

✦

**Storia, Scienza della storia, filosofia.
Riflessioni su una possibile articolazione**

Sebastiano Ghisu
(Università di Sassari)
sebghisu@uniss.it

Title: History, Science of History, Philosophy. Reflections on a possible articulation.

I will start from the assumption that the so-called various human sciences are part of a single, albeit articulated, science of history. I will show the two crucial theoretical moves that gave rise to this science of history: The affirmation of the centrality of the category of reproduction and the theory of the (human) subject as effect. We find both moments in the work of Karl Marx, which made it possible to understand the object of the science of history (i.e. the human) as a whole articulated in dominance (Althusser), where the economic dimension is determining only in the last instance. I will show that by considering the human in this way, we can avoid the “short-circuit” (with its negative consequences) caused in the human sciences by the correspondence between subject and object of knowledge. To this end, it is important to understand the specific role of philosophy, of which I will propose a precise definition, distinguishing a critical from an ideological one. Critical philosophy actively participates in the science of history by remaining a philosophy. I will then conclude that the science of history needs critical philosophy as much as critical philosophy needs the science of history.

Keywords: History, Science of History, Philosophy, Marxism, Ideology.

1. *Il tutto articolato a dominante e la scienza della storia*

Le scienze umane, in senso ampio, nella loro pluralità, sono costantemente e strutturalmente sottomesse, per i dispositivi teorici e pratici che le supportano, ma anche (e forse soprattutto) a causa della ragione amministrativa che le governa (che ne governa la ricerca e l’insegnamento), ad un processo nel quale le divisioni instauratesi tra loro vengono in un certo qual modo “ontologizzate”, o meglio: assolutizzate, nel senso etimologico per cui i campi del loro sapere, gli oggetti della loro conoscenza, divengono *assoluti*, vale a dire *staccati* dal tutto concreto di cui sono parte e che ne costituisce dunque il contesto: ogni legame con esso viene, per l’appunto, disciolto. Si potrebbe anche sostenere

che l'inevitabile specializzazione e la necessaria divisione del lavoro scientifico vengono proiettate sull'oggetto della conoscenza, rendendo *sostanziali* delle divisioni *strumentali*.

La conseguenza più grave è che si perde cognitivamente di vista quel tutto nel quale si danno concretamente – e concretamente articolati tra loro, come sue parti o frammenti – i vari oggetti di conoscenza delle scienze umane (inclusa la conoscenza come oggetto di riflessione). Quel tutto, in effetti, è implicitamente (e inevitabilmente) presente, ma *strutturalmente disconosciuto*. Se ne ha un'idea, assai spesso vaga e indistinta, o per altri versi distorta, ma non di meno *efficace*, condizionata comunque dalla assolutizzazione dello specifico, settorializzato, oggetto di conoscenza. L'efficacia di tale vaga idea del tutto consiste nel fatto che essa, a sua volta, vincola e limita la conoscenza delle parti di questo tutto, deviandola verso forme di disconoscimento ideologico. Del resto, si origina spesso al di fuori del campo cognitivo propriamente detto, ma all'interno delle diffuse ideologie dominanti, ponendosi in continuità con esse. È anzi proprio la settorializzazione a rendere le singole scienze umane permeabili a tali ideologie diffuse, cui quasi sembrano rispondere. In realtà, la stessa settorializzazione è effetto di una determinata ideologia dominante (su questo punto torneremo più avanti).

Piuttosto, si tratterebbe ora di capire che cosa sia questo tutto concreto. Richiamarsi all'umano costituirebbe una tautologia che, come tale, non afferma alcunché. Infatti, nella proposizione “le scienze umane trattano dell'umano”, il complemento oggetto non fa altro che ripetere l'attributo. D'altra parte, l'umano non si dà immediatamente allo sguardo, non costituisce uno spazio preliminare alla sua costruzione, invenzione o individuazione. Si tratterebbe invece di capire che cosa rende l'umano (delle scienze umane) oggetto di conoscenza *scientifica* o, più precisamente, come e attraverso quali dispositivi teorici esso diviene – o piuttosto, è divenuto – tale.

A rigore, l'attributo “scientifica” costituisce una ridondanza: la conoscenza o è tale (per quanto possibile) o non è. Tuttavia, a parte il fatto che (è appena il caso di ricordarlo) una specifica conoscenza può divenire nel corso della storia “disconoscimento”, va soprattutto sottolineato che *ci si rapporta comunque cognitivamente al mondo* (umano o naturale che sia – differenza questa tutt'altro che “naturale” o scontata): la cosiddetta ignoranza non è assenza di conoscenza, ma una conoscenza che un determinato punto di vista ritiene inadeguata. La conoscenza può dunque avere un carattere ideologico e costituire una forma di disconoscimento. In realtà, è ciò che accade per lo più o ciò che per lo più è accaduto. In tal senso, in relazione all'umano, di cui stiamo parlando, è chiaro che la sua individuazione come oggetto di conoscenza è ben più antica della sua elaborazione come oggetto di possibile *conoscenza scientifica* ovvero della costruzione o piuttosto inizio di costruzione della sua conoscenza scientifica.

Possiamo individuare tale inizio di costruzione nell'opera di Karl Marx, a partire, in particolare, dalle *Tesi su Feuerbach* (1845) e *l'Ideologia tedesca* (1846).

Come scrive Louis Althusser in *Sul rapporto fra Marx e Hegel* del 1968, «Marx ha fondato una scienza nuova: la scienza della storia delle formazioni sociali, o scienza della storia»¹. Utilizzando la metafora geografica del continente, prosegue Althusser: «con una visione prospettica, si può (...) considerare che la storia delle scienze fa apparire l'esistenza (...) di grandi *continenti scientifici*.

1. Continente Matematica (aperto dai Greci)
2. Continente Fisica (aperto da Galileo)
3. Marx ha aperto il terzo grande continente: il continente storia»².

Un continente, precisa Althusser insistendo sulla metafora, «non è mai vuoto: è sempre-già “occupato” da delle discipline diverse, molteplici, più o meno ideologiche, e che non sanno di appartenere a questo “continente”. Per esempio il continente Storia era occupato prima di Marx dalle filosofie della storia, l'economia politica etc. L'apertura di un continente da parte di una scienza continentale non solo contesta il diritto e i titoli degli antichi occupanti, ma anche ristrutturata completamente l'antica configurazione del “continente”»³.

Tale “ristrutturazione”, che ha effettivamente aperto il continente storia, è stata resa possibile, a mio avviso, da due movimenti teorici decisivi, distinti, ma complementari tra loro:

1. Il porre nella conoscenza della storia e dell'umano in generale *la centralità della categoria della “riproduzione”*⁴. Ciò significa che una realtà umana va colta individuando i meccanismi, le dinamiche (conflittuali o meno) attraverso cui si produce e ri-produce, laddove le stesse trasformazioni avvengono proprio nel processo di riproduzione – in quanto sottoposto a conflitti, tensioni e rapporti di forza.

2. L'affermazione della teoria per la quale *il soggetto umano è effetto*. Si tratta quindi di spostare lo sguardo cognitivo dal soggetto (sia esso inteso come

¹ Louis Althusser, *Sur le rapport de Marx à Hegel* (1968), in: Louis Althusser, *Lénin et la philosophie*, Maspero, Paris 1982, p. 52; trad. it.: L. Althusser, *Sul rapporto fra Marx e Hegel*. In: L. Althusser, *Lenin e la filosofia*, Jaca Book, Milano 1972, p. 56.

² Ibidem, p. 55. Va precisato che quando si afferma che Marx ha aperto il continente storia non s'intende sostenere che ne abbia fornito una piena conoscenza, ma, proseguendo nella metafora, che abbia aperto il continente all'esplorazione, ovvero, fuor di metafora, alla conoscenza (scientifica).

³ Ibidem, trad. modificata.

⁴ Mi richiamo qui più genericamente ai presupposti teorici sviluppati da Marx ed Engels nell'*Ideologia tedesca* – ciò che viene definita la concezione materialistica della storia – e, formulato in sintesi, al concetto di «processo di produzione sociale in generale» del quale parla Karl Marx, tra l'altro, nel terzo libro de *Il Capitale*: esso «è al tempo stesso il processo di produzione delle condizioni materiali della vita umana e un processo che si sviluppa entro specifici rapporti di produzione storico-economici, producendo e riproducendo questi rapporti stessi di produzione e in conseguenza i supporti (*Träger*) di questo processo, le loro condizioni materiali di esistenza e i loro rapporti reciproci, ossia la loro determinata forma economica sociale» (K. Marx, *Das Kapital*, Dritter Band, herausgegeben von Friedrich Engels, Verlag Otto Meißner, Hamburg 1894; trad. it. leggermente modificata: K. Marx, *Il Capitale*, Libro terzo, II, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 931sg.).

l'uomo, la coscienza, la ragione, lo spirito, la volontà, il cogito e così via) alle dinamiche che lo istituiscono. Ritroviamo un primo segnale di questa svolta nella *VI Tesi su Feuerbach*, nella quale si definisce l'essenza umana come «insieme dei rapporti sociali»⁵.

È proprio attraverso la categoria della riproduzione e la teoria complementare del soggetto inteso come effetto che si è potuto arrivare ad individuare nel tutto che costituisce l'umano – le formazioni sociali come gli individui che le abitano – un'istanza dominante, i rapporti di produzione, tenendo tuttavia conto nel contempo delle altre istanze che *sovradeterminano* questa stessa istanza dominante: l'istanza ideologica, politica, giuridica, sociale e così via. È proprio quel *tutto articolato a dominante* di cui parla Althusser (richiamandosi non solo a Marx ma anche ad Engels)⁶. Ovvero quel «tutto complesso» o «totalità complessa» che «possiede l'unità d'una struttura articolata a dominante»⁷, laddove l'istanza dominante, quella economica dei rapporti di produzione, è tale (qui Althusser si richiama precisamente a Engels) solo «in ultima istanza»⁸.

Come ricorderà Étienne Balibar, su questa base «diviene impossibile rappresentarsi la formazione sociale in termini dualistici»⁹, come vuole la teoria, spesso

⁵ Karl Marx, *Thesen über Feuerbach* [1945], in: MEW Bd. 3, Berlin 1958, p. 6; trad. it.: *Tesi su Feuerbach* in Marx, Engels, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1972, vol. V, p. 4. In realtà il concetto stesso di “essenza” (*Wesen*) viene per così dire dissolto da tale definizione. Qui Marx lo richiama in riferimento alla posizione feuerbachiana. Va anche precisato che Marx si limita qui alla dimensione sociale. Sarà Freud a mio avviso a operare la medesima svolta – vale a dire ad intendere il soggetto come effetto – in relazione alla dimensione psichica. D'altra parte, in Marx viene trattata e diviene oggetto di elaborazione anche la dimensione ideologica. È proprio questo concetto che rende possibile, nel quadro della teoria dell'ideologico e del soggetto, l'articolazione tra psicanalisi e materialismo storico.

⁶ È proprio Althusser a riprendere dalla psicanalisi, per utilizzarla all'interno di una teoria delle formazioni sociali, la categoria della “sovradeterminazione” (nella traduzione italiana abbiamo in effetti “surdeterminazione”) per meglio rappresentare il condizionamento, eventualmente decisivo, dell'istanza dominante del tutto da parte delle altre istanze (si veda in particolare di Althusser, *Contradiction et Surdetermination*, in: L. Althusser *Pour Marx* (1965), La Decouvert, Paris 1986; trad. it.: *Contraddizione e surdeterminazione*, in Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1972). Si tratta di una sorta di “retro-determinazione”.

⁷ Louis Althusser, L. Althusser *Pour Marx* (1965), cit., p. 208; trad. it. in L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 179. Esplicitamente Althusser respinge l'idea di una totalità espressiva in senso hegeliano. In ambito marxista, come è noto, l'idea di totalità – con forte ascendenza hegeliana, in effetti – si ritrova esplicitamente nel Lukács di *Storia e Coscienza di classe* (1923), a partire dal primo saggio che lo compone, *Che cos'è il marxismo ortodosso?* (già originariamente redatto nel 1919).

⁸ Più precisamente il riferimento è alla celebre lettera di Engels a Bloch del 21 settembre del 1890: F. Engels a J. Bloch, 21/22 settembre 1890, in MEW, Bd. 37, Berlin 1986, p. 463; trad. it. a cura di N. Merker, in K. Marx e F. Engels, *La concezione materialistica della storia*, Roma, Editori Riuniti, 1986, p. 159: «secondo la concezione materialistica della storia la produzione e riproduzione della vita reale è nella storia il momento *in ultima istanza* determinante. Di più né io né Marx abbiamo mai affermato. Se ora qualcuno distorce quell'affermazione in modo che il momento economico risulti essere l'unico determinante, trasforma quel principio in una frase fatta insignificante, astratta e assurda».

⁹ Étienne Balibar, *Le non-contemporain*, in: E. Balibar, *Écrits pour Althusser*, La Decouverte, Paris

fortemente schematizzata in ambito marxista, della struttura come dimensione assolutamente determinante e della sovrastruttura come assolutamente determinata. Inoltre, afferma lo stesso Balibar, sostenere il primato del «punto di vista della riproduzione», e mettere dunque in gioco le varie istanze della formazione sociale nel loro articolarsi, come fa Althusser nella sua lettura del materialismo storico (che ritengo la più corretta), significa che «invece di fondare le variazioni storiche su un'invarianza, (...) ogni invarianza presuppone un rapporto di forze». Significa, in altri termini, «che ogni continuità strutturale è l'effetto necessario di una contingenza irriducibile nella quale, ad ogni istante, risiede la possibilità latente di una crisi»¹⁰.

Ora, il continente storia è il continente dell'umano. Esso contiene tutte le varie scienze umane e costituisce quel tutto concreto, il concreto contesto cui non possono sottrarsi, pena il loro divenire – come invero assai spesso accade – forme di disconoscimento. In tal senso tutte le scienze umane (e a maggior ragione – lo precisiamo a scanso di equivoci – le cosiddette scienze sociali, spesso infondatamente distinte da quelle umane) sono storiche e *parti integranti della scienza della storia*. Sono storiche nel senso che non possono sottrarre l'oggetto cui esse si riferiscono (e il tutto di cui tale oggetto è concretamente parte) alle forme della loro riproduzione e della riproduzione del tutto articolato¹¹. In effetti, l'oggetto di riferimento (delle scienze umane) diviene oggetto della conoscenza – più precisamente, viene individuato proprio come oggetto specifico – proprio in quanto si conoscono o si cominciano a conoscere le forme della sua riproduzione, che non coincidono affatto, peraltro, con le forme della sua apparenza o le sue forme di manifestazione (anch'esse possibile oggetto di conoscenza). In altri termini, si conosce l'umano o una sua porzione in quanto se ne colgono le dinamiche riproduttive e la loro trasformabilità.

Le dinamiche di riproduzione ed eventualmente di trasformazione possono assumere nelle varie parti del tutto velocità differenti ed ineguali. In tal senso, il tutto è articolato sia orizzontalmente, sul piano sincronico, sia verticalmente, sul piano diacronico. Le velocità di trasformazione di alcune porzioni del tutto possono essere tanto basse da far quasi coincidere, in apparenza, l'asse diacronico con quello sincronico (è il caso, per esempio, delle lingue o dei codici simbolici). Ciò non significa, tuttavia, che esse si sottraggono alla storia – vale a dire che cessano di essere un prodotto, agendo o retroagendo su altre istanze.

Certo, non manca chi concepisce invece la storia come solo studio del passato (sia esso vicino o lontano), come se il presente non le appartenesse. Al contra-

1991; trad. it.: E. Balibar, *Il non contemporaneo* in *Scritti per Althusser*, Manifestolibri, Roma 1991, p. 52.

¹⁰ *Ibidem*, p. 24.

¹¹ Del resto, la stessa storia, come disciplina, è scienza (della storia) nel momento in cui si fa conoscenza del tutto articolato a dominante (e assume il suo oggetto di conoscenza come tale). In altri termini, è scienza della storia quando nel ricostruire cognitivamente il proprio oggetto tiene conto dei rapporti di produzione e di riproduzione che esso contiene ovvero fa suoi quei due movimenti teorici complementari che hanno aperto il continente della storia.

rio, le appartiene senz'altro: non solo perché è comunque prodotto, contestuale, complesso, del suo passato, ma anche perché è presupposto di un suo futuro (qualunque esso sia). Alla fin fine, in effetti, settorializzare le scienze umane (frammentare la scienza della storia) conduce non solo a disconoscere il presente e le modalità con cui esso si riproduce, ma anche a pensarlo come fondamentalmente immodificabile, quasi a dire, con Adorno, «tutto progredisce nell'intero, ma sino ad oggi non l'intero...»¹².

Di contro, va ribadito che l'umano nel suo complesso e nelle sue parti (o successive partizioni cognitive), proprio in quanto integralmente prodotto, non va assunto come un dato naturale – intendo: originario, non ulteriormente riducibile. In verità, avrebbe potuto non darsi e non darsi come poi si è effettivamente dato a seguito delle articolazioni, dei rapporti di forza, dei conflitti, delle contraddizioni del (nel) tutto di cui fa parte. In parole più semplici: quando si parla dell'umano senza tener conto che esso è integralmente un prodotto storico (cioè effetto di determinati meccanismi di produzione-riproduzione) non si parla dell'umano, ma di un'entità immaginaria, che è spesso la naturalizzazione o essenzializzazione di un'immagine desiderata dell'essere umano, un'immagine cui dare un fondamento, del tutto coerente con una determinata ideologia e con i rapporti di dominio che essa rappresenta e giustifica. In tal modo si arriva a pensare l'essere umano effetto di una determinata formazione sociale come l'essere umano in quanto tale: è ciò che Marx chiamava nella celebre introduzione del 1857 ai *Grundrisse* una «robinsonata», rilevando come nei testi classici dell'economia politica, con cui egli criticamente si confrontava, l'*homo oeconomicus* del modo di produzione borghese venisse assunto, per l'appunto, come l'uomo in quanto tale¹³.

2. Il cortocircuito e la filosofia

A ben vedere, tuttavia, ciò non accade a caso né si sottrae al modo in cui una determinata formazione sociale si riproduce, dato che la parte in essa dominante tende a: promuovere un'immagine cognitiva che rappresenta quella formazione sociale come immodificabile o naturale; generare delle identità soggettive che la assumono come inevitabile ed eterna; neutralizzare quelle impostazioni cognitive che al contrario, muovendosi nell'ambito della scienza della storia, individuano il suo carattere contingente e storico¹⁴.

¹² Theodor W. Adorno: *Stichworte. Modelle 2*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, S. 35. In tedesco rende indiscutibilmente assai meglio: «Alles schreitet fort in dem Ganzen, nur bis heute das Ganze nicht».

¹³ Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857-58), in: MEW Bd. 42, Berlin 1983, p. 19; trad. it.: K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, PGreco Edizioni, Milano 2012, p. 5.

¹⁴ Ciò lo si percepisce in massimo grado proprio in quella che vuole essere la scienza dell'economico, della dimensione che, nel tutto articolato, costituisce la determinante in ultima istanza. In effetti

In effetti, una formazione sociale è attraversata da conflitti, tensioni, dinamiche contrapposte, contraddizioni. Ed altrettanto accade nelle rappresentazioni che in essa – o da essa – si generano. Più esattamente: quando una formazione sociale è attraversata da una conflittualità più o meno forte, tale conflittualità inevitabilmente si riflette, per vie dritte e traverse, sulle rappresentazioni che essa produce di sé.

Si tratterebbe ora di capire quali sono gli effetti che tale conflittualità produce sulle cosiddette scienze umane. Il rischio che esse corrono è senz'altro quello di una sorta di *cortocircuito*, data la corrispondenza in loro di soggetto e oggetto della conoscenza: è l'umano che conosce l'umano (pur nelle sue varie e molteplici articolazioni e differenze). Nella stessa espressione "scienze dell'uomo" (sorvoliamo ora sulla generalizzazione impropria del genere maschile) abbiamo, si direbbe, sia il genitivo soggettivo che quello oggettivo: sono scienze dell'uomo in quanto hanno come oggetto l'uomo, ma anche perché "appartengono" all'uomo. Potremmo estendere tale considerazione all'espressione "scienza della storia": una scienza che *ha come oggetto* la storia, ma altrettanto una scienza che *appartiene* alla storia. La conoscenza dell'oggetto è il soggetto della conoscenza. La storia, insomma, *si* conosce (o disconosce); conosce (o disconosce) se stessa.

Se è così, se ne potrebbe concludere che, costituendo la storia una dimensione conflittuale ed essendo il soggetto della conoscenza tutt'altro che omogeneo ed univoco, ma venendo per l'appunto coinvolto nei conflitti, allora, il conflitto presente nell'oggetto si proietta sulla sua conoscenza e il conflitto così presente nella conoscenza – nel suo soggetto – si proietterebbe sull'oggetto. Si spiega così, peraltro, la pluralità di scuole e correnti presenti nelle scienze umane.

Dovremmo tuttavia chiederci se nella scienza della storia la scienza che appartiene alla storia coincide davvero – come vorrebbe il suo doppio genitivo – con la storia che appartiene alla scienza (le appartiene come suo oggetto, s'intende). Ecco, non è esattamente così: la scienza della storia (intesa è la scienza che ha come oggetto la storia), pur partecipando, come è inevitabile che sia, alla storia come oggetto della conoscenza, se ne colloca *cognitivamente* al di fuori. E se ne colloca cognitivamente al di fuori (come vedremo meglio in conclusione di tale saggio) nel momento in cui essa, ovvero gli *strumenti di conoscenza* (che sono comunque prodotto storico) vengono distinti dalla storia come *oggetto di conoscenza*: permangono tali nella conoscenza che di essi si ha (più corretto sarebbe dire: nella riflessione che si fa su di essi). In altri termini, la loro conoscenza come prodotto storico non dissolve la loro specifica funzione di strumenti di conoscenza: la loro conoscenza è conoscenza della loro

essa, ormai, sta all'effettiva conoscenza scientifica dell'economico come un libretto di istruzioni di un elettrodomestico sta alla scienza fisica i cui principi ne rendono possibile la produzione e il funzionamento. Ecco: l'economia come disciplina (accademica e pubblica) è divenuta (con qualche eccezione, fortunatamente, anch'essa non casuale) il libretto di istruzioni del modo di produzione capitalistico.

distinzione e della loro specifica funzione. Se ciò non accadesse, si cadrebbe nel relativismo e si ri-attiverebbe il cortocircuito.

In tal senso, la scienza della storia, pur non potendo sottrarsi al conflitto, si sottrae al cortocircuito ed anzi lo spiega¹⁵. Ed è proprio qui che entra in gioco la filosofia.

Per comprendere tale intromissione, dobbiamo innanzitutto proporre una definizione della filosofia e, in ogni caso, demarcarla da pratiche teoriche ad essa contigue e che, almeno in apparenza, le si sovrappongono. Ora, fare filosofia significa *porre nell'immediato la mediazione* e dunque *riflettere* l'immediato (o sull'immediato). Che cosa intendere, tuttavia, per immediato? Rimando alla seguente definizione:

L'immediato è il soggetto, la scontatezza nella quale si vive, si fa, si pensa, si parla. È l'ovvietà con la quale si rappresenta se stessi a se stessi e a se stessi il mondo. È la propria identità, quella certezza con cui sappiamo di essere ciò che pensiamo di essere (immaginandoci trasparenti a noi stessi), la spontaneità con cui facciamo quel che facciamo (nel quotidiano come nelle pratiche più specializzate) e con cui viviamo ciò che viviamo, nel dolore come nella gioia. È il modo diretto con cui riconosciamo ciò che è a noi identico, riconoscendoci in esso. È la lingua che parliamo e la presunta naturalità dell'ordine delle cose che essa istituisce (istituendoci peraltro come soggetti). È l'immagine del mondo che essa proietta con noi su di noi. Questo immediato, inevitabile, è la nostra salvezza, ma può ben essere anche la nostra rovina.¹⁶

Si potrebbe anche dire che l'immediato è l'ideologia, in un senso althusseria-

¹⁵ Questa situazione, solo apparentemente paradossale – sia detto qui *en passant* – ci permette di rispondere alla domanda come mai continuare a chiamare “marxismo” la scienza della storia inaugurata, nei termini che si è detto, da Marx. È un po' come se continuassimo a chiamare la fisica classica “galileismo” o “newtonismo” (e magari quella relativistica “einsteinismo”). Ora, se queste teorie venissero contestate, come accade alla teoria aperta da Marx, la fisica classica molto probabilmente verrebbe chiamata “galileismo” o “newtonismo”. A tal proposito è necessaria qui un'ulteriore precisazione. Se non utilizzo l'espressione “marxismo” per indicare la scienza della storia e, come si vedrà, la filosofia critica corrispondente, è perché il termine marxismo contiene sia questa che quella. Inoltre, “marxismo” comprende teorie che difficilmente possono considerarsi interne alla scienza della storia e alla filosofia critica (per lo meno non del tutto). D'altra parte, vi sono valide teorie cognitive sulla storia e posizioni filosofiche critiche che sarebbe storicamente improprio definire marxiste. Il termine “marxismo” storicamente eccede il suo *nucleo scientifico* e così anche il suo *nucleo filosofico critico*. Entrambi, di converso, si sono inevitabilmente arricchiti, nel corso del tempo, di teorie emerse (almeno parzialmente) al di fuori (penso non solo alla psicanalisi freudiana e lacaniana, ma anche ai sistemi teorici di Foucault, Deleuze o Derrida). La loro fecondità, peraltro, verrebbe meno, a mio avviso, se non venissero o fossero stati innestati su quei nuclei marxisti, dei quali qui tratto. Anche per questo – prescindendo ora dalla dimensione politica – ritengo indispensabile non solo conservare, ma senz'altro rilanciare il termine “marxismo”. Insomma, per dirla in breve, è di marxismo che si parla in questo saggio.

¹⁶ Sebastiano Ghisu, *Le lacerazioni dell'identità ovvero la filosofia in Sardegna*, in: a cura di Sebastiano Ghisu e Alessandro Mongili, *Filosofia de logu, Decolonizzare il pensiero e la ricerca in Sardegna*, Meltemi, Milano, 2021, p. 19.

no¹⁷, o il senso comune, nel senso gramsciano¹⁸. Se tuttavia l'ideologia è l'immediato, *non ogni immediato è ideologia*. Anche le pratiche scientifiche posseggono infatti, inevitabilmente, il loro immediato: si potrebbe anzi dire che tale immediatezza è la loro indispensabile condizione: «è quella “conoscenza tacita” che esse, inevitabilmente, presuppongono e le strumentazioni teoriche che utilizzano e che lo scienziato viene educato, nella sua formazione, a far sue. In effetti, qualsiasi forma di sapere è caratterizzata da una tale immediatezza e si rivolge al proprio oggetto (anch'esso peraltro assunto come ciò che si dà immediatamente) con un bagaglio di conoscenze e concettualità inesprese e assunte come senz'altro valide e quasi naturalmente legate all'oggetto»¹⁹.

Di contro, la filosofia non è, a rigore, un sapere, dato che ponendo la mediazione nell'immediato, non ne conserva alcuno. Essa riflette sulle stesse riflessioni con cui s'incunea nell'immediato, lacerandolo: «questo suo riflettere è transitivo e intransitivo nello stesso tempo: essa, infatti, ponendo la mediazione nell'immediato cui si indirizza, media le sue stesse strumentazioni teoriche, che si generano, anzi, solo attraverso tale mediazione. In tal senso, a rigore, non si può dire che abbia un suo diretto *oggetto* della conoscenza, rivolgendosi semmai la sua attenzione riflettente alla *conoscenza* dell'oggetto. Non si rapporta direttamente al mondo – anche se così spesso appare – ma indirettamente, attraverso il modo in cui esso, in un determinato contesto e in uno spazio determinato, è vissuto, conosciuto, concepito, rappresentato, descritto»²⁰.

In altri termini, la filosofia si rapporta al mondo attraverso l'immediato²¹. In tal senso è l'immediato che, riflettendo se stesso, pone la mediazione. Rende esplicito l'implicito, ma con il linguaggio dell'implicito. Esplicita ad esempio i concetti, li estrapola o, per usare una metafora che traiamo dalla chimica, li isola o li separa. Crea una rete concettuale più o meno complessa, generando così terminologie, strumentazioni teoriche, logiche argomentative, problematiche che danno alla filosofia stessa l'apparenza di una sua autonomia radicale (dall'imme-

¹⁷ Si veda: Louis Althusser, *Marxisme et Humanisme* (1963), in Louis Althusser, *Pour Marx* (1965), cit., p. 240; trad. it. cit., p. 209.

¹⁸ Antonio Gramsci, *Appunti per una introduzione e un avviamento allo studio della filosofia e della storia della cultura* (1932-33), in Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 2007, Quaderno 11, vol. 2, p. 1396. Il senso comune è una sorta di «filosofia dei non filosofi», vale a dire «la concezione del mondo assorbita acriticamente dai vari ambienti sociali e culturali in cui si sviluppa l'individualità morale dell'uomo medio».

¹⁹ Sebastiano Ghisu, *Le lacerazioni dell'identità...*, cit., p. 19. Sul concetto di conoscenza tacita si veda innanzitutto Michael Polanyi, nel suo *Personal Knowledge* (University of Chicago Press, 1958; trad. it. *La conoscenza personale*, Rusconi, Milano 1998) in particolare nella seconda parte, *The Tacit Component*. Tale concetto è stato poi rilanciato da Thomas Kuhn in *The Structure of Scientific Revolution*, University of Chicago Press 1962; trad.it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1978 (qui in particolare p. 66).

²⁰ Sebastiano Ghisu, *Le lacerazioni dell'identità...*, cit., p. 20.

²¹ Certamente, dato che l'immediato fa parte del mondo, si potrebbe dire che si rapporta direttamente al mondo, ma, appunto, attraverso l'immediato...

diato – alla fin fine dal contesto storico) o di una sua capacità autopropulsiva che invece non possiede.

Tuttavia, come non ogni immediato è ideologia così l'ideologia si dà *anche* come mediazione. È ideologica quella mediazione che pur riflettendo sull'immediato ideologico, ed anzi proprio riflettendovi, lo conferma, giustificandolo, dandogli un fondamento o comunque assumendolo come dato. Un esempio potrebbe essere la filosofia del diritto quando riprende i concetti base della pratica giuridica, strutturata sull'idea del soggetto umano come causa di sé e ne analizza, come dati, per dar loro un significato e un fondamento, i concetti di colpa o responsabilità. Lo stesso potrebbe dirsi a tal proposito della filosofia morale e politica o, in generale, di tutte quelle impostazioni che sottraggono i soggetti umani alla storia, vale a dire alle forme della loro costituzione, alle dinamiche di cui sono effetto. È ad esempio ideologica quella filosofia che eleva a facoltà umana quella razionalità che è invece effetto di una determinata formazione sociale. E così via.

Ora, se propriamente *la mediazione non è conoscenza* né la conoscenza mediazione, va detto che essa ha non di meno un *effetto di conoscenza*: giustificando, confermando, sostenendo a suo modo una forma di disconoscimento, riproduce tale disconoscimento. Viceversa, riflettendo su una teoria scientifica, ricostruendone la concettualità, le forme della sua riproduzione, *la storia*, rilancia la conoscenza fornita da quella teoria (e può addirittura arricchirla, suggerirle concettualità). Possiamo quindi ben dire che non è ideologica, ma critica, quella mediazione – insomma: quella filosofia – che rimanda alle concrezioni teoriche prodotte dalle scienze²². In relazione all'umano – che è quanto a noi qui interessa specificatamente – non è ideologica, ma critica, quella mediazione che rimanda alla conoscenza che dell'umano fornisce la scienza della storia. Ed è quella che definirei filosofia critica.

Tale filosofia è critica perché in effetti si confronta – nel raggio di azione della filosofia, che è in effetti il suo campo di battaglia – con le altre filosofie, servendosi certamente, con il massimo rigore, delle strumentazioni concettuali, delle linee argomentative, delle terminologie filosofiche. E lo fa anche riconducendo le filosofie al loro alveo storico, che – sia qui ribadito a scanso di equivoci – *non è il loro passato, ma il loro presente*: in realtà, la loro genesi: il loro essere effetto di determinate ideologie e il loro mascherare questa loro origine. In fondo, la domanda principale che la filosofia critica dovrebbe porre alle altre filosofie è la seguente: quale (idea di) soggetto implica una certa filosofia? Il che equivale a chiedersi: da quale ideologia è nutrita una filosofia? Quale è l'immediato sui cui riflette per confermarlo o giustificarlo? In altri termini: *di quale soggetto è nome una certa filosofia?*²³

²² Che poi le scienze, proprio perché comunque prodotto storico, non vadano assolutizzate, cioè assunte come definitivamente vere è chiaro. O meglio, dovrebbe esserlo.

²³ Si arriverebbe allora a vedere ad esempio nel soggetto che la filosofia analitica implica (massi-

Nell'operare in questa direzione, nel combattere la sua battaglia, la filosofia critica non può che richiamarsi alla scienza della storia, più precisamente alle conoscenze che essa è in grado di fornire. Resta da chiedersi se la scienza della storia necessiti della filosofia critica e, prima di tutto, se essa, in quanto scienza, abbia un immediato. Se infatti la concettualità o la strumentazione teorica con cui la scienza della storia conosce il suo oggetto è prodotto storico e *non si sottrae* dunque alla storia, allora quella strumentazione fa parte dell'oggetto della conoscenza. E se *gli strumenti* di conoscenza fanno parte *dell'oggetto* della conoscenza, essi evidentemente possono ed anzi devono venir conosciuti e se devono venir conosciuti dalla stessa scienza che li utilizza cesserebbero di essere un immediato. In tal senso, la scienza della storia – diversamente dalle scienze naturali – non avrebbe un immediato. E se non lo ha, non dovrebbe neppure avere – o piuttosto, non occorre abbia – una mediazione: conosce il proprio oggetto e la conoscenza del proprio oggetto.

In effetti, a ben vedere, non è esattamente così. Un immediato in realtà permanente. La conoscenza rivolta all'oggetto non può infatti non mantenere un immediato, mentre la conoscenza – sarebbe più corretto dire: la riflessione – rivolta agli strumenti di conoscenza non può conservarne alcuno, pena la loro incomprendimento (cesserebbero di essere strumenti di conoscenza, non li si coglierebbe come tali). Permangono quindi l'immediato e la sua mediazione.

Oltretutto, l'apparato o i percorsi concettuali richiesti per riflettere sugli strumenti di conoscenza non sono necessariamente gli stessi utilizzati per conoscere l'oggetto di conoscenza. Si tratta in effetti di piani o momenti distinti, pur sempre all'interno della scienza della storia: il piano filosofico (potremmo dire epistemologico) e quello epistemico (direttamente rivolto all'oggetto della conoscenza). Se è dunque vero che una piena comprensione della storia (di quel tutto articolato a dominante di cui si è detto) si ha solo nell'interazione tra i due piani, tale interazione implica tuttavia la loro preliminare differenza.

Potremmo allora concludere che la scienza della storia contiene e genera una filosofia intrinseca, che, riallacciandosi inevitabilmente alla sua storia ovvero riflettendosi e confrontandosi con il contesto in cui viene a trovarsi, si proietta poi, come filosofia critica e storia critica delle idee, adeguatamente attrezzata, su quel campo di battaglia che è in generale la filosofia, ovvero, ancora una volta, sulla storia concreta. Non rendersene conto è il suo peggior inganno.

mamente nei suoi esiti più scolastici e gergali, meno nelle sue origini) – soggetto scambiato per l'uomo o la mente umana in quanto tali – il soggetto neoliberale – più esattamente il soggetto che il neoliberalismo auspica e immagina. Dunque un soggetto astratto e concreto insieme: *astratto* perché scambiato per il soggetto in quanto tale (che non si dà); *concreto* perché corrispondente ad un'ideologia realmente esistente, effetto di determinati rapporti di dominio.