

## Verità e politica in Althusser: genesi di una problematica (1947-1956)

**Fabio Raimondi**

Pochi si accorgono dei vuoti, ovverosia delle cose

(P. Volponi, *Corporale*, 1974)

Il rapporto tra verità e politica è una costante della filosofia di Althusser. In questo saggio mi concentrerò, senza pretese di esaustività, sul periodo, poco studiato ma non per questo poco importante, che va dalla tesi di laurea su Hegel (1947), discussa dopo due anni dal ritorno dalla prigionia nei campi di concentramento tedeschi (cfr. *Journal de captivité*) e un anno prima di iscriversi al Partito comunista francese (cfr. Moulrier-Boutang), fino al 1956: l'anno del XX Congresso del Pcus. Un intervallo decisivo per capire Althusser che, nel laboratorio di quegli anni, traccia i confini del proprio campo problematico ed elabora alcune categorie della propria filosofia.

### 1.

Asse portante della problematica entro cui Althusser misura il rapporto tra verità e politica è l'ipotesi che si possa costruire una *scienza della storia* e che, per farlo, sia necessario «pensare un trascendentale “dopo Hegel”» (cfr. Rametta, 111-113)<sup>1</sup>.

Secondo Althusser, Kant e Hegel non sono riusciti, per motivi diversi, a liberarsi del «trascendentalismo», facendo sfociare le loro filosofie nel campo dell'ideologia<sup>2</sup>. I due esiti, però, sono molto diversi tra loro. Mentre «il criticismo di Kant si era costituito come filosofia trascendentale partendo da un insanabile dualismo tra soggetto e oggetto, spirito e storia, lo “scadimento” (*déchéance*) della filosofia hegeliana a ideologia riapre necessariamente il problema del dualismo, della separazione tra pensiero ed essere, concetto e verità: riapre insomma il problema del trascendentale» (*ivi*, 111). All'interno, però, di un nuovo campo di pensabilità, perché il concetto che aveva interiorizzato la storia, in particolare quello dello Stato (cfr. Althusser 1947a, 208-214), è stato travolto proprio dalla storia che aveva incorporato. Per «pensare un trascendentale “dopo Hegel”», allora, il pensiero deve «*assumere la storia come nuova dimensione del trascendentale*, di un trascendentale che non potrà più essere monopolio della filosofia», benché erediti da Hegel «*i frammenti che risultano dalla decomposizione del suo sistema, [...] la scienza da un lato e la politica dall'altro*» (Rametta, 111-112).

Marx compare, a questo punto, come il nome del nuovo trascendentale, che Althusser abbozza nelle pagine finali della sua tesi. La lettura althusseriana di Hegel, giusta o sba-

<sup>1</sup> Questo saggio, chiaro e puntuale, mostra anche la rilevanza del rapporto pieno/vuoto per capire la filosofia di Althusser sin dai suoi inizi.

<sup>2</sup> Kant perché «il *Sollen* è saturazione immaginaria di una realtà che manca»; Hegel, perché, pur cercando il «pensiero di un contenuto che non fosse escogitato dal soggetto, ma scaturisse temporalmente dal divenire effettivo della storia», non è riuscito a superare «la conservazione di un contenuto che, nella negazione, si mantiene tale e quale» (cfr. Rametta, 96-102). Se «il merito di Kant è aver dato all'ideologia la coscienza di sé come ideologia, quello di Hegel [è] aver liberato il significato dell'ideologia e averle assegnato la sua verità, cioè averla distrutta compiendola» (Althusser 1947a, 229 n. 56). Cito riportando il numero di pagina dell'originale e poi quello della traduzione italiana, se disponibile.

gliata che sia – e sulla quale comunque bisognerà cominciare a lavorare analiticamente, perché è un aspetto di capitale importanza – arriva alla conclusione che «la struttura totale del mondo reale non è la circolarità o, almeno, poiché la totalità non è compiuta, la circolarità non è in atto: può essere pensata come la verità, [ma] non è la realtà presente». Verità e realtà non coincidono, come la politica mostra. Esito che porta Marx a ritenere preminente la «totalità storica concreta, [quale] condizione *a priori* di ogni impresa. [Ed] è questa totalità condizionante che dà un senso all'attività rivoluzionaria come alla ricerca scientifica» (cfr. Althusser 1947a, 216-217).

Tale risultato chiarisce la natura del «trascendentalismo kantiano» e, nello stesso tempo, lo supera, perché il «trascendentale politico o scientifico è, al contempo, *a priori*, essendo la condizione di ogni evento, ma anche *a posteriori*, poiché non è *dedotto (déduit) ma trovato (trouvé)*» (l'ultimo corsivo è mio). In altri termini, «la necessità della struttura oggettiva dell'*a priori* scientifico o marxista» – cioè politico – «somiglia a ciò che i fenomenologi moderni chiamano una “necessità di fatto”». Di qui, il «paradosso della natura delle categorie kantiane», non sfuggito a Hegel: «le categorie della logica trascendentale», essendo «estratte dalla tavola dei giudizi», sono «*trovate*» anziché pensate, che non significa dedotte. Nel momento in cui Kant subisce «il carattere empirico del contenuto della logica trascendentale» non è in grado di «riconoscere che l'*a priori* [è] *a posteriori*» (ivi, 217) e, dunque, non è in grado di «pensare la realtà di un trascendentale empirico, l'*a-priorità* dell'*a posteriori*, ossia, letteralmente, [...] la circolarità hegeliana»; ne fosse stato capace, non avrebbe «abbandona[to] la struttura del trascendentale, ma il suo carattere assoluto, la sua eternità, [e avrebbe] pensa[to] il tempo non solo come una forma *a priori*, ma come l'elemento di ogni forma»; avrebbe, cioè, pensato «la storia» (ivi, 218).

Dove non riuscì Kant, riuscì Hegel. Se, infatti, «interpretando liberamente il suo pensiero», ossia indipendentemente dalla lettura di Kojève, che Althusser aveva in buona parte seguito<sup>3</sup>, si rinuncia «alla fine della storia e all'eternità dei significati, cioè alla circolarità assoluta del reale», allora «la storia diventa l'*elemento* generale in cui abbiamo il movimento e la vita, il trascendentale concreto». Se la filosofia di Hegel è aperta e non chiusa<sup>4</sup>, allora,

poiché la storia non è finita, non c'è logica trascendentale eterna, ma in ogni istante una struttura storica articolata che domina il mondo come un *a priori* e lo condiziona. La realtà della storia risiede, a questo livello, nel carattere dialettico della struttura che condiziona gli eventi, ma, in cambio, è da essi trasformata. La totalità storica è un trascendentale concreto e dialettico, una condizione modificata dal suo condizionato.

Per questo, la «“logica trascendentale” delle scienze cambia nel corso della storia per

---

<sup>3</sup> Recensendo l'*Introduction à la lecture de Hegel* di Kojève, Althusser, pur lodandolo, ne evidenzia i limiti, perché Kojève esamina «la negatività hegeliana nel suo aspetto soggettivo» trascurando «deliberatamente l'aspetto oggettivo»: evidenzia cioè «il divenir-Sostanza del Soggetto», ma non «il divenir-Soggetto della Sostanza» (Althusser 1947b, 249).

<sup>4</sup> È questo «il problema dello statuto di Hegel nel nostro mondo [...], dove, da un lato, la verità hegeliana oltrepassa il suo statuto puramente ideologico, e, d'altro lato, la realtà hegeliana rifiuta di riconoscere l'ideologia hegeliana come la sua verità» (Althusser 1947a, 216). Se verità e realtà coincidessero, il sistema sarebbe chiuso; se non coincidono, è aperto, e questo significa che la ragione, proprio perché libera (Spirito), non può che concepirsi ideologicamente. Nel «dualismo tra verità e realtà» (*ibid.*), o comunque nella loro schisi, l'apertura è consentita dall'ideologia. Libertà e ideologia non si escludono.

effetto delle acquisizioni della scienza» e la «struttura economico-politica che condiziona l'azione rivoluzionaria è a sua volta modificata da essa» (*ibid.*).

Resta la questione dell'omogeneità (o disomogeneità) tra «l'essere della totalità storica» e «la struttura della ragione trascendentale»; e anche in questo Hegel ha «aperto la strada», perché ha mostrato una «verità fondamentale: che non c'è ragione fuori dalla comunità di coscienze, che si affrontano nella lotta e nel riconoscimento» (*ivi*, 218-219). Detto in termini anti-kantiani, Hegel ha mostrato che *la ragione non è una facoltà, ma una struttura che emerge dalla storia, dai conflitti reali che la muovono. La ragione, «dominata dalla totalità umana [e] dal mondo delle coscienze nei loro rapporti concreti», è la posta in gioco della politica: «in senso lato, è la struttura concreta dell'interdipendenza umana». Per questo, «la conoscenza della storia non è [...] esteriore alla storia; [...] la temporalità non è una categoria o una forma; [...] ogni pensiero, che stabilisca l'io come forma trascendentale senza concepire la totalità concreta che condiziona ogni discorso razionale, è un pensiero astratto». Se, a questo punto, «il trascendentale» va concepito «come ragione», esso è «la ragione organica della totalità storica data, cioè un elemento della struttura umana del mondo» (*ivi*, 219): non assoluto, quindi, ma sempre contingente e congiunturale, limitato.*

Eccoci al punto, allora. Se «lo “scadimento” (*déchéance*) hegeliano ci rigetta nel trascendentalismo [...], il trascendentale che condiziona *a priori* l'attività (teorica e pratica) dell'uomo ha ormai conquistato la sua natura: è la totalità storica concreta, [...] elemento fondamentale e totalità significativa». Questo si deve a Hegel, che identifica così «la natura razionale di questa totalità con la natura della totalità umana» (*ibid.*).

Da questa verità, però, Hegel non «ricava la conseguenza maggiore: dire che la totalità umana storica è la totalità di riferimento e la condizione *a priori* di ogni attività umana, è una verità tanto astratta e vuota quanto lo sarebbe, in Kant, il dominio dell'io trascendentale senza la tavola delle categorie» (*ivi*, 219-220).

Con un'analogia piuttosto ardita, a questo punto, Althusser colloca Marx al centro della problematica, perché ha fornito «la tavola delle categorie umane, interne alla struttura fondamentale della totalità umana, che governano il nostro tempo. *Il Capitale* è la nostra analitica trascendentale». L'analogia con Kant va intesa in un «senso molto ampio: poiché la ragione è la coscienza di sé della totalità umana, la struttura sociale determinata è la condizione *a priori* di ogni attività umana» (cfr. *ivi*, 220).

Marx, però, pur consapevole che la produzione scientifica dipende dall'apparato industriale, la «totalità economica del mondo», ossia dallo «sforzo operaio dell'umanità» e dalla «sua struttura», ha solo *indicato* le condizioni effettive che la consentono. Il Marx del *Capitale* (e non solo il giovane Marx) non è sufficiente: «resta da compiere un lavoro enorme di ricerche epistemologiche per stabilire la tavola delle categorie scientifiche moderne» – ossia le forme della pensabilità odierna degli oggetti scientifici – e, al contempo, tale «inventario» non serve a nulla se non si chiarisce la «relazione delle categorie epistemologiche con le categorie economico-sociali che le comandano». A uno «stato embrionale», le ricerche marxiste sembrano condurre «a una concezione della scienza dominata dal carattere umano dell'appropriazione scientifica». Se Kant aveva insistito sul fatto che «l'esperienza» alla base della conoscenza, era la «*nostra* esperienza, ma non [aveva detto] quale fosse la natura di questo *nostra*», la concezione marxista della scienza contemporanea tende a «riprendere questo *nostra* e a pensarlo come la sua natura dominante: l'essere della scienza sarebbe, dunque, storico e non naturale, e l'oggetto della scienza sarebbe sottomesso al dominio delle categorie storiche» (cfr. *ibid.*).

In questo quadro, Althusser ritrova «l'ambiguità kantiana del *dato* della sensibilità. La natura non esiste allo stato puro ed è data solo con l'apprensione (*appréhension*)<sup>5</sup> umana, che è storica [...], e tuttavia, le categorie scientifiche non esauriscono il dato naturale, poiché senza di esso il loro uso sarebbe vano. Ciò che si ritrova in questa ambiguità non è che la contraddizione, [dovuta allo] scadimento hegeliano, tra realtà e verità» (*ivi*, 221). Il problema, dunque, è che, *dal punto di vista scientifico*, Marx, nel *Capitale*, non si è liberato della contraddizione hegeliana.

*Dal punto di vista politico*, invece, le cose vanno meglio, perché nel «mondo politico» si raggiunge e si tocca «la struttura fondamentale della totalità umana», ed è lì che «si gioca il destino del nostro tempo». Secondo Marx, «il trascendentale era la storia» e, dunque, essa non poteva essere pensata «al di fuori del *contenuto concreto* della totalità storica dominante». In questo modo, emerge «la struttura economico-sociale della società capitalistica, [che risulta] una totalità contraddittoria, in cui delle categorie economiche dominano il puro molteplice (*pur divers*) della materia umana». Contrariamente a Kant e a Hegel, Marx non pone «la totalità categoriale come eterna», anzi la concepisce «come dialettica, cioè modificata dal molteplice stesso che la condiziona»; egli conserva, infine, «all'interno della contraddizione l'evidenza dell'unità concreta delle categorie e del molteplice nel lavoro concreto». In altri termini, «la dialettica categoriale consente l'avvento dell'unità immediata del lavoratore e del suo prodotto, unità che si compie al livello della diversità» (cfr. *ibid.*). La dialettica marxiana è la figura logica del *conflitto*. L'ipotesi formulata da Althusser, allora, è che

tutto lo sforzo rivoluzionario potrebbe essere considerato come la riappropriazione (*reprise*) delle categorie economiche da parte del molteplice della materia umana, cioè come la presa di possesso del trascendentale tramite l'empirico, della forma tramite il contenuto. Per questo il movimento marxista è un materialismo – vuole la dominazione della materia – ma è anche un umanesimo, poiché questa materia è una materia umana che lotta contro forme inumane (*ivi*, 221-222).

Se così fosse, «l'azione rivoluzionaria [potrebbe] concepire, almeno formalmente, l'avvento della totalità umana riconciliata con la propria struttura» (*ivi*, 222), in una sorta di inversione del processo dello Spirito hegeliano, che sarebbe il processo della materia verso la comprensione delle forme che essa stessa produce. Tuttavia, «non siamo nella limpida circolarità della verità hegeliana, ma in un mondo concreto in cui i significati sono nascosti (*enveloppées*) da realtà concrete»:

l'avvenire è, per noi, nei movimenti segreti del contenuto presente; siamo presi in una totalità ancora oscura, che dobbiamo portare alla luce.

Far emergere la «struttura spirituale del mondo post-hegeliano», dunque, non significa «ristabilire uno schema definitivo» (*ibid.*): sia perché ogni inversione del pensiero hegeliano ne confermerebbe la forma (la libertà assoluta della ragione), sia perché è la con-

---

<sup>5</sup> Nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, l'apprensione è l'attività dell'immaginazione quando sintetizza il molteplice fenomenico (cfr. Kant 1781, 176/665); nella seconda edizione, invece, è un momento sintetico che genera la «composizione del molteplice in un'intuizione empirica, per cui diviene possibile la percezione, cioè la coscienza empirica di essa (come fenomeno)» (Kant 1787, 154/151).

tradizione tra la forma e il «sempre giovane» contenuto storico (*ivi*, 59), che sbriciola la prima in infinite e incomponibili forme.

## 2.

Da qui, Althusser comincia la propria avventura filosofica, iniziando a chiarire alcuni aspetti del proprio pensiero in direzione dell'erosione progressiva della nozione di trascendentale, fino alla sua scomparsa, senza che questo implichi la fine della scienza e della possibilità di arrivare a verità<sup>6</sup>. In due brevi testi del 1953, Althusser, seguendo Lenin, ma non solo, precisa in questo senso alcuni punti chiave:

a) Se il marxismo fosse la realizzazione dell'hegelismo (fine dell'alienazione e della storia), esso perderebbe «la sua pretesa scientifica» per diventare «l'incarnazione di un ideale [...] utopico» e, dunque, ideologico, perché saturazione immaginaria di un vuoto<sup>7</sup> o concetto di una soluzione immaginaria, come il *Sollen* kantiano e il Sapere Assoluto hegeliano. Se, invece, il marxismo vuole essere «una scienza», allora le «contraddizioni teoriche» in cui si imbatte non sono quelle dell'hegelismo e «delle sue pretese filosofiche, ma quelle della realtà stessa, di cui si propone lo studio scientifico e la soluzione

---

<sup>6</sup> Nel 1950, Althusser dedicò un saggio alla ripresa e alla ricezione di Hegel in Francia dagli anni Trenta in poi: un modo per fare, anche se in modo deterministico, una breve storia della filosofia francese borghese e della sua dipendenza dalle lotte politiche in atto, come accade quando legge il passaggio da Kant a Hegel, l'avvicinarsi «dei maestri (*maîtres*)» quali punti di riferimento filosofici, corrispondere al passaggio «del capitalismo [...] dal liberalismo all'imperialismo». Althusser legge l'hegelismo non solo come ambivalenza dell'«ideologia borghese» nei confronti di Hegel, attestabile già dall'Ottocento, ma, soprattutto, in «rapporto con lo stato “avanzato” dello sviluppo della crisi [economica] e l'avvento del fascismo». Usando in particolar modo «gli aspetti reazionari della filosofia hegeliana», che però non la esauriscono, come argine verso la classe operaia, la «filosofia borghese “trova” in Hegel [...] i miti di cui la borghesia ha bisogno per armare e disarmare le coscienze in una lotta disperata». Essa, dunque, torna a Hegel “contro Marx”, producendo un “*revisionismo di carattere fascista*” (cfr. Althusser 1950, 253, 258-259, 264). Il testo è interessante di là dalla ricostruzione storica, perché mostra che Althusser, per certi aspetti, è ancora preso in una filosofia della storia, che imputa alla borghesia e, soprattutto, che ha ancora una concezione dell'ideologia (filosofia) come sviluppo intenzionale della menzogna politica – i «filosofi borghesi *fabbricano* la verità» (*ivi*, 263) – atta a giustificare il potere delle classi dominanti.

<sup>7</sup> Secondo Hyppolite, ad esempio, Marx non sarebbe sfuggito a questa prospettiva, perché «ha voluto realizzare l'impossibile *Idea* del comunismo», rimanendo così un «idealista» (cfr. Althusser 1950, 263-264). Una critica serrata all'idea di Marx come filosofo della storia e dell'alienazione è svolta da Althusser nella lettera a Lacroix, proprio partendo da Hyppolite. Il primo aspetto è liquidato dicendo che «Marx non ha mai parlato di “*fine della storia*” e *assolutamente nulla* nella sua opera ci permette di attribuirgli questo pensiero». Hegel invece ne parla, «almeno nella *Fenomenologia*», a causa del movimento dello Spirito che per conoscersi deve uscire da sé. Di qui, la necessità dell'alienazione in Hegel, ma non in Marx: ecco il secondo aspetto. Mentre in Hegel «l'alienazione [...] è l'esistenza della Coscienza assoluta di sé nell'esteriorità o nell'oggettività della Storia e della Natura» e, dunque, «non è l'“alienazione” dell'uomo, [che è solo] una parte, un momento di questa alienazione della coscienza assoluta di sé», in Marx, al contrario, «l'alienazione» è quella «del proletario del 1848» e, quindi, «tutt'altra cosa dal contenuto dell'alienazione hegeliana», perché «in Marx, la storia non è l'*alienazione* di non so quale coscienza assoluta di sé (né a maggior ragione della natura); la storia è il prodotto dell'attività degli uomini, della loro attività totale [...], *la produzione della propria vita da parte dell'uomo*». Quando Marx parla di alienazione, in definitiva, si riferisce alla «parte della storia che, a un certo punto, è carpiata all'uomo che la produce»: l'alienazione non è altro che il «plusvalore». La «fine dell'alienazione», dunque, «secondo Marx, consiste nel restituire all'uomo che fa la storia, l'intera parte della storia che fa, ossia la sua esistenza storica reale» (cfr. Althusser 1949-1950, 297-301).

pratica» (1953a, 17). Il «materialismo storico» è la «scienza della storia» o «scienza dello sviluppo delle società» (cfr. *ivi*, 18), che Marx ha fondato, ma non compiuto.

b) In quest'ottica, il ruolo e il significato della «dialettica» (materialismo dialettico) mutano: se «la dialettica è la forma più avanzata del metodo scientifico» (1953b, 11), allora «non può essere metodo di scoperta [e] di ricerca se non esprime la struttura della realtà conosciuta dalla scienza». Ma la realtà storica post-hegeliana non è passibile di alcuna sintesi e, dunque, è necessario un lavoro di continua ridefinizione della dialettica, come mostrano i tentativi di Stalin, che elimina la «negazione della negazione», e di Mao, che introduce la distinzione tra «contraddizione principale» e «aspetto principale della contraddizione» (*ivi*, 12). Non c'è un'unica dialettica, un'unica norma della relazione e del conflitto, perché non c'è un Tutto omogeneo. Da un lato, quindi, la ragione hegeliana è ideologica, perché presuppone un Tutto che non c'è; dall'altro, la conoscenza scientifica è assoluta, perché relativa a *parti* (senza un Tutto), a *regioni* dell'essere.

c) Per evitare fraintendimenti, Althusser precisa che il «materialismo marxista rifiuta di assimilare il pensiero alla materia e accorda alla coscienza un ruolo molto importante nella storia». Questo materialismo non è una «metafisica della natura, che ricostruirebbe il mondo partendo da un elemento materiale considerato come una sostanza assoluta (atomo, corpo, materia), [non è cioè] un "Sapere Assoluto" in cui la materia terrebbe il ruolo dell'idea hegeliana». Il *materialismo marxista* è diverso dall'idealismo e dal «materialismo volgare» per l'importanza attribuita alla nozione di *pratica*, «perché è la pratica che costituisce, di fatto, l'origine e il criterio di ogni verità» (cfr. *ivi*, 13):

questa posizione, che non si confonde col pragmatismo, esclude dunque radicalmente ogni questione sulla "possibilità della conoscenza", cioè ogni filosofia trascendentale. Dicendo che il fatto della pratica contiene ogni questione sul diritto della conoscenza, essa rifiuta ogni riflessione filosofica che voglia arrivare alla verità, compresa la verità di questo fatto, cercando un fondamento di diritto di là da questo fatto. A questo livello, la sola riflessione rigorosa, conforme alla verità che vuole raggiungere, non può che esprimere la realtà di questa pratica che dà vita alla verità. *Le tesi del materialismo, dunque, non fanno che esprimere e sviluppare coscientemente le implicazioni della "pratica spontanea" delle scienze, caso particolare della pratica umana.* Questa pratica implica il confronto di due termini, uniti in unità profonda, l'idea (o la coscienza) dello scienziato (o degli uomini) – e la realtà esterna. Questo confronto comporta sia il *riconoscimento del primato della realtà esterna sull'idea o sulla coscienza*, che, nella pratica, si regolano su di essa, e il *riconoscimento dell'oggettività delle leggi stabilite da questa pratica, attraverso la scienza* (*ivi*, 14; cors. miei).

Non c'è pragmatismo perché ciò che conta non è solo la *funzionalità* della conoscenza e non c'è filosofia trascendentale, perché non c'è ricerca delle condizioni di possibilità e validità (garanzie di diritto) di *ogni* conoscenza. Il materialismo marxista si occupa di un tutto concreto e limitato (un caso singolo), di cui mira a cogliere la verità specifica non attraverso l'imposizione di schemi logici ritenuti veri (Hegel), ma, si potrebbe dire, ricavando la norma del fatto dal fatto stesso; norma che sarà tale solo quando coinciderà completamente col fatto studiato. Questo materialismo porta a coscienza, cioè a verità (concetto), la pratica empirica spontanea degli scienziati, senza bisogno di schemi trascendentali che facciano della conoscenza scientifica e del suo metodo un universale, come se il modo di procedere delle scienze fosse identico per tutte.

È qui presente la lezione di Bachelard, secondo cui la conoscenza scientifica si ottiene attraverso una serie di approssimazioni (e, dunque, di fallimenti) che possono produrre, a un certo punto e non necessariamente, un risultato definitivo (entro una certa problematica, definita dall'uso di certi strumenti di misurazione, dai concetti disponibili ecc.), e che, dunque, può sempre essere rimesso in discussione. Tale risultato, quando si produce, consente di identificare il *pensiero* e la *realtà* a esso esterna, da cui inizialmente dipendeva, rendendoli indiscernibili.

d) Le scienze usano un metodo dialettico (rapporto conflittuale tra idea/coscienza e realtà esterna), mai schematizzabile definitivamente perché non rinvia a «condizioni di possibilità ideali e nemmeno, di fondamento in fondamento, a uno sguardo (*visée*) originario», ma coincide con la pratica reale degli scienziati, col loro *lavoro*:

la pratica, che è l'origine e il criterio di ogni verità per il marxismo, e che "contiene" la questione gnoseologica, non è un fondamento di diritto, nel senso idealistico del termine, della tesi materialistica. Il fatto della pratica non rinvia a un diritto originario, ma alla propria genesi reale. È qui che il materialismo si oppone radicalmente a ogni filosofia trascendentale. [La pratica] non è l'immediatezza di un atto o di una struttura, ma la propria genesi reale, [e la] pratica scientifica, che ne è l'elaborazione più astratta, può essere definita solo attraverso il suo sviluppo reale, cioè attraverso la sua storia. È questa storia che definisce "i limiti che la pratica ci assegna" riguardo alla "verità oggettiva che ci possiamo aspettare", [perché] la conoscenza suscettibile in una data epoca è sottomessa alle forme determinate della pratica esistente.

Una concezione che non sfocia nel relativismo o nello storicismo assoluto, perché «*all'interno di questi limiti storici le verità acquisite nella pratica sono assolute (non c'è verità al di fuori di esse)*» (cors. mio). *La verità è assoluta solo se relativa*; è questo che rende manifesto «l'«adattamento» progressivo degli uomini, nella loro storia, a una natura inespugnabile in perpetuo sviluppo» (cfr. *ivi*, 15) anche grazie alle conoscenze che l'uomo consegue e che la modificano.

L'idea hegeliana che c'è scienza solo del Tutto è respinta, dato che: 1) la scienza c'è solo del non-Tutto (per civettare con un'espressione lacaniana degli anni Settanta), perché il Tutto essendo ideologico produce solo una conoscenza ideologica e, dunque, una «falsa coscienza»; 2) la storia è un non-Tutto specifico che deve essere conosciuto con un metodo (dialettico) specifico; 3) questo materialismo non sfugge al «dogmatismo metafisico» hegeliano «per cadere in un nuovo dogmatismo scientifico» o positivismo: «la storia della conoscenza non costituisce, tanto quanto le altre scienze, un nuovo "Sapere Assoluto", [perché] non contiene "l'essenza assoluta" della pratica attuale, ma ne è la scienza, che, come tale, è contenuta in una pratica attuale e nel suo sviluppo».

e) Essendo assoluta *perché* relativa, la conoscenza scientifica richiede una «teoria materialistica della conoscenza», che

non è la "scienza delle scienze", né "una scienza al di sopra delle altre" (Jdanov). Essa *non è un corpus di principi da cui si possono, per deduzione, ricavare delle determinazioni scientifiche*, capaci di sostituirsi alle verità che le scienze scoprono (*ibid.*; cors. mio).

Questa teoria, al contrario, «rifiuta di sostituirsi alle scienze» e dice che «il materiali-

smo è verificato dalle scienze», intendendo con ciò che «il materialismo è verificato [a] attraverso le scienze e [b] nelle scienze». Nel primo caso, il materialismo è verificato «praticamente», perché le scienze «progrediscono solo sottomettendosi sempre [...] all'istanza della realtà»; nel secondo caso, invece, il materialismo è verificato perché le scienze mostrano: i) «che le forme inferiori dell'esistenza (ad esempio i corpuscoli fisici) fanno a meno delle determinazioni delle forme superiori (della libertà, ad esempio)»; ii) «che le forme superiori dell'esistenza (esistenza biologica, coscienza) nascono dallo sviluppo della loro struttura (*infrastructure*), [le loro] condizioni fisico-chimiche, biologiche e sociali. In questo modo il primato della realtà si trova verificato a due livelli, attraverso le scienze e nelle scienze. È il doppio avvolgimento (*double enveloppement*) (del progresso delle scienze nei principi del materialismo e di questi principi stessi nella realtà scoperta dalle scienze) che permette di comprendere il carattere filosofico e scientifico del materialismo» (cfr. *ivi*, 16).

f) Riassumendo, il materialismo marxista, storico e dialettico, scientifico e filosofico, implica, innanzitutto, «la critica della filosofia come pura “teoria”, pura “interpretazione” [...] dispensata dal sottomettersi al criterio della pratica e della verifica» (*ibid.*).

In secondo luogo, comporta «la critica di ogni dogmatismo scientifico» o positivismo, perché «il primato della realtà implica che una teoria scientifica non esaurisca la realtà, ma resti sempre “approssimativa”. Il materialismo ricorda alla scienza e alla pratica umana i loro limiti (non trascendentali ma storici), impedisce [...] la fuga interessata nella filosofia (o nella religione), e comprende la crisi delle scienze e della storia non come una “divina vittoria” dello Spirito, ma come un momento nello sviluppo reale delle scienze e della storia». Terzo, implica «il rifiuto di ogni formalismo astratto. Il materialismo richiama ogni scienza alla sua origine reale: il mondo che gli uomini trasformano. Nessuna scienza può, né nella sua storia né nel suo oggetto, riprendere in se stessa la propria origine, costituirsi in mondo chiuso, definito esaustivamente da regole interne. Il materialismo rinvia ogni scienza e ogni attività alla realtà da cui dipendono, anche se questa dipendenza è mascherata attraverso mediazioni numerose e astratte: le matematiche tanto quanto la logica, l'estetica tanto quanto la morale e la politica». In conclusione, «l'obiettivo del materialismo è salvaguardare lo sviluppo infinito delle scienze e con esso tutta la “vivente pratica umana” (Lenin), preservarle da ogni dogmatismo e da ogni idealismo richiamandole alla loro realtà fondamentale» (cfr. *ivi*, 17).

Se la scienza è sempre in via di approssimazione, pur potendo conseguire risultati assoluti all'interno di una problematica definita (storicamente e teoricamente) – risultati relativi alla problematica, ma assoluti in essa – allora l'ideologia, che non è sempre la stessa, non è eliminabile, neanche nel comunismo, come Althusser ripete spesso.

### 3.

Tenuto presente che la conoscibilità scientifica della storia è, per il marxismo, una delle principali questioni politiche, bisogna adesso considerare l'analisi althusseriana del saggio di Ricoeur critico dell'*Introduction à la Philosophie de l'Histoire* di Aron<sup>8</sup>.

Aron è accusato di aver affrontato la domanda «una scienza storica è possibile?» cercando la risposta «fuori dalla scienza, [...] a livello dell'esperienza corrente», «in un oggetto storico che egli *costituisce al di fuori di ogni approccio scientifico* e che presenta del tutto naturalmente come la “verità della storia”», che risulta «composta di un fondo

---

<sup>8</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Objectivité et subjectivité en histoire*, «Revue de l'enseignement philosophique», III, 5-6, juin-septembre 1953, pp. 28-43.

di esperienze immediate, rinforzate con nozioni filosofiche»: in questo modo, «Aron rifiuta l'idea vuota di una scienza possibile della storia in nome di una metafisica della storia, che si è costruito *a priori*» (cfr. Althusser 1955, 18-19). Diversamente da Kant, che si poneva il problema della conoscibilità della storia guardando «alla razionalità effettiva della scienza esistente», per cui «non aveva alcun senso parlare di “conoscenza” di un oggetto qualunque, al di fuori delle condizioni stesse dell'oggettività» – elemento importante indipendentemente dalla «forma ideale nella quale [Kant] concepiva queste condizioni», perché comunque «le concepiva, e partendo dalle scienze esistenti» – Aron ritiene di poter decidere dell'esistenza di una scienza della storia comparando «l'idea di questa scienza possibile con il preteso oggetto sconosciuto di questa storia»; un oggetto «costituito come una cosa in sé, fuori da ogni apprensione oggettiva (*appréhension objective*)»<sup>9</sup>. Atteggiamento che riporta al periodo pre-critico (cfr. *ivi*, 19).

Ricoeur ha mostrato però che «il livello della storia non è quello dell'esperienza immediata, che la storia come scienza non è né può essere una resurrezione del passato, che la scienza storica è una *conoscenza* della storia». Solo «a questo livello è possibile ritrovare nella storia una razionalità “della stessa specie” di quella delle scienze naturali [o] scienze sperimentali (che sono [...] teoriche perché sperimentali)» (*ivi*, 20).

Il punto più alto della critica di Ricoeur ad Aron sta nella «distinzione *tra buona e cattiva soggettività*» (*ibid.*). Lo sforzo di Aron è di tipo soggettivistico (cfr. *ivi*, 18), fondato sul ricorso all'esperienza immediata del soggetto, al suo vissuto, «il tutto rivestito da concetti filosofici che consacrano il carattere “equivoco”, “inesauribile” (*inépuisable*), “complesso” e “plurale” della storia» (*ivi*, 19); per lui «non ci sono oggettività né razionalizzazione della realtà storica se non retrospettive»: la sua è «una *teoria ideologica della scienza storica*»; perché, anche se «i fatti (almeno alcuni [...]) possono essere talvolta descritti, se certe strutture possono esser fatte emergere e lette nel reale», ciò dipende dalla «fatalità delle “scelte” filosofiche» e dalla «volontà» dello storico, cioè dalla sua «ideologia» (cfr. *ivi*, 20). Non è certo la noddola di Minerva che Aron evoca; più prosaicamente, siccome «la complessità e l'[equivocità] della realtà [...] impediscono] radicalmente ogni unificazione teorica [...] lo storico fa una scelta (in cui trova grandezza e consolazione): sceglie il senso del proprio passato, si dà *a priori* una teoria che è quella del suo popolo, della sua classe, quando non è quella del suo umore». In questo modo, la storia è «traduzione di interessi, passioni, anche nobili, preferenze filosofiche»: è «ideologia» o, come dice Ricoeur, «cattiva soggettività», o ancora, come diceva Hegel, condannandola, «storia riflettente» (cfr. *ivi*, 20-21).

Questo è il punto più alto dell'accordo di Althusser con Ricoeur. Se «la scienza storica si costituisce oltrepassando il livello dell'immediatezza e dell'ideologia», significa che «l'ideologia deve essere uno degli oggetti della storia scientifica e che, per costituirsi scientificamente, la storia deve oltrepassare il livello della coscienza immediata, che è l'ideologia, e mostrarsi capace di produrre anche una teoria delle ideologie, per sfuggire alla loro influenza e, quindi, alla propria degradazione» (*ivi*, 21, anche n. 17).

Althusser comincia poi a distanziarsi da Ricoeur. Riprendendo la differenza tra «buona e cattiva soggettività», che egli traduce in «*teoria scientifica e ideologia*», si chiede «quale sia il criterio che consente di distinguer[le]» (*ibid.*). La questione ruota attorno al ruolo che, per Ricoeur e Althusser, ha la «*verifica*» e al loro diverso modo di intenderla.

---

<sup>9</sup> La locuzione «apprensione oggettiva» rimanda a Kant (cfr. 1787, 226-242/201-217) e si riferisce alla possibilità di stabilire una relazione di causa-effetto o anche solo di successione tra percezioni.

Contro il soggettivismo di Aron, Ricoeur pensa, in accordo con Althusser, che sia possibile una conoscenza oggettiva della storia, ma ciò che lo distingue «da un'epistemologia marxista» è il fatto di ritenere che «la pratica dello storico racchiuda in se stessa la ragione dell'oggettività e della scientificità della storia» (ivi, 22).

Althusser rimprovera a Ricoeur di aver così concepito la verifica in modo «puramente interno» alla pratica dello storico, elevando la sua «coscienza» di bravo e attento studioso a «misura dell'oggettività della storia», in relazione alla capacità di spiegare in modo razionale e coerente «il maggior numero possibile di fenomeni»; in sostanza, è la volontà dello storico che, mossa da un'«intenzione d'oggettività», deve tradursi in una «condotta d'oggettività». Rispetto ad Aron, Ricoeur ritiene che la «scelta» da parte dello storico della «teoria» con cui conoscere la storia non sia «empirica», ma «trascendentale», alla maniera di Husserl, e che questo dia «alla storia una dignità», perché la protegge dal «soggettivismo volgare e dallo psicologismo» (cfr. ivi, 22-23).

Secondo Althusser, però, l'intenzione d'oggettività è insufficiente a produrre una conoscenza scientifica della storia, poiché: a) è tutta interna all'operazione storica medesima; b) è affetta da formalismo. Serve, invece, una «teoria generale dell'oggetto» storico (ivi, 23) che, dovendosi distinguere da un discorso ideologico sulla storia, richiede un «criterio sicuro» che la definisca e la differenzi da quest'ultimo; criterio che non può essere in alcun modo relativo al «mestiere» dello storico (cfr. ivi, 24).

Un discorso che assomiglia allo strutturalismo di Lévi-Strauss, dal quale Althusser prenderà sempre le distanze, perché è la teoria generale di un oggetto che serve a trovarlo nella realtà; per cui: i) quando lo trova, esso non può che corrispondere a quello delineato dalla teoria; ii) per trovarlo è necessaria la *verifica* sul campo.

Una precisazione a questo punto. La teoria è un prodotto della ragione, che però non è quella cartesiana di Lévi-Strauss né quella hegeliana. In Althusser, lo vedremo a breve, la ragione è esplosa, grazie a Hegel che, con la sua filosofia della storia (cioè col suo *preteso* sapere storico, che in realtà è ideologico), ha confermato e invalidato, al contempo, l'idea della ragione come Spirito e, dunque, come assoluta libertà. Se, infatti, «la storia universale [...] è la rappresentazione (*représentation/Darstellung*) dello spirito nel suo sforzo di acquisire il sapere (*savoir/Wissen*) di ciò che esso è (*de ce qu'il est/was er an sich ist*)» (Althusser 2006, 142; cfr. Hegel 1840, 31/17), allora lo Spirito più dimostra la propria libertà (confermando l'idea), più dimostra di non comprendere (e quindi di non sapere) ciò che esso è «in sé» (invalidando l'idea), perché la forma con cui cerca di comprendere tale libertà è inadeguata rispetto alla libertà stessa che esso è in sé. Se il contenuto è sempre giovane, la forma, al contrario, è sempre troppo vecchia o, peggio, eterna: se non è «il corpo dello spirito, ma la sua essenza interna, la *libertà*, la presa di coscienza di sé della libertà, che diviene il motore definitivo della storia», allora «la vera storia è quella di questa presa di coscienza: la *storia della filosofia*, cioè la storia della presa di coscienza della *ragione eterna che muove la storia*» (Althusser 2006, 152).

Proprio questo, però, impedisce la saldatura tra ragione e storia, perché la ragione può pensare molteplici regimi d'ordine razionale, le filosofie (cfr. Gueroult), ma non può pensare una loro sintesi. Se l'esito della filosofia hegeliana è la dimostrazione logica che la ragione è libertà assoluta, allora la ragione è incompatibile con *una* forma, perché non è Una. Inoltre, poiché la storia si dimostra, nei fatti, incompatibile con la ragione, significa che è portatrice di una razionalità più ampia di quella della ragione come Spirito, anche se include quest'ultima al suo interno come suo caso particolare.

Detto questo, torniamo al problema della verifica. Come si può *verificare* una teoria

della storia, distinguendola così da un discorso ideologico? Con l'«esperimento», che qui, come nelle «scienze naturali», segue al «ciclo dell'osservazione, dell'astrazione e della teoria» e che, in questo caso, coincide con «l'esperienza quotidiana degli *innumerevoli effetti* ricavati dalle acquisizioni teoriche» (cors. mio). Ne segue una tesi «scandalosa»: «*la storia [...] non può essere una scienza se non è sperimentale*» (Althusser 1955, 24)<sup>10</sup>, alla quale Althusser fa seguire delle considerazioni che, per quanto provvisorie e brachilogiche, sono importanti.

A) L'obiezione che la conoscenza storica non può essere sperimentale, «presuppone il vecchio schema aristotelico, secondo il quale c'è scienza solo di ciò che si ripete».

B) Ci può essere «verifica di una teoria in una realtà che si trasforma» – e dunque *non* si ripete – solo «*se la teoria è [...] una teoria della trasformazione della realtà*».

C) Il «marxismo, teoria generale dello sviluppo delle società, contiene in sé l'esigenza e il momento dell'obbedienza alla pratica della storia reale», perché è «*la storia reale che opera la "critica" fondamentale* tanto alle intenzioni soggettive degli individui quanto alle teorie generali che rendono conto del divenire delle formazioni sociali». Di qui due corollari: C1) Il marxismo è, «al contempo, il prodotto e la teoria di questa “critica della storia attraverso se stessa”». C2) È la «“critica” esercitata dalla realtà che ha condotto Lenin a rettificare la tesi di Engels sulla possibilità, per il proletariato, di prendere il potere nel quadro della democrazia borghese. È la “pratica” della Rivoluzione del 1905 che gli ha ispirato la teoria sul potere dei “soviet”», ad esempio.

Tornando a Ricoeur, Althusser conclude che egli, «per aver cercato solo nella pratica dello storico il fondamento dell'oggettività e per aver ridotto tale pratica a una “intenzione d'oggettività” vuota», non ha «potuto far emergere il “criterio sicuro” [di distinzione] tra ideologia e teoria scientifica», ripiombando in una posizione che, almeno nei suoi esiti concreti, assomiglia a quella di Aron (cfr. *ibid.*, anche n. 25).

Nella terza parte del saggio (cfr. *ivi*, 25-31), infine, Althusser insiste sul fatto che Ricoeur, pur avendo posto correttamente il problema della conoscibilità scientifica della storia – bisogna partire dall'oggettività e non dalla soggettività, perché è con riferimento alla prima che si genera la seconda – finisce per disattendere il compito quando, invece di definire «l'oggettività al suo vero livello, quello della teoria specifica e della verifica», riempie l'«oggettività vuota [con] determinazioni trascendentali» proprie della soggettività, cioè della coscienza, come il «giudizio d'importanza» (*ivi*, 25). In questo modo, Ricoeur «*costrui[sce]*, fuori dal campo della scienza, la *verità* dell'oggetto, di cui la scienza insegue [...] la *conoscenza vera*» (*ivi*, 27) e, così facendo, cade nella posizione pre-critica definita da Kant, perché «costruisce, fuori dalle condizioni stesse della conoscenza oggettiva, una verità, una cosa in sé, che sostituisce alla conoscenza effettiva». Il «malinteso», in cui cadono anche gli «spiriti migliori» risiede, secondo Althusser, in «un'attitudine contemplativa, che “attende” dalla scienza una sorta di riproduzione, di ri-animazione, di ri-presentazione, o piuttosto di ri-presentificazione del reale stesso, nella sua immediatezza» (cfr. *ivi*, 29), per poi notare che ciò non accade e precipitare nell'idea che la storia sia inconoscibile, sfuggente, irrapresentabile.

È la stessa situazione dei «cartesiani» di fronte al «*secondo sole*» degli «astronomi»: il sole «della scienza», un sole «*di troppo*», perché non scaccia «l'immagine» percettiva che

---

<sup>10</sup> Su questo punto, potrebbe essere interessante un confronto con Diamond-Robinson, non perché vi sia una filiazione diretta, anzi, ma perché l'idea che la conoscenza storica non possa essere sperimentale, come le scienze naturali, è il motivo per cui si è sempre negato alla storia lo statuto di scienza (Althusser cita in proposito proprio Aron: cfr. 1955, 24 n. 24).

se ne ha comunemente. L'astronomia afferma, con ragioni scientifiche, che il sole non è a «duecento passi», ma non convince i «nostalgici della percezione», paurosi di «perdere il loro sole a duecento passi», in attesa che l'astronomia ricrei «il sole stesso» per poterle dare credito (cfr. *ivi*, 30). Seguendo la metafora spinoziana (cfr. *Ethica*, II, prop. XXXV, schol.), Althusser precisa che il «secondo sole non rimpiazzava né sopprimeva il primo, ma, per quanto lontano fosse, a un altro livello, permetteva l'intelligenza del sole immediato e l'azione sui suoi effetti» (1955, 30). Il secondo grado di conoscenza, insomma, non rimpiazza il primo, ma conosce in modo adeguato l'oggetto che il primo, basandosi sulla percezione sensibile, conosce inadeguatamente. Tradotto: la scienza non rimpiazza l'ideologia, ma fornisce la conoscenza scientifica dell'oggetto che l'ideologia si costruisce in modo immaginario e il cui concetto, come nel caso di Hegel, non cessa di essere ideologico.

Così è per «la scienza storica», alla quale si chiede di produrre una «seconda storia, che sia, [però], la storia immediata» e siccome non ci riesce la «si rimprovera». Questo dimostra, come nel caso dell'astronomia, che c'è un «misconoscimento del livello specifico al quale si installa ogni scienza [e,] al contempo, la nostalgia di una sorta di sapere assoluto o di resurrezione dei corpi» (*ibid.*), come se «la conoscenza delle leggi della luce» impedisse «agli uomini di vedere, [e] la conoscenza delle leggi che comandano lo sviluppo delle società» impedisse «agli uomini di vivere»: cosa non vera. Al contrario, «la conoscenza delle leggi della luce ha prodotto gli occhiali, che hanno trasformato lo sguardo degli uomini, come la conoscenza delle leggi dello sviluppo delle società ha prodotto imprese, che hanno trasformato e ampliato l'orizzonte dell'esistenza umana» (*ivi*, 30-31).

L'antinomia tra «storia-scienza e storia-vissuta cessa quando si rinuncia ad “attendere” dalla scienza altro da quello che produce», concependo «la *destinazione pratica* della scienza [...] non come duplicazione dell'immediatezza, ma come la sua *intelligenza attiva*» (cors. mio). Questo, forse, voleva dire Marx a Feuerbach rimproverandolo di aver «concepito “la realtà sottoforma di intuizione” [...], invece che [...] come una “pratica”, di cui la scienza non è che un momento, quello della *verità*» (*ivi*, 31), che non è descrizione di un *dato* immaginario. Si dà *verità* quando una scienza: a) produce il proprio oggetto; b) la *manifestazione* di questo oggetto cambia lo stato presente delle cose in cui essa agisce (la *verifica* è la misurazione di questo effetto); c) la realtà così trasformata è descritta, quindi prevista, dalle regole di quella stessa scienza.

#### 4.

Nelle lezioni del 1955-1956, dopo aver percorso in rassegna alcune filosofie della storia, tra cui quella hegeliana (cfr. Althusser 2006, 128-152), Althusser esamina la posizione di Marx: prima quella del «giovane Marx» (cfr. *ivi*, 153-159) e poi la «concezione definitiva di Marx» (cfr. *ivi*, 160-180). Credo si possa considerare questo il punto d'arrivo della riflessione del “primo” Althusser, la fine della genesi della sua problematica, da cui prende avvio, con il libro su Montesquieu (cfr. 1959 e Raimondi, 227-242), il suo lavoro successivo, nel quale la politica, finora sottotraccia nel discorso epistemologico, emerge con maggiore chiarezza.

La lettura althusseriana della filosofia della storia di Hegel non è innocente. Innanzitutto, perché non è ritenuta «una reazione contro la filosofia dei Lumi [...], ma il [suo] *compimento*». In secondo luogo, perché afferma che «l'originalità di Hegel» consiste in una «*teoria della storia* (teoria astratta, filosofica)» (cfr. 2006, 128-129).

Le conseguenze di quest'impostazione si colgono dall'esame della «storia riflettente»

(cfr. *ivi*, 131-134 e Hegel 1840, 11/3 e 14-19/5-9), perché essa mostra sempre il suo «secondo fine»: «proiettare nel passato i fini del presente», come Althusser aveva rimproverato ad Aron e, suo malgrado, anche a Ricoeur. Il «*fallimento della storia riflettente*» è dovuto al fatto che, in essa, «lo storico non appartiene più all'epoca di cui racconta la storia: così, la sua intelligenza del passato non è altro che la proiezione del suo spirito sullo spirito del passato. *La riflessione sulla storia non è che la riflessione del presente sul passato*» (cfr. Althusser 2006, 132-133).

Il solo modo per uscire dalla circolarità viziosa di questo ragionamento è che «il presente [sia] la verità del passato»; e questo è possibile «a condizione che *lo spirito del presente abbia per contenuto proprio la verità, divenuta cosciente di sé, della ragione all'opera nella storia*». Ecco «il presupposto implicito della soluzione di Hegel: la *storia filosofica*» (*ivi*, 134).

Una storia che, però, mostra una «contraddizione», perché, da un lato, «*nella storia il pensiero è subordinato al reale esistente (réel existant/Gegebenen und Seienden), che [il pensiero] ha per fondamento e guida*», mentre, dall'altro, la filosofia, che produce idee «*senza considerare ciò che è*», si attira l'accusa di costruire la storia «a priori» (*ivi*, 134; cfr. Hegel 1840, 20/9). Hegel, però, nel tentativo di «spiegare e confutare tale contraddizione» (Hegel 1840, 20/10), «oppone a questa *contraddizione* due ragioni che ne mostrano la vanità»: una «a livello della razionalità del suo oggetto», l'altra «a livello della struttura del suo oggetto» (cfr. Althusser 2006, 135).

Al primo livello, la filosofia «porta l'idea [che] “la storia universale è razionale”» (*ibid.*); al secondo, porta «la necessità [...] di una *teoria astratta*» (*ivi*, 137), che distingue, in essa, «l'essenziale dall'inessenziale»: e «l'essenziale [è] la struttura dell'oggetto considerato». *Epistemologicamente*, «la storia, se vuol essere scientifica, deve considerare il suo oggetto *intelligibile, razionale*» e, dunque, deve «ricorrere a una *teoria astratta* [...], a condizione che tale teoria non sia il prodotto della soggettività dello storico, ma la teoria della *struttura stessa del suo oggetto* nella sua essenza specifica»; in questo caso, «la filosofia [è] *la scienza nei suoi stessi principi*»; *filosoficamente*, però, «la razionalità della storia non è più un principio epistemologico, ma l'opera della ragione: il problema della filosofia della storia è quello dei fini della storia» (cfr. *ivi*, 138). Il problema filosofico sfocia in un problema politico, che sembra inglobare quello epistemologico, perché «il contenuto essenziale [...] è dato dalla coscienza della libertà» (Hegel 1840, 88/58). E questo riapre la storia, perché «la presa di coscienza di sé da parte della libertà [è] il motore definitivo della storia, la vera storia è quella di questa presa di coscienza: la *storia della filosofia*, cioè la storia della presa di coscienza *della ragione eterna che muove la storia*» (cfr. Althusser 2006, 152); ma, come già detto, proprio per questo: a) non c'è sintesi alcuna dei diversi modi (filosofie) con cui ciò avviene; b) la coscienza dei modi con i quali la ragione diventa cosciente di sé, della sua razionalità e libertà, non comprende gli effetti, soprattutto politici, del suo conoscersi.

Per questo, il problema dello Stato è il punto di partenza della riflessione di Marx, che, assieme ad altri, ritiene che il compito politico del suo tempo sia «rendere lo Stato razionale», perché ancora non lo è, liberandolo dalla propria alienazione (cfr. *ivi*, 154-156). Marx si muove, assieme a Feuerbach, all'interno di una concezione ancora hegeliana dello Stato e dell'uomo, divisi tra essenziale e inessenziale. Il presente è l'inessenziale che deve recuperare la propria essenza prendendo coscienza di sé, combattendo per l'«emancipazione dell'uomo» e creando una «vera democrazia»; anche se non è sufficiente, perché c'è differenza tra «emancipazione politica ed emancipazione umana». Se

la prima ha a che fare con la partecipazione dei «cittadini» alla vita politica, la seconda deve risolvere la contraddizione, tra essenza (libertà) ed esistenza (schiavitù), che tocca il «proletariato», nel quale «l'essenza umana raggiunge il punto estremo della sua alienazione». Essendo «tale contraddizione ontologicamente intollerabile all'essenza umana», che è libera, la rivoluzione, liberale e democratica, seguirà necessariamente, quale «fenomeno» dell'avvenuta coscienza di sé da parte dell'essenza dell'uomo (cfr. *ivi*, 158-159).

La coscienza giovanile di Marx comincia a cambiare «dopo il 1844» (*ivi*, 159) quando, assieme a Engels, si accorge che le filosofie della storia «in senso classico», compresa quella hegeliana, contengono una contraddizione insolubile, perché composte di «un elemento *storico* (materia, contenuto della storia) [e di] un elemento *trans-storico*: il piano di Dio, i fini della Provvidenza, il fine della storia». Hanno quindi «per oggetto e contenuto la materia storica, ma l'intelligenza della materia storica è possibile solo uscendo dalla storia»: la storia, quindi, «non è conosciuta per se stessa»; anzi, «la norma del giudizio storico è *estranea alla storia*» (cfr. *ivi*, 160-161). La contraddizione emerge esaminando il contenuto di «questa norma, di questa verità, di questo senso trans-storico», perché ci si accorge che esso è «profondamente legato alla storia», dato che «il senso divino (o trascendente) della storia è sempre l'espressione di un giudizio umano sulla storia» (*ivi*, 161). Non va dimenticato, infatti, che «la filosofia deve condurci a capire che il mondo reale è come dev'essere (*die wirkliche Welt ist, wie sie sein soll*)» – ecco il *dover essere* che riempie il *vuoto* di se stesso, ecco Hegel che compie il pensiero di Kant, ecco il concetto dell'ideologia illuministica – «che il bene autentico, la ragione divina universale è anche il potere di realizzarsi; [che] questo bene, questa ragione [...] non sono altro che Dio; [che] Dio governa il mondo [e] il contenuto del suo governo, l'attuazione del suo piano, costituiscono la storia mondiale; [che] la filosofia vuol comprendere (*erfassen*) proprio questo piano; [che] la ragione è la capacità di percepire (*das Vernehmen*) l'operato di Dio» (Hegel 1840, 53/33; ma anche 26-29/14-15).

E proprio Hegel dà la chiave per comprendere la sua filosofia e per superarla, senza *Aufhebung*; se, infatti,

il principio del giudizio della storia riflettente non riflette che la propria coscienza e i propri fini (o quelli del proprio tempo), [significa che] la norma trascendente in nome della quale la filosofia della storia giudica la storia è essa stessa un elemento, un evento, un fatto della storia – e il suo contenuto è solo la coscienza presente della storia (o la coscienza del presente);

dunque, non è trans-storica. L'*intenzione* illuministica di Hegel – realizzare il regno della Ragione (lo Spirito) – lo porta a trasporre la propria «illusione soggettiva o retrospettiva», ossia la «*propria coscienza presente*», in «norma trascendente in nome della quale giudica[re] la storia», precipitando, come Aron e Ricoeur, nella storia riflettente. Egli, infatti, «rappresenta esplicitamente il *fine* della storia come coincidente col contenuto della coscienza presente dello storico» (cfr. Althusser 2006, 161-162 e Hegel 1840, 28/15): la storia, dunque, ha come scopo la coscienza dello storico o del filosofo.

Per «liquidare la filosofia della storia», allora, bisogna «liquidare il filosofo nella storia» (*ivi*, 160); e ciò non significa «distruggere [la filosofia della storia] come [se fosse] illusione e mito, [ma] riportare la *norma*, che essa impone alla storia, alla storia stessa» (*ivi*, 162), ossia, «riportare la coscienza di un tempo a questo tempo e comprenderlo tramite se stesso» (*ivi*, 163). Per fare ciò, è necessaria una «*teoria delle idee sulla sto-*

ria», in modo da sfuggire «alla dominazione del contenuto della coscienza presente». Ma come sfuggire alla circolarità sottesa da questo ragionamento? Come costruire, cioè, «una scienza della storia che 1) renda conto delle idee filosofiche sulla storia, 2) senza rinviare la coscienza dello scienziato alla condizione di una coscienza sottomessa al contenuto storico del suo tempo»? Se bisogna evitare il «relativismo storico» (lo storicismo), trovando un «punto fermo, archimedeo, che permetta di costruire una scienza della storia (ossia raggiungere *nel contenuto della storia* il fondamento dell'oggettività del giudizio storico) [...], non è [però] sufficiente [...] sottomettere alla giurisdizione della scienza storica il contenuto delle filosofie della storia (cioè delle ideologie)», perché bisogna che «*tale scienza esista come scienza*».

È il materialismo storico tale scienza? Innanzitutto, osserva Althusser, «*il marxismo (materialismo storico) non è un sapere assoluto, ma una scienza aperta, che si è costituita e si sviluppa come le altre scienze*» (*ibid.*). Riprendendo Lenin, sottolinea poi che il materialismo storico procede come qualunque altra scienza: non vuol conoscere *tutto*, ma solo «il funzionamento e l'evoluzione di una formazione sociale» (*ivi*, 164), con un «metodo» che ne consenta «*l'intelligenza progressiva*», tramite la formulazione di una «*teoria generale*», che, in quanto «*astratta*» permetta l'*intelligenza della massa delle osservazioni empiriche*. Ma, affinché la teoria non esprima solo un contenuto soggettivo, c'è bisogno della «*verifica scientifica*» (*ivi*, 165), perché la teoria generale resta astratta finché non è verificata e diventa vera solo in questo caso, anche se la sua formazione è soggettiva.

Tutto si gioca, come già anticipato, attorno alla «verifica», che va intesa in due modi: 1) verifica interna, il grado di coerenza logica o «intelligibilità» che la teoria trasferisce ai fenomeni esaminati; 2) verifica esterna, la «*verifica pratica*», l'esperimento (cfr. *ivi*, 165-166). Ciò che manca alle filosofie della storia è, più spesso, la seconda, che consiste: a) negli effetti storici che la filosofia della storia produce; b) nel grado di coerenza che essi hanno con la teoria che li ha prodotti: finché c'è divario, non c'è scienza e, dunque, l'ipotesi di partenza va riformulata; ne segue che «la teoria generale è essa stessa nel divenire» (*ivi*, 169). È, dunque, l'esperienza del «*confronto pratico* della teoria e della realtà che [rivela] il valore della teoria e mostra che non sono le idee che fanno la storia e che la storia non è al servizio del regno della ragione o della libertà». Ciò significa che non c'è iato né passaggio tra teoria e prassi, ma solo il circolo, che mai si chiude, della prassi, che si svolge in se stessa, anche quando è teoria.

Ne derivano *tre conclusioni*. La *prima*: è «il reale stesso a operare il giudizio sul valore della teoria» (*ivi*, 167). Per riconoscere l'esito dell'esperimento, però, bisogna avere come obiettivo la verità e solo il «proletariato può evitare il conflitto tra verità e interesse». La *seconda*: «se le sorti della teoria della storia si giocano nella verifica sperimentale, tale verifica è *attuale*; il centro di gravità della spiegazione scientifica si sposta [cioè] *nel presente*, nella *pratica presente* e nell'*azione storica presente*», fondamentale anche per «*la verifica dell'intelligenza del passato*» (cfr. *ivi*, 168). La pratica presente è la lotta di classe. La *terza*: «la scienza della storia [...] non riguarda solo il presente immediato, ma anche il *futuro* che nasce da questo presente» (*ivi*, 169), perché se

ogni esperienza storica è una modifica del contenuto della storia e ogni teoria nata da questa esperienza è una teoria di questa trasformazione della storia nel suo proprio divenire (*ivi*, 170),

allora la verità di una teoria si misura attraverso la verifica empirica della sua capacità di prevedere, produrre e descrivere i propri effetti reali. La «*trasformazione della storia*»

non è «arbitraria», non è «l'imposizione al reale di uno sviluppo contrario al suo sviluppo immanente, [...] perché la storia è trasformazione di sé [...]. La storia può essere scienza solo se la trasformazione che essa realizza nella storia coincide col senso generale della trasformazione della storia, con la legge del suo divenire». E siccome la pratica storica è *nella* storia, che trasforma, essa è anche costantemente inserita in un «processo e in una realtà che la oltrepassano in profondità e in ricchezza – di qui, il compito della storia che, come ogni altra scienza, è costretta ad approfondire le proprie teorie per adattarle incessantemente a una realtà inesauribile che la precede e la sorpassa sempre» (ivi, 170-171). Conclusione dalla quale trapela una *concezione sostanzialistica della storia*, inesauribile (*inépuisable*) nella *sua eccedenza*, che verrà meno nelle opere successive.

Dopo aver delineato il «metodo» e le «condizioni d'esistenza» della «scienza storica», Althusser completa il quadro occupandosi del suo «oggetto», la cui definizione è «inseparabile» da essi (ivi, 171). La questione è decisiva per «trovare un *terreno d'oggettività* che permetta alla scienza storica di rompere il cerchio dello storicismo [e] di raggiungere un'oggettività scientifica che non sia più alla mercé del relativismo storico [e] dello scetticismo infinito della storia», dove tutto, compresa la verità, «è un prodotto della storia», come accade nelle «filosofie dell'*Aufklärung* e di Hegel», nelle «critiche dell'oggettività scientifica di Aron, dopo Sorel e Bogdanov», e nelle «critiche soggettivistiche volgari che concepiscono la storia come il luogo dell'evento individuale singolare, senza pari [...], che giustifica tutte le teorie dell'*Einführung*» (ivi, 172). Una questione che chiama in causa il marxismo «dall'interno» e che è posta dalle «condizioni stesse della scientificità della scienza»; in particolare, dall'esigenza, propria di una scienza della storia, di un «legame» tra passato e presente che sia un'«universalità effettiva e oggettiva assoluta che sfugga al relativismo del presente» (ivi, 172-173). Hegel aveva visto e provato a risolvere questo problema con la «teoria dell'*Erinnerung*», concepita come «interiorità dello spirito», ossia ricorrendo, secondo Althusser, a «una nozione filosofica vuota [...] anziché a una nozione scientifica» (ivi, 173)<sup>11</sup>.

Il marxismo «risolve questo problema capitale con una teoria del giudizio storico che riprende [un] intuizione pascaliana (benché non ci sia filiazione tra Pascal e Marx) [del *Trattato sul vuoto*]:

la verità, in storia, non nasce dal rapporto di un elemento della storia con una norma estranea alla storia né estranea al tempo della storia che racchiude questo elemento storico, ma dal rapporto di *questo elemento storico con le sue condizioni d'esistenza*: così, le conoscenze astronomiche degli antichi erano *vere* assolutamente, nella misura in cui erano state messe in relazione non con una verità trascendente né con una verità ulteriore, ma con i mezzi di cui gli antichi disponevano, con le loro «esperienze»; in breve, con le condizioni d'esistenza di queste verità. Ora, queste condizioni d'esistenza sono delle determinazioni empiriche, oggettive, assolutamente univoche che non danno appigli al relativismo storico.

Affinché quest'idea non sfoci nel «relativismo empirico», in cui sembra cadere Pascal (*ibid.*), per cui «*la diversità delle condizioni di esistenza delle verità storiche*» porta a dire

---

<sup>11</sup> Si veda almeno la trattazione dell'*Erinnerung* contenuta nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, dove Hegel parla dell'«intelligenza come [...] fondo *inconscio* (*bewußtlose Schacht*); cioè come l'universale *esistente*, nel quale il diverso non è posto ancora come discreto» (cfr. Hegel 1830, vol. 10, § 453, 260/442), cosa che avviene attraverso il *ricordo*, che è un'attività dell'intelligenza.

che «non c'è riferimento assoluto in storia, poiché le condizioni d'esistenza sono prese in un divenire che le fa variare arbitrariamente» (*ivi*, 173-174), bisogna «render conto, *in modo oggettivo, del processo di trasformazione* delle condizioni d'esistenza, [cioè] della “necessità del passaggio” (Hegel) da condizioni d'esistenza determinate ad altre condizioni d'esistenza determinate; [bisogna] far emergere questo rapporto [e] *la legge dinamica oggettiva della trasformazione delle condizioni d'esistenza della verità storica*»; ossia individuare un «*rapporto costante* che renda conto della dinamica storica in quanto divenire». Ma com'è possibile «scoprire questa costante (*constance*) nell'infinita diversità e nell'apparente singolarità del contenuto storico?» (*ivi*, 174).

A questo risponde «l'ipotesi materialistica della storia». Ogni «filosofia classica della storia, eccetto quella di Rousseau», aveva evidenziato solo «due sfere dell'esistenza storica: [...] la sfera delle condizioni sociali ([...] il governo in Montesquieu, il politico in Helvétius, la società civile in Hegel) e la sfera dell'*ideologia* (lo spirito, i costumi, la morale, la religione, la filosofia)», e aveva raggiunto «il punto massimo della sua analisi *mett[en]do in rapporto queste due sfere* e pensa[ndo] lo sviluppo della storia come *risultato costante di questo rapporto*» (*ibid.*). Risultato che ha evidenziato «il ruolo determinante dell'ideologia sulle condizioni sociali (cfr. l'*Aufklärung* e Hegel)» (*ivi*, 174-175). Rousseau, invece, «nel secondo *Discorso*, [ha mostrato] che le condizioni sociali (i rapporti degli uomini tra di loro) dipendono dalle condizioni economiche (i rapporti dell'uomo con la natura), ma non ha prodotto la teoria generale di questo rapporto» (*ivi*, 175).

Solo Marx ha nominato chiaramente «i tre fattori della storia: la forza produttiva (*force de production/Produktionskraft*), la situazione sociale (*état social/gesellschaftliche Zustand*) e la coscienza (*conscience/Bewußtsein*)» – parole dell'*Ideologia tedesca* (cfr. Marx-Engels 1845, 32/22) – che Althusser traduce con «forze di produzione», «rapporti di produzione (struttura)», «sovrastruttura», leggendone i rapporti con una «teoria funzionale dello sviluppo», attribuita a Marx, ma ricavata, in realtà, da Lenin e Stalin (cfr. Althusser 2006, 176-180), e che Althusser non mette qui in discussione<sup>12</sup>.

Marx ha così individuato la «costante» che permette al marxismo di «costruirsi come scienza», perché «la *totalità* di una società storica determinata comprende in sé il principio del suo divenire e della sua trasformazione: la contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione: [questo] è *l'elemento assoluto*, empiricamente determinabile, il punto archimedeo che consente la costruzione della scienza storica» (*ivi*, 180); «elemento assoluto» che «rende conto della formula del *Manifesto*: la storia è *la storia della lotta tra le classi*» (*ivi*, 179).

## 5.

A questo punto, però, emergono due questioni, che Althusser affronterà in vari modi nel suo pensiero successivo: a) che differenza c'è, se c'è, tra questa «costante» e un trascendentale storico?, b) se una scienza della storia è possibile, perché la costante della storia è la lotta di classe, allora bisogna chiedersi se esiste una scienza della politica; se, infatti, da un lato, una risposta negativa potrebbe risolvere il problema posto dal punto (a); dall'altro, solo una risposta positiva potrebbe continuare a suffragare la tesi che una scienza della storia è possibile.

---

<sup>12</sup> Da Lenin (cfr. 1894, 134-135), Althusser prende l'idea della «ripetizione e [del]la regolarità» dei «rapporti di produzione» (2006, 180 n. 24), interpretati in senso evolutivistico e darwiniano (il riferimento è esplicito: cfr. Lenin 1894, 136), cioè funzionalistico, in conformità a una lettura di tipo deterministico (cfr. *ivi*, 155-156 e anche Stalin 1938, in particolare 661-677).

Se, infatti, la costante è aleatoria o si pensa a una sorta di trascendentale aleatorio, che suona contraddittorio, o si abbandona il trascendentale e, con esso, anche la possibilità di una scienza della storia; se, invece, la costante non è aleatoria, allora essa rende possibile una scienza della storia, ma: i) assomiglia molto a un trascendentale; ii) rende possibile anche una scienza della politica, nella quale in gioco c'è proprio la possibilità di cambiare la costante?

Althusser cercherà di rispondere, partendo dalle *pratiche* e, dunque, dalla necessità di una *teoria della pratica*, di cui la filosofia, come «teoria delle pratiche teoriche», è un caso particolare.

### Bibliografia

- ALTHUSSER, L. 1940-1945, *Journal de captivité. Stalag XA/1940-45. Carnets – Correspondances – Textes*, Stock/Imec, Paris 1992.
- ID. 1947a, *Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel*, in Id., *Écrits philosophiques et politiques*, I, Le livre de poche - Stock/Imec, Paris 1994, pp. 59-246.
  - ID. 1947b, *L'homme, cette nuit*, in Id., *Écrits*, cit., pp. 247-250 (ed. orig., “Cahiers du Sud”, 286, pp. 1057-1059).
  - ID. 1949-1950, *Lettre à Jean Lacroix*, in Id., *Écrits*, cit., pp. 285-333.
  - ID. 1950, *Le retour à Hegel. Dernier mot du révisionnisme universitaire*, in Id., *Écrits*, cit., pp. 251-268 (ed. orig., “La Nouvelle Critique”, 20).
  - ID. 1953a, *A propos du marxisme*, “Revue de l'enseignement philosophique”, III, 4, avril-juin, pp. 15-19.
  - ID. 1953b, *Note sur le matérialisme dialectique*, “Revue de l'enseignement philosophique”, IV, 1-2, octobre-novembre, pp. 11-17.
  - ID. 1955, *Sur l'objectivité de l'histoire. Lettre à Paul Ricoeur*, in Id., *Solitude de Machiavel et autres textes*, Puf, Paris 1998, pp. 17-31 (ed. orig., “Revue de l'enseignement philosophique”, V, 4, avril-mai, pp. 3-15).
  - ID. 1955-1956, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, in Id., *Politique et histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure (1955-1972)*, Seuil, Paris 2006, pp. 27-192.
  - ID. 1959, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Puf, Paris (tr. it. *Montesquieu, la politica e la storia*, manifestolibri, Roma 1995).
- DIAMOND, J. – ROBINSON, J. 2010 (a c. di), *Esperimenti naturali di storia*, Codice, Torino 2011.
- GUEROULT, M. 1933-1941, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier-Montaigne, Paris 1979.
- HEGEL, G.W.F. 1830, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in Id., *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, voll. 8-10 (tr. it. *Enciclopedia delle scienze filo-*

- sofiche*, Laterza, Roma-Bari 1989).
- ID. 1840, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in Id., *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, vol. 12 (tr. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2004<sup>2</sup>).
- KANT, I. 1781-1787, *Kritik der reinen Vernunft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1956 (tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1985).
- LENIN, V.I. 1894, *Che cosa sono gli «amici del popolo» e come lottano contro i socialdemocratici?*, in Id. *Opere complete*, Ed. Riuniti, Roma 1955, vol. I, pp. 123-339.
- MARX, K. – ENGELS F. 1845, *Die deutsche Ideologie*, in Ead., *Werke*, vol. 3, Dietz Vlg., Berlin 1973 (tr. it. *L'ideologia tedesca*, Ed. Riuniti, Roma 1993<sup>9</sup>).
- MOULIER BOUTANG, Y. 1992, *Louis Althusser. Une biographie. Tome I: La formation du mythe (1918-1956)*, Grasset, Paris.
- RAIMONDI, F. 2011, *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*, ombre corte, Verona.
- RAMETTA, G. 2012, “*Il contenuto è sempre giovane*”. *La tesi su Hegel del giovane Althusser*, in *Metamorfosi del trascendentale II. Da Maimon alla filosofia contemporanea* (a c. di G. Rametta), Cleup, Padova, pp. 83-114.
- SPINOZA, B. 1677, *Ethica*, Sansoni, Firenze 1984<sup>2</sup> (testo latino a fronte).
- STALIN, G. 1938, *Del materialismo dialettico e del materialismo storico*, in Id., *Questioni del leninismo*, Ed. in lingue estere, Mosca 1948, pp. 646-677.