoscere una qualche incertezza e indecisione nel discorso althusseriano a proposito del ruolo della filosofia nella fondazione di una nuova scienza. Ne è prova una pagina decisiva del secondo contributo a *Lire le Capital*, cioè: *L'objet du Capital*. Qui Althusser sembra anticipare la tesi che svilupperà in *Lénine et la philosophie*, secondo cui il momento della filosofia viene sempre dopo rispetto al momento dell'insorgenza di una nuova scienza, scienza le cui scoperte la filosofia «riprende» per produrre «una nuova forma di razionalità». A guardar bene, tuttavia, le cose sono più complicate. Innanzitutto, Althusser ammette che «questa 'ripresa' filosofica, questa produzione, tramite la filosofia, di nuovi concetti teorici» fornisce appunto degli strumenti che *risolvono problemi teorici* della nuova scienza. E questo fa pensare a una sorta di scambio virtuoso tra la scienza, che dà avvio al processo, e la filosofia che le restituisce qualcosa in cambio. Tuttavia, poco dopo, Althusser aggiunge qualcosa che è letteralmente *impensabile*, ossia che mette a rischio di inconsistenza l'intera sequenza: sostiene che almeno alcune fondazioni di nuove scienze siano «obbligate a rimaneggiare *praticamente* la problematica esistente nel Teorico [cioè siano obbligate a rimaneggiare praticamente l'elaborazione filosofica di categorie] per poter pensare il [loro] oggetto»⁴⁹. Ora, pensare il proprio oggetto, cioè definire il proprio *oggetto teorico*, per una scienza non è come affrontare o risolvere uno tra gli altri dei suoi *problemi teorici*, ma corrispon-

47 L. Althusser, *Per Marx* cit., p. 153.

48 Cfr. *ivi*, pp. 159-150; *Id.*, *Lénine et la philosophie* cit., p. 10.

49 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale* cit., p. 256.

de alla costituzione della sua stessa problematica e dunque alla sua fondazione. Detto altrimenti, la definizione del nuovo oggetto è il momento essenziale della fondazione di una nuova scienza. Ma allora, al di là dei tentennamenti del suo dettato esplicito, Althusser sta qui 'sostenendo' che, almeno talvolta, tale fondazione richiede un certo praticare la riflessione filosofica.

15. Riconoscere questo contributo teorico positivo della filosofia alla fondazione di una nuova scienza, comunque, non significa dover immaginare la fornitura, da parte di una pratica ben definita, di un contenuto definitivo, a una pratica che sta nascendo, ma che già si colloca nel luogo ben preciso e distinto che sarà il suo. Occorre piuttosto pensare alla partecipazione della filosofia a un processo che non è ancora l'operare della nuova scienza, ma proprio la sua fondazione.

D'altronde, questo processo di fondazione della nuova scienza trapassa in quello del suo operare a regime, in un modo per pensare il quale Althusser, nell'ampio manoscritto del 1976, *Être marxiste en philosophie*, introduce un'idea che era solo baluginata in *Pour Marx*⁵⁰, cioè che gli stessi elementi che giocano nel posto delle Generalità II siano *provisori*⁵¹. Vuol dire che mentre governano il lavoro sulle Generalità I per produrre le conoscenze (le Generalità III) sono sempre anche in via di corroborazione o di correzione. Ebbene, nella fase di fondazione questo è tanto più vero: alcune delle nozioni e delle operazioni intellettuali già disponibili e ricevute dal contesto sociale più generale, sono messe alla prova nel ruolo di Generalità II, cioè sono usate per lavorare altre nozioni, rappresentazioni ed esperienze, invece di essere lavorate come queste. Si tratta comunque di un periodo di prova in cui, servendo a saggiare le Generalità I, sono anche saggiate nella loro supposta efficacia. Efficacia nel fare che cosa? Efficacia nel consentire di criticare le Generalità I in un modo che meriti di essere dichiarato valido e dunque efficacia nel produrre un effetto che meriti di essere dichiarato un effetto di conoscenza. Certo, per rispondere così, occorre ammettere che né l'idea di critica valida, né l'idea di effetto di conoscenza si riducano interamente all'essere 'ciò che è di volta in volta definito dalle norme epistemiche della pratica scientifica data', ossia 'ciò che è di volta in volta definito dalle Generalità II'. Come ho suggerito alla fine della sezione precedente, si dovrà come minimo sostenere che le norme date da (almeno una parte de) le Generalità II sono stratificate, per cui alcune possono far da misura ideale ad altre (se ne mettono in questione alcune facendo leva su altre che si trovano così ad essere valorizzate come nucleari).

Ora, in questa speciale messa alla prova degli strumenti (le Generalità II) che servono a mettere alla prova e a lavorare il materiale delle Generalità I, in questa messa alla prova che necessariamente non può essere proceduralizzata, ma deve mantenere una certa informalità⁵², la dialettica filosofica ha un ruolo. E in effetti, in quella sorta di riscrittura di *Être marxiste en philosophie*, che è il manoscritto del 1978 intitolato: *Initiation à la philosophie*, Althusser è del tutto esplicito sul ruolo («di frontiera») che categorie e tesi

50 Cfr. L. Althusser, *Per Marx* cit., p. 21.

51 L. Althusser, *Être marxiste en philosophie* cit., p. 181.

52 L'idea è che una certa sequenza di messe alla prova di ipotesi possa diventare, invece che una sequenza di comprove o di smentite di quelle ipotesi, una ragione per modificare il sistema di concetti più generale. Ebbene, non c'è un criterio definito che possa stabilire quando si deve operare questa sorta di cambio di sguardo su quella sequenza di risultati. È uno dei luoghi in cui si vede che la stessa applicazione delle procedure e dei criteri ben definiti è soggetto a una valutazione olistica in equilibrio riflessivo.

filosofiche possono avere nel processo di fondazione di una nuova scienza: offrono le «matrici teoriche» messe al lavoro come Generalità II e attraverso cui si arriverà col tempo a delle Generalità II più raffinate e precise nel definire l'oggetto teorico e il metodo appropriato per studiarlo⁵³. Come ho cercato di mostrare, comunque, il contributo filosofico non consiste solo in contenuti categoriali che, durante il processo, si riveleranno dei proto-concetti-scientifici. Quel contributo consiste anche in prestazioni e operazioni intellettuali, che mettono in gioco criteri e misure (come la non contraddizione), attraverso cui viene svolta almeno la prima parte, dialettica (ma nel senso classico e aristotelico)⁵⁴, dello stesso lavoro di raffinamento delle categorie in veri e propri concetti.

16. Althusser non ha mai smesso di tentare di capire che cosa significasse praticare materialisticamente la filosofia. Non se l'è però chiesto solo su un piano intellettuale, ma ha anche cercato la risposta sperimentalmente, cioè tentando di realizzare quella pratica materialista. Su questo secondo piano, oltre che interventi critico-demarcanti, ha prodotto anche contributi teorici positivi a cui però, soprattutto dopo l'autoaccusa di teoricismo, non ha sempre saputo offrire adeguato riconoscimento nella riflessione tematica sulla filosofia materialista. Qui ho cercato di enucleare due tipi di contributo filosofico che nessun proposito antiteoricista, per quanto ben motivato possa essere, dovrebbe misconoscere⁵⁵. Il primo riguarda la riflessione sulle scienze e consiste nel mostrare che non c'è altra Ragione se non quella che si articola nel campo sociale delle pratiche scientifiche (sebbene per evitare un'autocontraddizione occorra fare spazio *perlomeno* anche a quella messa in opera della ragione che accade nella stessa pratica filosofica). Il secondo apporto costituisce un altro esempio di messa in opera filosofica della ragione: è il contributo dialettico della filosofia al processo attraverso cui una nuova scienza va costituendosi. Sono prestazioni che la filosofia materialista ha la potenza di realizzare e che Althusser ha infatti realizzato nella sua pratica materialista della filosofia.

Annesso: indicare e pensare

In questo annesso vorrei approfondire una distinzione introdotta sopra nel § 10. Per ritrovarla, possiamo prendere le mosse da una delle più celebri tesi althusseriane: quella secondo cui il materialismo storico sarebbe un *antiumanismo teorico*. Questa tesi signi-

53 Cfr. L. Althusser, *Initiation à la philosophie* cit. Le due espressioni citate si trovano, rispettivamente alle pagine 213 e 218, ma tutte le pagine comprese in questo intervallo sono importanti, tra cui pagina 215, ove Althusser afferma che è solo una tesi positivista, ma nient'affatto materialista, quella per cui «tutto ciò che interviene nella pratica scientifica è puramente scientifico».

54 Insisto su questa precisazione alla luce di quanto detto sopra nel § 11: la dialettica aristotelica è infatti capace di tutte e tre le prestazioni critiche là indicate: quella che fa leva sulla contraddizione sintattico-semantica, quella che fa leva sulla contraddizione dialettico-speculativa e, infine, quella che lavora sulle tensioni varie tra esperienza e sua elaborazione concettuale.

55 Sulle motivazioni politiche (nel senso di relative alla teoria della pratica politica) che hanno indotto Althusser a scagliarsi tanto violentemente contro la sua deviazione teoricista e che sono a mio parere più significative di quelle relative alla sola riflessione sulle scienze, si veda l'eccellente ricostruzione che ne ha offerto F. Bruschi, *Le matérialisme politique de Louis Althusser*, Milano-Parigi, Édition Mimesis, 2020, pp. 99-101 (in particolare la nota 30), ma anche Id., *Discours scientifique, formation théorique et parti expérimentateur. Une étude de la politique du théorisme*, «Décalage. An Althusserian Studies Journal» 2 (2018), 2 pp. 1-32.

fica che i concetti umanistici e in primis quello umanistico di uomo non fanno parte dei concetti teorici del materialismo storico. Althusser comunque sente l'esigenza di precisare che «se Marx non parte dunque dall'uomo, che è un'idea vuota, cioè sovraccaricata d'ideologia borghese, è per arrivare agli uomini concreti»⁵⁶. Gli esseri umani, dunque, non sono considerati un simulacro ideologico, come lo è ad esempio la mano invisibile del mercato: sono una realtà, solo che il concetto che li pensa validamente non è quello umanistico. E quando Althusser afferma che «questi uomini sono tutt'altra cosa rispetto a 'l'uomo' dell'ideologia borghese»⁵⁷, la locuzione «questi uomini» si riferisce agli uomini quali appaiono all'interno dello sguardo del materialismo storico.

Abbiamo dunque due concetti: uno non è esemplificato nella realtà (infatti, gli uomini quali li immagina l'umanesimo non esistono), l'altro sì (infatti esistono gli uomini quali li pensa il materialismo storico, cioè come soggetti presi in un complesso di rapporti e operanti all'interno di pratiche sociali). Evidentemente, questi due concetti non sono identici e d'altronde non hanno neppure in comune solo il nome: non è che il materialismo storico renda pensabile una certa realtà che ha battezzato 'uomini', ma che non ha nient'altro a che spartire con il concetto umanistico di uomo. Per chiarire che cosa i due concetti hanno in comune, bisogna attribuire ad Althusser alcune tesi che non sono del tutto esplicite nelle sue pagine.

Una prima ipotesi che va scartata è che quei due concetti condividano lo stesso referente, gli esseri umani in carne e ossa, sebbene poi si distinguano perché solo uno dei due afferra l'essenza reale di tale referente, mentre l'altro racconta una storia falsa su tale essenza. Tale risposta presuppone che sia possibile individuare il referente senza usare alcun concetto, poi collegarlo ai due concetti e infine controllare quale dei due contenga in sé la definizione giusta del referente. La teoria althusseriana esclude questo immaginario controllo. Rende invece pensabile la pretesa che un certo concetto abbia la stessa *intenzione referenziale* di un altro. In tale situazione, quel che accade è che si pretende che il referente *cui si accede grazie al tal concetto* sia lo stesso cui si accedeva o si tentava di accedere grazie al tal altro concetto. E questo è esattamente ciò che si produce tra il concetto di uomo del materialismo storico e il concetto umanistico: il primo pretende di riferirsi alla stessa cosa cui si riferiva il secondo, ma di saperla anche rendere davvero intellegibile.

La teoria materialista deve ammettere che il nome ordinario 'uomini' ha fin dall'inizio una qualche efficacia, un'intenzione referenziale che va a segno, sebbene il concetto umanistico non la sappia soddisfare (dicendo *che cosa è* quello che il nome *raggiunge* nel riferimento); sebbene, cioè, il concetto umanistico non sappia operare quel riscatto dell'intenzione referenziale che invece, secondo Althusser, saprà operare il materialismo storico. Detto altrimenti: per affermare che *alla fine* vengono ritrovati gli uomini, occorre ammettere di disporre fin dall'inizio di un qualche sapere valido che li riguarda; tale sapere non è ovviamente quello depositato nel concetto umanistico di uomo, concetto che costituisce *una parte* (il cosiddetto *stereotipo*) del significato della parola 'uomo'; invece, quel sapere che è insieme valido, ma anche già disponibile all'inizio è il sapere che si esprime e dà prova di sé nell'efficacia referenziale o designativa della parola 'uomo' (e che costituisce l'altra parte del suo significato)⁵⁸.

56 L. Althusser, *Soutenance d'Amiens* cit., p. 231.

57 L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973, p. 33.

58 Mi sto appoggiando alla terminologia introdotta da Hilary Putnam nel saggio *Il significato di «significato»* (1975) e nei saggi che lo hanno preparato, raccolti tutti in: H. Putnam, *Mente, linguaggio*

Come ho anticipato nel § 10, Althusser impiega una distinzione simile a quella che ho ripreso da Putnam, sebbene non le abbia mai riservato un'analisi esaustiva. Si tratta della distinzione tra designare (o indicare o alludere a) qualcosa e porre (o pensare) teoreticamente qualcosa: il concetto umanistico di uomo non è un concetto incardinato in una vera teoria e dunque non consente di porre alcunché di reale, tuttavia consente almeno di designare (e riferirsi a) qualcosa che attende ancora la giusta teoria per apparire davvero (cioè per venire propriamente pensato)⁵⁹. Insomma, è come se Althusser stesse dicendo: quegli “uomini reali” a cui allude il materialismo umanistico non smettendo di parlarne sono ciò di cui il materialismo storico si preoccupa davvero, anche se per farlo deve smettere di parlarne (= deve smettere di parlarne attraverso concetti umanistici).

Scrivendo Althusser che «una delle funzioni [di un] concetto ideologico [è] quella di allusione e di indice pratico»⁶⁰. Questi atti di riferimento e allusione non sono importanti solo nella vita pratica, ma anche all'interno del lavoro teorico-scientifico. In generale, ogni scienza ricava dall'efficacia referenziale delle parole impiegate comunemente (e cioè dalle parole dell'ideologia che organizza l'esperienza pratica quotidiana) perlomeno questo: la delimitazione approssimativa del campo di cui essa tenterà di *appropriarsi conoscitivamente* definendo il suo “oggetto teorico” (o “oggetto di conoscenza”).

gio e realtà, tr. it. di R. Cordeschi, Milano, Adelphi, 1993. Poiché questo accostamento tra Putnam e Althusser può sorprendere, vale la pena precisare almeno questo: l'intenzione referenziale non dipende dall'intenzione di un qualche soggetto. Mentre dobbiamo interrogare il parlante per sapere quel che intendeva dire, non è in questo modo che ricostruiamo l'intenzione referenziale di una parola che ha usato, infatti, se conosciamo la lingua, possiamo basarci su tale competenza per definire l'intenzione referenziale. Quando si dice che c'è dell'acqua nel bicchiere si dice (quale che sia l'intenzione del parlante) perlomeno anche che nel bicchiere c'è un po' di quella sostanza cui si riferisce la parola «acqua».

59 La distinzione appena richiamata è onnipresente negli scritti teorici di Althusser: oltre ai riferimenti forniti sopra nella nota 31, si veda ad esempio: Althusser, *La querelle de l'humanisme*, in Id., *Écrits philosophiques et politiques*, édition par F. Matheron, Paris, Stock/IMEC, 1997, vol. 2, pp. 433-532, qui pp. 490-498. Si veda inoltre: L. Althusser, *Psicoanalisi e scienze umane. Due conferenze*, tr. it. di L. Boni e S. Pippa, Milano-Udine, Mimesis, 2014: la prima delle due conferenze è tutta attraversata dal gioco tra i concetti utili a designare-indicare un ambito, un problema o un oggetto dell'esperienza e quelli, teorici, capaci di portare la definizione (cfr. ad esempio, p. 44). Un modo cattivo di elaborare tale distinzione consiste nel credere che vi siano concetti puramente indicativi o descrittivi. In realtà, anche i concetti prescientifici pretendono di saper pensare ciò che riescono a indicare (o a cui riescono ad alludere): il fatto è che nella critica cui sono sottoposti si scopre che in realtà quest'altra prestazione non la riescono a svolgere adeguatamente. Ecco un'esemplificazione althusseriana della distinzione in questione: la filosofia idealistica, a differenza dello storicismo, «riflette» quel «fenomeno reale» che è l'irriducibilità della temporalità della scienza alla temporalità politica ed economica – lo storicismo invece misconosce quel fenomeno e lo rende impensabile; tuttavia, la filosofia idealistica, lo riflette «ideologicamente», cioè non consente di pensarlo in maniera soddisfacente, bensì solo attraverso un apparato di distinzioni deformante (per cui, ad esempio, quell'irriducibilità diventa una vera e propria «antistoricità» o «atemporalità» della scienza). Ecco dunque: con i suoi concetti, l'idealismo riesce a indicare quel certo fenomeno reale (qualcosa che lo storicismo non riesce a fare), ma non consente ancora di pensarlo – questo pensiero sarà invece possibile all'interno del materialismo storico dove la scienza è pensabile come storica e temporale, ma caratterizzata da una temporalità che non è quella della politica o dei fenomeni ideologico-culturali. Cfr. L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, pp. 213-214.

60 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale* cit., p. 199.

È in questo senso che ritengo debba essere interpretata l'affermazione di Alain Badiou secondo cui «la scienza produce la conoscenza di un oggetto di cui una regione determinata dell'ideologia *indica* l'esistenza». Si potrebbe anche dire che l'ideologia permette un preliminare isolamento dell'oggetto di cui, però, solo la scienza consente una appropriazione conoscitiva⁶¹.

Quanto osservato ha una conseguenza che riguarda il senso e la portata della *rottura epistemologica* che una teoria come il materialismo storico produce sul sapere che precede la sua fondazione⁶². Non si tratta di sostenere che tale rottura, dopotutto, non sia poi 'così radicale' visto che la teoria deve riconoscere al sapere che la precede quel minimo di efficacia e operatività che lei stessa saprà riscattare. Esprimersi così significherebbe ammettere la concepibilità di una rottura più radicale di quella di cui parla Althusser, mentre quello che sta emergendo è che una simile rottura più radicale sia solo un'illusione. La rottura epistemologica che per Althusser sta alla base della fondazione della teoria materialista non ha una radicalità ridotta, ha tutta la radicalità possibile, tuttavia, questa massima radicalità possibile è definita (e resa consistente) dal fatto di saper riconoscere un minimo di efficacia e operatività al sapere comune (depositato nel linguaggio ordinario), quel sapere che rende possibile l'allusione o il riferimento agli esseri umani (e ad alcune altre realtà cui la teoria materialista offrirà poi intelligenza)⁶³.

61 Scrive ancora Badiou, nella stessa pagina: «è chiaro che è all'interno dello stesso spazio che si trova prodotta la designazione degli oggetti reali di cui la scienza produce l'oggetto di conoscenza (la désignation des 'objets réels' dont la science produit l'objet de connaissance), *come d'altronde l'indicazione d'esistenza dell'oggetto di conoscenza stesso*»; A. Badiou, *Le (re) commencement du matérialisme historique* cit., p. 124.

62 Sulla nozione althusseriana di rottura (*coupure*) epistemologica (nozione che Althusser costruisce a sua volta a partire da nozioni simili di G. Bachelard e G. Canguilhem), si veda il bel saggio di É. Balibar: *Il concetto di «rottura epistemologica» da Gaston Bachelard a Louis Althusser*, in: É. Balibar, *Per Althusser*, tr. it. di A. Cantone, Roma, Manifestolibri, 1991, pp. 65-102. Inoltre, il più recente: Andrea Cavazzini, *Althusser / Bachelard: une coupure et ses enjeux*, «Revue de synthèse» 136 (2015), pp. 117-133.

63 Lo stesso Althusser si avvicina a riconoscere questo punto, ad esempio in: L. Althusser, *Initiation à la philosophie* cit., p. 203.