

LA TEORIA DELL'IMMAGINAZIONE FRA ALTHUSSER E SPINOZA: UN RITORNO INCOMPIUTO DEL RIMOSSO

Gabriele Antonio Carluccio

Università degli Studi di Roma Tre

gabrieleantonio.carluccio@gmail.com

Abstract: French materialism found in Spinoza's thought a valuable ally to solve the impasse of orthodox marxism. Louis Althusser's reference to Spinoza is oriented to contest a naive theory of knowledge and causality and the metaphysics of Subject involved. Particularly, Spinoza's theory of imagination is the ground on which Althusser builds his original theory of ideology. This interpretation will nevertheless reveal itself as incomplete and it will take Althusser into a blind alley. The effect of Althusserian ideology is an oppressed subject, unable to do any effort of emancipation from capitalist relations of production and reproduction. What Althusser removes is the link between Spinoza's imagination and his theory of affects, and the possibility of individual and collective liberation inscribed in the imaginative process itself.

Key words: Spinoza, Althusser, Imagination, Ideology, Subject.

Pas plus qu'on ne choisit son temps, on ne choisit
ses maîtres. J'en avais pourtant, outre Marx, peu
philosophe, un autre : Spinoza. Malheureusement, il
n'enseignait nulle part.

Louis Althusser, *L'Avenir dure longtemps*

1. Introduzione

L'opera di Louis Althusser è percorsa in profondità dal pensiero di Spinoza. È lo stesso autore a darne testimonianza, in luoghi sparsi ma nevralgici: in *Leggere il Capitale* ne esalta la rivoluzionaria teoria della conoscenza; negli *Elementi d'autocritica*, laddove occorre smarcarsi dalle accuse di strutturalismo che gli erano state rivolte, Spinoza diventa insieme lo scudo e la spada; negli scritti degli anni Ottanta, gli anni della messa a tema del "materialismo aleatorio", Spinoza rappresenta l'unico, vero pioniere di una filosofia propriamente materialista. Il pensiero spinoziano ha rappresentato per Althusser una fonte inesauribile, un riferimento sotterraneo costante, nonché un importante caso di "rimozione" concettuale.

Non si può considerare Althusser come un esegeta *à la lettre* del pensiero di Spinoza, e non era di certo questo il suo intento. Le pagine dell'*Etica* e del

Trattato teologico-politico erano per Althusser delle continue “provocazioni a pensare”.¹ Cosa vuol dire, per Althusser, “leggere” Spinoza? Non certo cercare una Verità nei suoi scritti. È un ingenuo modo di intendere il lavoro filosofico quello di trattare un testo come corpo in cui si concretizzi un Sapere che vada semplicemente scoperto, *visto* nella sua essenza, come se il discorso scritto fosse *immediatamente*, e in maniera *trasparente*, il vero. Quella di Althusser è una lettura “sintomale”, che si chiede cosa effettivamente si dica, nell’atto del dire e dello scrivere, e quali *effetti* questo dire produca.

Lo spazio di libertà aperto dal pensiero di Spinoza si manifesta secondo Althusser negli *effetti* che essa genera, smarcandosi dalle posizioni esistenti in quella specifica congiuntura teorica: come Hegel rispetto a Kant, Spinoza elabora tesi in aperto contrasto con Descartes, e per le medesime ragioni: proporre un’alternativa a una visione *soggettivistica trascendentale* della «verità» e della conoscenza.²

Da cosa gli individui sono liberati, per mezzo di tale teoria? Dalle illusioni dell’immaginazione. Le categorie di Soggetto, di Verità e di Fine su cui si regge l’intero progetto della modernità filosofica sono iscritte da Spinoza in quello che si potrebbe definire come un *campo immaginario*, quell’ordine di idee che gli individui seguono laddove colgono le cose secondo il «comune ordine della natura»: un rapporto col mondo necessariamente inadeguato. Althusser vedrà in questo ambito gli elementi che lo porteranno a elaborare la sua peculiare teoria dell’ideologia e i suoi dirompenti effetti.

Si analizzerà in prima istanza il debito che il materialismo althusseriano riconosce al pensiero di Spinoza, nella sua particolare declinazione dei generi di conoscenza e nella peculiarità attribuita al campo dell’immaginazione. A partire dalla rielaborazione della *cognitio primi generis* spinoziana prenderà forma la teoria dell’ideologia, la sua azione radicalmente mistificatoria sugli individui. Che in questa acuta lettura di Spinoza, e rispetto alla “polifonia” dell’immaginazione spinoziana, vi sia tuttavia un “rimosso”, funzionale alla radicalità delle tesi althusseriane?

2. «Il concetto di cane non abbaia»: la conoscenza come produzione

Un aspetto significativo della «più grande rivoluzione filosofica di tutti i tempi»,³ come Althusser descrive il pensiero spinoziano, è l’avvento di un

¹ P. François Moreau, *Althusser et Spinoza*, in *Althusser philosophe*, PUF, Paris 1997.

² L. Althusser, *L’unica tradizione materialista*, a cura di V. Morfino, Unicopli, Milano 1998, p. 43.

³ L. Althusser, *Lire le Capitale*, Maspero, Paris 1965; trad. *Leggere il Capitale*, Feltrinelli, Roma 1968.

nuovo modo di intendere il processo conoscitivo. Secondo Althusser, il modo in cui Spinoza affronta il problema della conoscenza fa sì che non si possa parlare propriamente di una “teoria”, cioè di un percorso che proceda necessariamente da un inizio fallace verso una Verità esente da dubbi e uguale per tutti, ma di un *processo*, una *produzione* di conoscenza. E in un duplice senso: «avevo in testa, evidentemente, anche l’eco della “produzione” spinoziana, e approfittavo del doppio senso di una parola che fa riferimento contemporaneamente al lavoro, alla pratica, e all’esibizione del vero».⁴ Althusser inserisce così il pensiero spinoziano come cuore pulsante dell’operazione di superamento della dialettica hegeliana inaugurata da Karl Marx. L’avvento del materialismo comporta il superamento delle categorie classiche con cui la modernità ha pensato il rapporto intellettuale dell’uomo col mondo. Non vi è un Soggetto conoscente, né un Oggetto da conoscere nella sua più profonda Verità, né tantomeno un Fine ultimo e trascendente verso cui tale conoscenza sia indirizzata: la questione “giuridica” del *criterio* di conoscenza è del tutto superata. La domanda sulla *garanzia* del conoscere, e dunque sul *fondamento* ultimo di ogni conoscenza vera del mondo lascia il posto alla *fattualità* di ogni atto conoscitivo, che ha in se stesso la norma della propria verità.⁵ Il peculiare rapporto di corrispondenza senza causalità fra mente e corpo ci porta in questa direzione: ciò che accade alla mente è idea delle affezioni del corpo e di null’altro, ma fra i due domini non vi è alcun rapporto causale. La mente dunque è *attiva* e *produttiva* nel processo conoscitivo: non si limita a registrare i dati dei sensi – contro l’empirismo – né tantomeno può librarsi nei cieli dell’astrazione, lontana dal corpo di cui è idea.

Esiste una differenza radicale fra *oggetto di conoscenza* e *oggetto reale*. Lo statuto scientifico di un concetto non è legato alla sua corrispondenza con l’oggetto reale, ma alla funzione che esso svolge all’interno di una problematica ben definita:

Nel movimento mediante il quale il pensiero dall’intuizione e dalla rappresentazione spontanea passa al concetto dell’oggetto reale, ciascuna forma ha sì di mira l’oggetto reale, ma senza confondersi con esso [...]. Una

⁴ L. Althusser, *Est-il simple d’être marxiste en philosophie?*, in *La Pensée*, octobre 1975, trad. *È facile essere marxisti in filosofia?*, in *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1977.

⁵ «La lettura althusseriana de *Il Capitale* risente in realtà del fascino di tutta la costruzione concettuale, sistematica di Spinoza, proprio di quel razionalismo strutturalista posto sotto accusa, e che si evidenzia in un principio chiaro e preciso, il principio dell’idea vera quale *index sui*. [...] La costruzione del concetto adeguato non è però immediata; essa è il risultato di un procedimento teorico, critico di ogni concezione empirista della conoscenza – essa è, d’altra parte, il presupposto di ogni analisi scientifica della realtà, il *primum* logico da cui si deve partire per intendere l’articolazione teorica della realtà». M. Giacometti, *Spinoza per Althusser*, in AA.VV., *La cognizione della crisi. Saggio sul marxismo di Louis Althusser*, Franco Angeli, Milano 1986.

volta di più, si ritrova evidentemente Spinoza, le cui parole vengono subito alla memoria: l'idea del cerchio non è un cerchio, il concetto di cane non abbaia; in breve, non bisogna confondere il reale e il suo concetto.⁶

Il pensiero *produce concetti*, secondo Althusser, elaborando i dati dell'intuizione e della rappresentazione. L'oggetto reale resta fuori da tale elaborazione: il concreto di pensiero è conoscenza dell'oggetto reale. Ciò implica che ogni conoscenza e ogni sua successiva trasformazione non riguardano in alcun modo l'oggetto: ogni teoria della conoscenza che si interroghi sul diritto di conoscere *dipende* dal fatto di possedere già una conoscenza.

Ciò che viene meno separando l'oggetto di conoscenza dall'oggetto reale è l'immaginaria alleanza fra il Logos e l'essere, l'idea che vi sia un "rispecchiamento" della realtà da parte dell'intelletto o, al contrario, una produzione di realtà. La produzione che si verifica è quella di un concreto di pensiero, effetto della trasformazione di un materiale immaginario già da sempre strutturato. Quello che in termini spinoziani si indica come il passaggio dal primo al secondo genere di conoscenza, la transizione da una forma mutilata e confusa di conoscenza alle forme adeguate della stessa, è segnata per Althusser da una *discontinuità radicale*: come si afferma in una celebre nota di *Pour Marx*, «benché il secondo genere permetta l'intelligibilità del primo, non è la sua verità».⁷

Attraverso Spinoza, Althusser rifiuta la questione del *criterio*. Sia che si tratti di un criterio "esterno", come nell'empirismo, sia di un criterio interno come l'evidenza del *cogito* cartesiano o dell'*Io penso* kantiano, il criterio impone al pensiero le briglie della Legge, si erge come necessario Giudice della conoscenza, mistificando la natura del tutto *processuale* e *produttiva* del conoscere. Se le idee fossero "riflessi" della realtà, la questione della conoscenza vera si ridurrebbe in effetti a una giustificazione della "convenienza" dell'idea stessa col suo oggetto. La verità dell'idea è invece per Spinoza *nell'idea stessa*: ogni idea afferma qualcosa, è *effetto* di una causa che è null'altro che la sostanza, in quanto si esprime sotto la forma di un suo particolare attributo, quello del pensiero. L'idea vera è generata dalla sostanza secondo una necessaria concatenazione causale, identica in ogni suo attributo: la sua determinazione non può rinviare dunque a null'altro che a se stessa.⁸

⁶ L. Althusser, *È facile essere marxisti in filosofia?*, cit., p. 155.

⁷ L. Althusser, *Pour Marx*, Maspero, Paris 1965, trad. *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967.

⁸ Così commenta il processo conoscitivo spinoziano Pierre Macherey: «Il n'y a pas de sujet de la connaissance, pas même de Vérité au-dessus des vérités qui en disposerait la forme à l'avance, parce que l'idée est vraie en elle-même, singulièrement, activement, affirmativement, en l'absence

È interessante cogliere il senso di questa divaricazione profonda: per Althusser, il discrimine che passa fra immaginazione e ragione in senso spinoziano è lo stesso che separa l'ideologia dalla scienza. In questa ri-significazione delle categorie gnoseologiche classiche, che dall'ambito puramente gnoseologico transitano a quello della prassi, l'immaginazione assume caratteristiche peculiari.

3. *L'immaginazione come Lebenswelt*

Si è detto che Althusser legge la teoria della conoscenza di Spinoza non come una vera e propria "teoria", ma come la descrizione di un pensiero di tipo processuale. Quello del pensiero è un *lavoro*, inteso come *produzione* di effetti a partire da un materiale immaginario *già strutturato* dall'intuizione e dalla rappresentazione. I generi di conoscenza spinoziani non sono dunque leggibili per Althusser secondo "gradi": la "scienza", ossia la conoscenza vera, è identificabile a quelle che in termini spinoziani diremmo la Ragione e la Scienza intuitiva, ma il passaggio a queste forme del conoscere non è necessario, né definitivo. L'immaginazione e i suoi prodotti, in effetti, restano fuori dall'orizzonte della scienza e assumono connotati del tutto particolari.

Che cosa ne era allora del primo genere di conoscenza? Io sostenevo che in esso non si trattava per nulla del primo grado di una teoria della conoscenza, poiché Spinoza non aveva mai voluto garantire nulla in quel senso, ma semplicemente «dire il fatto» «spogliato di ogni addizione esterna» (Engels). Ma per dire il fatto, si doveva appunto spogliarlo di ogni addizione esterna, quella dell'immaginazione, che tuttavia [...] non si presenta in alcun modo come un'addizione esterna, ma come *la verità immediata del senso stesso del mondo dato e vissuto*.⁹

Il primo genere di conoscenza è per Althusser tutt'altro che una conoscenza: è il mondo dato e vissuto nella sua immediatezza, così come ogni individuo lo percepisce. Con Spinoza, potremmo dire che il primo rapporto col mondo avviene sempre «secondo il comune ordine della natura», oggetto di conoscenza sempre *inadeguata*, manchevole dei nessi causali fra le sue varie determinazioni e tale da portare ogni individuo alle ombre della vita passionale.

Spinoza descrive questa *Lebenswelt* immediata nell'Appendice alla parte prima dell'*Etica*. All'origine di ogni percezione, di ogni azione, di ogni senso,

de toute détermination extrinsèque qui la soumettrait à l'ordre des choses ou aux décrets du créateur» (P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris 1979, p. 80).

⁹ L. Althusser, *L'unica tradizione materialista*, cit., p. 45.

ogni individuo pone il Soggetto umano, e facendo questo *inverte l'ordine reale delle cose*, poiché quell'ordine si esplica attraverso l'infinita serie delle cause che legano ogni determinazione all'altra. L'ordine reale si *esplica*, dice Althusser, e non si *comprende*: la comprensione ci porterebbe alla "ingenua" teoria soggettivistica della conoscenza che Althusser, con Spinoza, ha respinto. Gli individui che credono di essere centro di ogni senso leggono la realtà secondo cause finali, pensano la Natura come "dono" o come semplice "fondo" presente come utilizzabile, per soddisfare i propri desideri e le proprie aspettative. La lettura teleologica della realtà deriva dal fatto che gli uomini per natura appetiscono e ricercano il loro utile, si comportano in vista di fini e di questo sono consapevoli, mentre ignorano del tutto le cause da cui sono costretti a compiere un'azione piuttosto che un'altra. Nascono così i pregiudizi della morale, i "valori" prestabiliti e presupposti come la Libertà del volere, il Bene e il Male.¹⁰

Invertire gli effetti e le cause vuol dire per Althusser invertire l'ordine del mondo: quello dell'individuo immaginativo spinoziano è un mondo che cammina al rovescio, "sulla testa", nell'illusione di essere centro del senso e della storia laddove egli è invece interamente sottoposto al regime delle cause esterne, che ne strutturano l'azione. Ciò che cambia da un genere di conoscenza all'altro non è dunque l'oggetto, ma il tipo di «rapporto d'appropriazione» fra l'individuo e l'oggetto.¹¹

Il mondo materiale degli uomini come lo vivono, il mondo nella sua esistenza concreta e storica, coincide secondo Althusser con l'ambito immaginativo descritto da Spinoza nei suoi generi di conoscenza. Il mondo dell'immediato è segnato da una profonda *opacità*: lo stesso Spinoza ci dice in effetti che laddove si colgano le cose secondo la «fortuita comparsa delle cose», cioè prima di passare alla conoscenza adeguata per mezzo delle «nozioni comuni», l'individuo si trova in una profonda inconsapevolezza di sé, del

¹⁰ «Dopo che gli uomini si sono persuasi che tutte le cose che avvengono in loro vantaggio hanno dovuto giudicare in ogni cosa più importante quel che per loro era sommamente utile e stimare come più eccellenti tutte quelle cose dalle quali venivano affetti nel modo migliore. Per cui hanno dovuto formare queste nozioni con le quali spiegare le essenze delle cose, e cioè Bene, Male, Ordine, Confusione, Caldo, Freddo, Bellezza e Deformità [...] E poiché coloro i quali non intendono la natura delle cose, ma le immaginano soltanto, non affermano nulla intorno ad esse e prendono l'immaginazione per l'intelletto, credono perciò fermamente che l'ordine sia nelle cose, ignari come sono delle cose e della propria natura.» E I App.

¹¹ «Poiché in fondo nel "terzo genere di conoscenza" non abbiamo mai a che fare con un nuovo oggetto, ma semplicemente con una nuova forma di rapporto d'appropriazione (l'espressione è di Marx) di un oggetto che è sempre-già-là a partire dal primo genere di conoscenza: il «mondo», la *Lebenswelt* del primo genere, si eleva pur restando lo stesso, concrezione di singolarità universali in sé [...]». L. Althusser, *L'unica tradizione materialista*, cit., p. 55.

proprio corpo e dei corpi esterni.¹² Tale ignoranza di sé è un dato difficilmente eliminabile: il progetto etico di Spinoza non assume mai toni intellettualistici, per il semplice fatto che superare quell'opacità non è un fatto meramente intellettuale. Gli effetti dell'immaginazione non restano confinati al primo genere di conoscenza, ma permeano anche gli altri: le «generalità medie» del secondo genere di conoscenza sono ancora opache, poiché sempre legate al linguaggio e alla sua radicale alterità con l'oggetto reale.¹³ Pur avendo una conoscenza «falsa» della mia individualità e dei corpi esterni, la conoscenza vera può togliere l'errore, *ma non l'immaginazione*.

Per Althusser il pensiero di Spinoza è dunque uno sforzo incessante di pensare *positivamente* l'opacità dell'immediato.¹⁴ Lo dimostra bene la Prefazione al *Trattato teologico-politico*: è «noto a tutti» che gli uomini sono agitati «dalla tempesta delle speranze e dei timori», e per questo motivo cedono alla credulità e alla superstizione. Ciò che rende Spinoza un *unicum* nel pensiero occidentale è la posizione da cui osserva tali fenomeni: la tradizione filosofica è abituata a guardare gli individui schiavi dell'ignoranza dall'altare della Verità, e in base a questa prescrivere dettami, norme trasparenti e indubitabili per una vita migliore. Rinunciando radicalmente al «criterio» e alla Verità, Spinoza lascia quell'altare necessariamente vuoto.

L'opacità che avvolge la vita dei singoli individui e ne struttura la relazione si manifesta sul versante politico nella teoria althusseriana dell'ideologia.

4. *L'immaginario ideologico e i suoi effetti*

È nell'appendice al libro I che Spinoza sviluppava l'ammirabile critica dell'ideologia religiosa, in cui il soggetto umano, dotato di desideri finalizzati, si proietta in Dio come causa originaria e finale dell'universo [...] anzi come origine di ogni senso, cioè di ogni finalità dell'universo. Che ogni senso sia fine, *cioè escatologia di un senso immaginario*, quale profondità critica! Vi vidi immediatamente la matrice di ogni possibile teoria dell'ideologia e ne feci tesoro [...].¹⁵

¹² E II P 29 C.

¹³ «Essa [l'immaginazione] regna non solamente sul primo genere di conoscenza, ma anche sul secondo, giacché le «generalità medie», per esempio l'astrazione dell'albero a partire dalla riduzione di tutte le impressioni di alberi individuali, sono ancora relativamente contaminate dalla immaginazione e dalla *parola* che le enuncia». L. Althusser, *L'unica tradizione materialista*, cit., p. 45.

¹⁴ L'espressione è di P.F. Moreau, *Althusser et Spinoza*, cit., p. 84.

¹⁵ L. Althusser, *L'unica tradizione materialista*, cit., p. 48.

La teoria dell'ideologia althusseriana si nutrirà delle caratteristiche dell'immaginario spinoziano: l'aspetto di misconoscimento e di inversione di senso da esso implicato, il suo realizzarsi in pratiche di vita materiali.

L'inversione di senso propria degli individui immersi nell'immaginazione è la messa in moto di un vero e proprio sistema di rappresentazioni fallaci. Spinoza, nella sua denuncia dei limiti della vita immaginativa, parla di una *fabrica*¹⁶ che gli uomini non sono in grado di distruggere: Althusser traduce tale espressione col significativo termine di «apparato», inteso come *apparato di inversione di cause in fini*.¹⁷ Lo stesso termine torna con significativa ricorrenza nel testo in cui confluiscono con maggiore densità le riflessioni althusseriane sull'ideologia, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*.

Tralasciando in questa sede il percorso teorico che conduce Althusser alla teoria degli apparati e alle loro diversificazioni, l'ideologia è ciò che permette allo Stato la riproduzione delle condizioni di produzione. Entriamo subito nello specifico ideologico, analizzandone le caratteristiche e gli effetti sugli individui.

L'ideologia è definita da Althusser come «il sistema delle idee, delle rappresentazioni che domina lo spirito di un uomo o di un gruppo sociale».¹⁸ Se il Marx dell'*Ideologia tedesca* presentava l'ideologia come pura illusione, costruzione immaginaria e arbitraria, un «puro nulla» rispetto alla storia concreta degli individui concreti, Althusser inserisce questo sistema nel tessuto materiale delle esistenze individuali. L'ideologia è descritta come una «rappresentazione del rapporto immaginario degli individui con le proprie condizioni di esistenza reali».¹⁹ Ciò che è “immaginario” non è, si badi, la rappresentazione delle condizioni reali, bensì *il rapporto* che gli individui intrattengono con tali condizioni. Se l'ideologia fosse una “svista”, un fraintendimento delle condizioni reali d'esistenza, sotto la quale vi sarebbe il mondo reale nudo e crudo, ci si potrebbe chiedere *perché* gli individui abbiano bisogno di tale trasposizione: per Althusser tale deformazione immaginaria è *sempre già* inscritta nei rapporti di produzione, è un effetto di struttura.²⁰

¹⁶ «Facilius enim iis fuit, hoc inter alia incognita, quorum usum ignorabant, ponere et sic praesentem suum et innatum statum ignorantiae retinere, quam *totam illam fabricam* destruere et novam excogitare.», E I App.

¹⁷ L. Althusser, *L'unica tradizione materialista*, cit., p. 48.

¹⁸ L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, cit., p. 95.

¹⁹ Ivi, p. 99.

²⁰ Oltre alla questione del processo conoscitivo e a quella dell'ideologia, Althusser trae dal pensiero spinoziano un'altra peculiare tematica, quella della *causalità strutturale*: una teoria della causalità che sappia pensare l'efficacia di una struttura sui suoi elementi. Lontano tanto dalla causalità puramente meccanicistica, “transitiva” di Cartesio quanto da quella “espressiva” di Leibniz, che pensa ogni fenomeno come espressione di un'essenza interiore, la teoria del Dio-Natura di Spinoza è per Althusser testimonianza «dell'efficacia del Tutto sulle parti, e dell'azione delle

La natura di questo immaginario, secondo Althusser, è prettamente *materiale*. La «materialità» dell'ideologia consiste in un sistema di pratiche e comportamenti regolati dai rituali propri dell'apparato ideologico di Stato. È un dato di fatto che gli individui “credano” in qualcosa, orientino la propria vita rispetto a un orizzonte finalistico (che sia Dio, la giustizia, il dovere ecc.). Si potrebbe pensare che tali idee facciano parte della “coscienza” di ogni “soggetto”, e che in base a queste l'individuo metta in atto una serie di comportamenti più o meno coerenti; ma per Althusser questa è una concezione “ideologica” dell'ideologia. Le azioni degli individui sono in realtà inscritte in *pratiche* materiali che formano quelle idee che egli ritiene proprie: «se crede in Dio va in chiesa per assistere alla messa, si inginocchia, prega [...]; se crede nella giustizia, si sottometterà senza discutere alle regole del diritto, e potrà anche protestare quando queste siano violate, firmare delle petizioni, ecc.». ²¹ Le *pratiche* in cui questi atti sono inseriti sono regolate dai *rituali* propri dell'esistenza materiale dell'apparato ideologico: *le idee* di un individuo *sono i suoi atti materiali*. L'esistenza materiale dell'ideologia è ciò che confuta ogni pensiero dell'interiorità, di una soggettività le cui idee, liberamente elaborate, si tradurrebbero in azione. ²²

L'esistenza delle idee, delle varie concezioni del mondo proprie dei singoli soggetti pensanti e razionali, è d'un tratto subordinata agli «atti delle pratiche regolate da rituali definiti in ultima istanza da un apparato ideologico». ²³ Da questo rimaneggiamento concettuale in seno all'ideologia deriva una fondamentale conseguenza: una radicale messa in discussione della categoria di *soggetto*. Questo soggetto, ridotto come visto a effetto di struttura, *agisce solo in quanto agito* dal sistema appena descritto.

È questo, in definitiva, il fondamentale funzionamento dell'ideologia: essa *interpella gli individui in quanto soggetti*. È per effetto dell'ideologia che gli individui concreti sono “trasformati” in soggetti concreti: soggetti pensanti,

parti nel Tutto – un Tutto senza chiusura». L. Althusser, *Eléments d'autocritique*, Librairie Hachette, Paris 1974; tr. *Elementi di autocritica*, a cura di N. Mazzini, Feltrinelli, Milano 1975, p. 30.

²¹ L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, cit., p. 105.

²² «Althusser has effectively banished any notion of interiority, or rather he shows that the internal is always already translated in the Spinozist manner into the external “expression,” which it cannot be understood to precede and outside of which it has no existence. There are only exteriorities, not only the materialities of actions and movements but also the materialities of discourse, whether written, spoken, or silent and invisible but still material, still producing effects as only the material can, not originating “inside” us whether in intentional speech acts or the unintentional but nevertheless eloquent speech that is spoken to us in the secrecy of sleep, the speech that is ours but is spoken only where we are not. Ideas, beliefs, consciousness are always immanent in the irreducible materiality of discourses, actions, practices». W. Montag, *Althusser and his contemporaries. Philosophy's perpetual war*, Duke University Press, Durham 2013.

²³ L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, cit., p. 107.

soggetti giuridici, soggetti morali, liberi e autonomi, dotati di idee, di progetti e iniziative elaborate in piena libertà. Ogni individuo, dice Althusser, è *sempre già soggetto*: si pensi al rituale che circonda la nascita di un nuovo bambino, che porterà il nome del padre, sarà già inserito in una configurazione familiare fortemente strutturata, e in quella configurazione dovrà trovare il suo specifico posto.²⁴

Per comprendere meglio il ricorso althusseriano a Spinoza, sarà utile analizzare proprio la controversa alleanza che questa teoria dell'ideologia stringe con il lavoro psicanalitico di Sigmund Freud, nella particolare declinazione che ne diede Jacques Lacan, testimone secondo Althusser del valore epistemologico di *rottura (coupure)*²⁵ della psicoanalisi.

La categoria di "soggetto" è elevata da Althusser a *sintomo* della più diffusa "patologia" idealistico-empirista che sottende e mistifica rapporti di forza che regolano l'assetto sociale. Se dopo Marx sappiamo che il soggetto economico non è il "centro" della storia (e che la storia stessa non ha centro), dopo Freud sappiamo che lo stesso soggetto reale «non ha l'aspetto di un *ego* centrato sull'io [...] e che dunque il soggetto è decentrato».²⁶ Il soggetto di Lacan *non è l'Io*, non è trasparente, auto-evidente, portatore di Verità: il soggetto è il soggetto dell'inconscio, mentre tutto ciò che concerne l'Io è una *formazione immaginaria*. Un inganno d'altro canto inevitabile, poiché secondo Lacan un nucleo irriducibile di soggettività semplicemente non esiste: l'Io non è altro che il prodotto delle rappresentazioni immaginarie che un individuo ha di se stesso nel corso della propria vita, a partire dal fondamentale momento psichico dello «stadio dello specchio».²⁷ L'ingresso del piccolo d'uomo al mondo umano, il passaggio dalla natura alla cultura, è segnato dall'accesso all'ordine Simbolico,

²⁴ Partendo dalla confutazione dell'ideologia intesa come "falsa coscienza" contrapposta a una "vera", giungendo a considerarla ciò che "produce" un "soggetto", Althusser le attribuisce un ruolo essenziale in ogni formazione sociale: «For Althusser, its function is to constitute us as historical subjects equipped for certain tasks in society [...]. Ideology "subjects" us in a double sense, constructing our subjectivity by persuading us into internalising an oppressive Law; but since it is thus in the very root of what it is to be a subject, inseparable from our lived experience itself, it is an essential dimension of every society whatsoever, even a communist one». T. Eagleton, *Ideology*, Routledge, London 2014, p. 13.

²⁵ «Marx ha fondato la sua teoria sul rifiuto del mito dell'*homo oeconomicus*, Freud ha fondato la propria sul rifiuto del mito dell'*homo psychologicus*. Lacan ha visto e compreso la rottura liberatrice di Freud. L'ha compresa nel senso pieno del termine, prendendola rigorosamente sulla parola e costringendola a produrre, senza tregua né concessioni, le sue conseguenze.» L. Althusser, *Philosophie et sciences humaines*, in *Solitude de Machiavel*, PUF, Paris 1998.

²⁶ L. Althusser, *Freud e Lacan*, in *Freud e Lacan*, cit., p. 29.

²⁷ J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Scritti*, tr. di G. Contri, Einaudi, Torino 1949.

l'insieme già strutturato di leggi e norme che a partire dall'Edipo egli incontra nel mondo.²⁸

Il registro del Simbolico, descritto da Althusser nelle conferenze sulla psicoanalisi del 1963-'64 come «legge di Cultura», assorbe ogni azione che l'individuo potrà compiere credendosi un soggetto autonomo. Ciò che è davvero decisivo per Althusser della “rivoluzione copernicana” della psicoanalisi è in effetti tale scissione fra *individuo biologico* e *soggetto*, lungo la quale passa tutta la differenza fra la psicoanalisi e la psicologia.²⁹ Le varie psicologie che assumono come centro d'indagine l'Io o la coscienza sono per Althusser dei tentativi di *riassorbimento* della lezione freudiana, che occultano l'essenziale. Un esempio paradigmatico è quello di Anna Freud, per la quale l'Io, a partire dal «punto centrale» delle sensazioni di piacere e dispiacere, è un'organizzazione complessa che ha come compito fondamentale essere «intermediario» tra mondo esterno (tanto la realtà percepita che la realtà sociale, moralmente connotata) e mondo interno (l'Es, l'universo pulsionale, istintuale). Althusser legge, con Lacan, tutti i limiti di una concezione di questo tipo: questo tipo di interiorizzazioni dell'inconscio conduce a una struttura di base in cui la struttura reale del soggetto è sottomessa alla struttura immaginaria dell'Io.

La rottura epistemologica fra psicanalisi e psicologia è riproposta da Althusser in queste stesse conferenze in ambito più prettamente filosofico, in un confronto fra le posizioni di Descartes e quelle di Spinoza. La filosofia di Descartes è una filosofia del *cogito*, e può esserlo solo nella misura in cui assume il soggetto come «soggetto di verità». La “psicologia” si presenta in questo caso come “patologia”, come l'inverso della “normalità”: entra nel pensiero cartesiano per dar conto dell'errore, del misconoscimento della verità nell'errore. La verità è nel soggetto d'oggettività, e l'errore sorge per via puramente negativa, come tutto ciò che è fuori dalla verità: a *garanzia* di tale verità esiste un criterio, l'auto-evidenza del *cogito*, e se l'ego non coincide con la trasparenza che pure lo fonda come soggetto di verità, esso è nell'errore. Seguendo la lettura althusseriana, in un testo come le *Passioni dell'anima*, funzioni come l'immaginazione, la memoria e il sentimento sono tutte categorie

²⁸ Althusser rileva quanto questo passaggio sia decisivo: «[...] il passaggio dal biologico al culturale è in realtà l'effetto dell'azione del culturale sul biologico. Invece di avere a che fare con il vettore “biologia → cultura”, abbiamo a che fare con una struttura assai diversa, il cui movimento di processione è prodotto dalla cultura. [...] Abbiamo cioè a che fare in realtà con un fenomeno di investimento il cui vettore sembra orientato verso la cultura, mentre in realtà la cultura precede costantemente se stessa, assorbendo quello che è destinato a divenire un soggetto umano» L. Althusser, *Psychanalyse et sciences humaines*, LGF, Paris 1963; tr. *Psicoanalisi e scienze umane*, Seconda Conferenza, a cura di L. Boni e S. Pippa, Mimesis, Milano 2014.

²⁹ Per un'analisi dell'idealismo “latente” della riflessione althusseriana sull'ideologia, si veda F. Toto (2012), «L'individuo concreto, il soggetto. Note per una rilettura di “Idéologies et appareils idéologiques d'Etat”», in *Consecutio temporum, Rivista critica della postmodernità*, 2, pp. 71-87.

attraverso le quali Descartes pensa la patologia del “soggetto psicologico” come rovescio della normalità, rappresentata dal soggetto d’oggettività, fondamento di verità. Come si passa infatti dalla condizione patologica a quella non-patologica? Per mezzo della *libertà*, luogo per eccellenza del soggetto d’oggettività.³⁰

Che fine fanno le “passioni dell’anima”, in Spinoza? In una filosofia che ha ridimensionato la mente a modo dell’unica sostanza, che ha decostruito ogni teoria del soggetto come fondamento di senso e tutte le facoltà a questo connesse? La vita affettiva nel pensiero di Spinoza non si può in nessun caso considerare come una parte “patologica” rispetto a una “normalità” del soggetto: gli affetti, tanto attivi quanto passivi, sono espressione fisiologica della vita individuale e collettiva. Individui “immaginativi”, anche virtuosi come nel caso dei profeti nel *Trattato teologico-politico*, sono *funzioni dell’immaginario*, e la loro condotta non può spiegarsi per mezzo della coppia verità/errore, poiché è destituito all’origine ogni criterio che permetta una ripartizione fra le due. Spinoza si pone esplicitamente nel segno della *rottura*, partendo strategicamente dagli stessi punti dei suoi avversari teorici, ri-significandone i concetti cardine. L’immaginazione non è così per Spinoza una facoltà di un libero soggetto, è una categoria secondo la quale un intero *mondo* è pensato; se l’*Etica* e il *Trattato teologico-politico* propongono una *scienza dell’immaginario*, e non degli itinerari di condotta per delle libere soggettività, è perché secondo Althusser Spinoza ha sottolineato la mistificazione culturale che sottende ogni riflessione sul soggetto.³¹

Occorre dire che Althusser non aderisce in maniera definitiva al pensiero lacaniano, e il rapporto fra il “soggetto dell’ideologia” e quello dell’inconscio è destinato a modificarsi di lì a breve: già nel 1966, nelle *Trois notes sur la théorie des discours*, Althusser mette all’opera un’importante revisione della categoria di soggetto, superando la sovrapposizione del soggetto ideologico a quello dell’inconscio lacaniano, che diviene una “articolazione” del primo.³²

³⁰ L. Althusser, *Psicoanalisi e scienze umane*, Seconda Conferenza, cit., p. 86.

³¹ «E non sarà forse un caso che Spinoza abbia evitato la categoria del soggetto d’imputazione proiettato sul soggetto d’oggettività, nella misura stessa in cui egli ha fatto la critica di questo mondo morale nel Trattato teologico-politico, la critica dell’individuazione dei soggetti e la critica della costituzione del soggetto [...], considerandole imposte dalla struttura dell’immaginario, cioè da una struttura sociale che, per poter sopravvivere, deve assolutamente produrre un tale soggetto.» Ivi, p. 91.

³² «Sono sempre più convinto che la nozione di soggetto appartenga solamente al campo del discorso *ideologico*, del quale è costitutiva. [...] Mi sembra improprio parlare di “soggetto dell’inconscio” a proposito dell’*Ich-Spaltung*. Non c’è un soggetto diviso, scisso. Tutt’altro: di fianco all’*Ich* c’è una *Spaltung*, ossia un abisso, un precipizio, una mancanza, una beanza. Questo abisso non è un soggetto, ma è ciò che si apre *di fianco a un soggetto*, di fianco all’*Ich*, che è certamente soggetto (e che rientra nel campo dell’*ideologico*). [...] Lacan insomma *istituirebbe*

Rimane tuttavia un'impostazione comune: la critica del pensiero "logocentrico", la teoria della causalità strutturale, la destituzione del criterio "oggettivo" in base al quale orientare il conoscere e la prassi, hanno radicalmente sconvolto la categoria di soggetto, rivelando la sua natura ideologica, di strutturale occultamento dei rapporti di forza presenti nel tessuto sociale. L'immaginario ideologico brilla in Althusser di luce propria, produce effetti, deforma *secondo necessità* il rapporto fra gli individui e le loro condizioni materiali d'esistenza.

5. Cosa ritorna del rimosso?

La figura di Spinoza appare nel pensiero di Althusser come affilatissima arma teorica. Il pensatore francese ingaggia una lotta senza tregua contro ogni filosofia che muova da un centro di assoluta *garanzia* – di volta in volta il *logos*, il soggetto, lo Spirito – a favore di un pensiero decentrato, che smascheri la macchina ideologica che sottende ogni criterio. È il senso profondo dell'antiumanesimo althusseriano. Spinoza sembra essere la prima figura del pensiero occidentale che abbia impostato il proprio discorso teorico su presupposti radicalmente diversi, e non a caso rappresenta un clamoroso caso di "rimozione" storico-concettuale, praticamente ignorato nel secolo dei Lumi, recuperato nell'idealismo ottocentesco come una sorta di mistico pensatore di una sostanza "astratta".³³ Tale rimozione è per Althusser testimonianza tanto della repulsione quanto della «straordinaria attrattiva» del suo pensiero. La portata dell'"eresia" spinoziana andrebbe ben al di là dei problemi teologici di cui il nostro fu vittima nel corso della propria vita (come la scomunica della comunità ebraica, e l'allontanamento da quella cristiana): ciò che Spinoza metteva in atto era secondo Althusser una messa a fuoco del fatto che le categorie centrali del pensiero occidentale traevano origine e sostentamento dalle circostanze storiche e politiche che erano sullo sfondo. Nel pensiero spinoziano letto in tal modo, gli eventi storici sono esito di processi strutturali, e ogni altro tipo di indagine (in chiave psicologica o soggettivistica) è schiava

l'abisso o la mancanza come soggetto, con il concetto di divisione del soggetto. Non c'è un soggetto dell'inconscio, sebbene ci possa essere un inconscio solamente mediante questo rapporto abissale con l'*Ich* (soggetto dell'ideologico)». L. Althusser, *Trois notes sur la théorie des discours*, in *Écrits sur la psychanalyse*, Editions Stock/IMEC, Paris 1993 ; tr. *Tre note sulla teoria dei discorsi*, in *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, Cortina, Milano 1994.

³³ «Tuttavia questa rivoluzione radicale [la filosofia di Spinoza] fu oggetto di rimozione storica e alla filosofia spinoziana è successo all'incirca quel che è successo, e sta succedendo, alla filosofia marxista in certi paesi: servi da ingiuria infamante al capo d'accusa d'ateismo [...]. E quando lo spinozismo riapparve sulla scena nella "disputa sull'ateismo" dell'idealismo tedesco, e poi nell'interpretazione accademica, ciò avvenne all'insegna di un malinteso». L. Althusser, *Leggere il Capitale*, cit., p. 110.

dell'ideologia dominante. Ne è esempio lampante, ancora una volta, il *Trattato teologico-politico*, nel quale Spinoza critica la costituzione dei soggetti psicologici come *imposti* dalla struttura sociale oggettiva. Con fare quasi "terapeutico", Althusser mette dunque in scena il ritorno del rimosso del pensiero occidentale, il «viso calpestatto» del filosofo olandese. Un ritorno che lascia tuttavia una sensazione di incompiutezza.

È senz'altro vero, da un lato, che Spinoza si presenta come "decostruttore" delle categorie classiche. È un pensiero in cui non si può parlare di soggetto, poiché il *cogito* cartesiano non è più Sostanza, ma una sua modificazione; non si può parlare di una "libera volontà", poiché l'agire degli individui è soggetto, come ogni manifestazione del reale, a una legge di necessità.³⁴ Se gli individui non sono "liberi" e non sono il centro ultimo del senso, unico strumento per comprendere il loro agire sono le strutture sociali in cui essi attualmente vivono, in ogni determinata congiuntura; e se essi sono "incostanti" e poco consapevoli delle proprie azioni, è perché sono *necessariamente* immersi nella dimensione dell'immaginario, il mondo come essi lo vivono, secondo «la fortuita comparsa delle cose». Un mondo, come ha spiegato esemplarmente Althusser, in cui sono all'opera *ideologie* volte alla conservazione dell'ordine sociale e ai rapporti di forza fra dominanti e dominati.

Eppure il progetto etico spinoziano, e in particolare il ruolo dell'immaginazione, sembra dire qualcosa di più. Il terzo e il quarto capitolo dell'*Etica* rivolgono l'analisi alla vita affettiva degli individui, alla "naturalità" dei processi affettivi tanto di *laetitia* quanto di *tristitia*, nel segno della *transitio* da una forma di affettività all'altra. Spinoza denuncia la "schiavitù" umana nei confronti delle passioni, che sottendono necessariamente il rapporto immediato dell'uomo col mondo: l'*Etica* traccia però le direttive per una *scienza dell'immaginario*, un itinerario di conversione delle passioni in azioni, degli affetti tristi in affetti di Gioia, attraverso l'esposizione di ogni corpo-mente all'urto con altri corpi-mente, *moltiplicazione degli affetti* per mezzo della quale divenire sempre più "causa adeguata" delle cose che attraversano l'individuo. Potremmo definire, con un azzardo teorico, il progetto spinoziano come un processo di soggettivazione, intendendo per «soggetto» altro da ciò che intende la tradizione idealistico-empirista. Non più fondamento del senso, non più garante di alcuna verità, ma individuo che acquisisce consapevolezza della propria affettività, che può *trasformare* forme puramente passionali di incontro con il mondo in occasioni di accrescimento della propria potenza d'agire. In molti luoghi del suo pensiero, come l'articolo *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat* analizzato in precedenza, Althusser sembra non lasciare

³⁴ «Dalla necessità della divina natura, devono seguire infinite cose in infiniti modi [...]», E I P 16.

spazio a degli effetti “positivi” dell’immaginario, la cui struttura relega gli individui alla condizione di soggetti “assoggettati”. Per Spinoza la relazione con l’altro e il vivere in società sembrano andare di pari passo con lo sviluppo e l’incremento della potenza individuale: ciò avviene anche grazie a aspetti *produttivi* dello stesso immaginario, che può favorire forme più libere di soggettivazione e relazione.³⁵

Si è vista la lettura althusseriana dei generi di conoscenza spinoziani: fra il “primo genere di conoscenza” e gli altri due vi è una *rottura* epistemologica profonda, l’intelletto *non* è la “verità” dell’immaginazione. Anche qui Spinoza sarebbe concorde con Althusser, ma con due riserve: pur nella rottura, fra i generi di conoscenza esiste una continuità; in più, l’immaginario non è soltanto luogo di mistificazione ideologica, pur nell’inadeguatezza delle idee che lo compongono. La conoscenza vera, come già è stato detto, non toglie gli affetti di tristezza: una passione può esser tolta solo da un affetto di maggiore intensità e di segno contrario.³⁶ La conoscenza non ha alcun potere sugli affetti, ogni intellettualismo è abolito alla radice; eppure, l’alternativa fra affetti-azioni e affetti-passioni si gioca comunque sul terreno delle idee adeguate, come momento di consapevolezza dell’affetto;³⁷ il *conatus*, immediatamente concepito nell’uomo come *appetitus*, esprime la duplice condizione dell’agire e del patire:

Infatti, bisogna anzitutto notare che è uno solo e lo stesso l’appetito per il quale si dice tanto che l’uomo agisce quanto che patisce. [...] tutti gli appetiti, ossia le Cupidità in tanto sono passioni in quanto nascono da idee inadeguate; e le stesse Cupidità sono accese da virtù quando sono suscitate o generate da idee adeguate.³⁸

Si possono “mitigare” le condotte passionali attraverso *transitiones* a forme più adeguate del conoscere e dell’agire. Il mondo delle immagini è ancora presente in questo processo: le forme adeguate della conoscenza possono mantenere un “fondo immaginativo”, poiché una sola e stessa azione, «può essere congiunta a qualsivoglia immagine delle cose, e perciò possiamo essere determinati a una sola e stessa azione tanto dalle immagini delle cose che concepiamo confusamente quanto dalle immagini delle cose che concepiamo chiaramente e

³⁵ Un’accurata analisi dell’importanza dell’immaginario nello sviluppo del legame sociale è elaborata da M. Bértrand, *Spinoza et l’imaginaire*, PUF, Paris 1984, cap. IV e sgg.

³⁶ «Un affetto non può né essere ostacolato, né essere tolto se non per mezzo di un affetto contrario e più forte dell’affetto da reprimere», E IV P 7.

³⁷ «Un affetto che è passione cessa di essere passione non appena ne formiamo un’idea chiara e distinta», E V P 3.

³⁸ E V P 4 S.

distintamente». ³⁹ Fermo restando la netta distinzione delle condizioni teorico-pratiche del primo genere di conoscenza dagli altri due, l'immaginazione resta presente anche nei momenti meno immediati dello sviluppo individuale, sotto le forme del *distincte imaginari*. ⁴⁰

L'immaginario spinoziano inteso in questi termini può assumere diverse forme. Un esempio su tutti: la religione, momento immaginario per eccellenza, assume nel *Trattato teologico-politico* una singolare polisemia. Esiste un versante della religione che Spinoza bolla senza esitazioni come *superstizione*. È lo scacco cui rischia di giungere la religione rivelata, che anima nel popolo l'idea di un Dio-persona dai tratti monarchici e volontaristici, che agisce a suo piacimento e condiziona le sorti degli uomini e della natura; il Dio per il quale si compiono sacrifici, si recitano preghiere, si instaurano rituali di adorazione per ottenerne la benevolenza. Tutto ciò è per Spinoza superstizione, ossia il lato degenerare dell'*imaginari*: non conoscere le cause delle cose, averne conoscenza inadeguata e scambiare quest'esperienza spontanea del mondo per la realtà. Il caso più eclatante di tale ignoranza e insipienza del *vulgus* nel *TTP* è quello dei miracoli. È abitudine degli uomini definire "divino" ciò che trascende le capacità umane di comprensione: gli uomini provano meraviglia e ammirazione per ciò che sembra sopraffarli, e riconducono tali eventi a un potere superiore: «esso [il volgo] si raffigura la potenza divina come l'autorità di un monarca assoluto e la potenza della natura come una sorta di violenza senza freno». ⁴¹ Proprio dall'esclusione delle cause naturali e dall'immaginare cose estranee all'ordine della natura, gli uomini possono adorare Dio come un dominatore da riverire e adorare. Ciò che sfugge all'uomo immaginativo (in questo senso "patologico") è che tutte le manifestazioni del reale sono in realtà inscritte in una cornice di necessità: l'infinita catena delle cause e delle relazioni fra gli enti non lascia nulla fuori di sé, ciò che è *eslege* semplicemente non è tale, lo è solo agli occhi di chi non comprende.

La religione ha tuttavia un nucleo di *verità*, non speculativa ma *pratica*. La *vera religio* è l'unico elemento "positivo" contenuto nelle Scritture e unico vero orizzonte di senso delle stesse. I dogmi della fede universale, esposti da Spinoza nel capitolo XV dedicato alla distinzione fra fede e ragione, convergono verso un unico principio fondamentale: il culto della giustizia e l'amore verso il prossimo, che si tradurrà in campo politico (nel caso del popolo ebraico) con il

³⁹ E IV P 59 S. Per questa analisi della "duplice valenza" del mondo delle immagini, si veda D. Bostrenghi, *Forme e virtù dell'immaginazione in Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1994, p. 103 e sgg.

⁴⁰ «Quando la Mente contempla se stessa e la sua potenza di agire si rallegra, e tanto più quanto *distintamente immagina* se stessa e la sua potenza di agire», E III P 53. Per un'analisi dell'immaginazione come gioia si veda P. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, ETS, Pisa 2013, cap. VII e sgg.

⁴¹ *TTP*, VI.

mantenimento dell'ordine sociale. Attraverso quali mezzi lo si metta in atto, non importa: che si creda ai miracoli o alle profezie, che si immagini Dio come un soffio caldo o come un monarca che detti legge, scopo unico della fede è quello di ottenere obbedienza e devozione. Si assiste a una singolare dialettica: politicizzando il sacro, si sacralizza il politico.

La formazione di un immaginario politico, che agisca *affettivamente* sulle masse, è ritenuta da Spinoza fondamentale al mantenimento dell'ordine sociale. Gli individui poco avvezzi alla *transitio* verso l'adeguatezza del conoscere e l'attività dell'agire possono essere mossi a condotte di vita che mantengano la concordia nella comunità, orizzonte *comune* di felicità, anche se essi lo ignorano. L'immaginazione spinoziana presenta una evidente "polifonia": l'individuo spinoziano sembra poter trovare slancio vitale sempre nuovo, all'interno delle stesse trame immaginarie. La "rimozione" althusseriana della teoria degli affetti dalla questione dell'immaginazione sembra depotenziare la carica emancipativa del pensiero spinoziano⁴²; in una nota del 1976 a *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*, Althusser riconosce tuttavia la persistenza e la necessità dell'immaginario ideologico nel processo rivoluzionario comunista, come indispensabile "collante" di un gruppo sociale unificato nel pensiero e nelle sue pratiche.

On dira sans doute que le parti communiste se constitue lui aussi, comme tous les partis, sur la base d'une idéologie, qu'il appelle d'ailleurs lui-même l'idéologie prolétarienne. Certes, chez lui aussi, l'idéologie joue le rôle de « ciment » (Gramsci) d'un groupe social défini qu'elle unifie dans sa pensée et dans ses pratiques. Chez lui aussi, cette idéologie « interpelle les individus en sujets », très précisément en sujets-militants.[...] Pour exister comme classe consciente de son unité et active dans son organisation de lutte, le prolétariat a besoin non seulement d'expérience (celle des luttes de classe qu'il mène depuis plus d'un siècle) mais de connaissances objectives, dont la théorie marxiste lui fournit les principes. C'est sur la double base de ces expériences éclairées par la théorie marxiste que se constitue l'idéologie prolétarienne, l'idéologie de masse, capable d'unifier l'avant-garde de la classe ouvrière dans ses organisations de lutte de classe. C'est donc une idéologie très particulière : idéologie, puisqu'au niveau des masses elle

⁴² «Le Spinoza d'Althusser a perdu toute dimension éthico-politique. Il reste critique et programmatique. Son intervention en définitive converge avec celle des pensées critiques de la modernité qu'Althusser cite moins souvent- Nietzsche, Heidegger -. [...] On pourrait se demander si ce recours à Spinoza dans les années soixante n'était pas un recours voilé à la pensée négative anti-moderne, anti-dialectique, anti-évolutionniste, anti-progressiste. Il est symptomatique que la partie positive de Spinoza, la "pars construens", la théorie du procès d'éthicisation, la libération des passions joyeuses, la composition démocratique des *conatus*, n'est jamais évoquée». A. Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, Kimé, Paris 1994

fonctionne comme toute idéologie (en interpellant les individus en sujets), mais pénétrée d'expériences historiques éclairées par des principes d'analyse scientifique.⁴³

Seguendo questa particolare declinazione dell'ideologia, è possibile pensare che l'articolazione fra questa e il materialismo althusseriano possa svilupparsi, "spinozianamente", lungo la strada del *distincte imaginari*.

Bibliografia

ALTHUSSER, L.

- 1963 «Philosophie et sciences humaines», in *Revue de l'enseignement philosophique*, 13, poi in *Solitude de Machiavel*, PUF, Paris 1998
- 1965 *Lire le Capital*, Maspero, Paris; trad. *Leggere il Capitale*, Feltrinelli, Roma 1968.
- 1965 *Pour Marx*, Maspero, Paris 1965, trad. *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967.
- 1966 «Trois notes sur la théorie des discours», in *Ecrits sur la psychanalyse*, Editions Stock/IMEC, Paris 1993 ; trad. *Tre note sulla teoria dei discorsi*, in *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994.
- 1970 «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat», in *La Pensée*, 151 ; trad. *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, in *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1977.
- 1974 *Éléments d'autocritique*, Librairie Hachette, Paris ; trad. *Elementi di autocritica*, Feltrinelli, Milano 1975.
- 1975 «Est-il simple d'être marxiste en philosophie?», in *La Pensée*, 183; trad. *È facile essere marxisti in filosofia?*, in *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1977.
- 1992 *L'avenir dure longtemps, (suivi de Les faits)*, Stock / IMEC, 1992; trad. *L'avvenire dura a lungo*, Guanda, Parma 1992.
- 1995 *Notes sur les AIE*, in *Sur la reproduction*, PUF, Paris.
- 1996 *Psychanalyse et sciences humaines. Deux conférences*, Lgf, Paris ; trad. *Psicoanalisi e scienze umane*, a cura di L. Boni e S. Pippa, Mimesis, Milano 2014.
- 1998 *L'unica tradizione materialista: Spinoza*, a cura di Vittorio Morfino, Unicopli, Milano.

BERTRAND, M.

- 1983 *Spinoza et l'imaginaire*, PUF, Paris.

BOSTRENGHI, D.

- 1996 *Fome e virtù dell'immaginazione in Spinoza*, Bibliopolis, Napoli.

CRISTOFOLINI, P.

- 2009 *La scienza intuitiva di Spinoza*, Pisa, ETS.

EAGLETON, T.

- 2014 *Ideology*, Routledge, London.

GIACOMETTI, M.

- 1986 «Spinoza per Althusser», in AA.VV., *La cognizione della crisi. Saggio sul marxismo di Louis Althusser*, Franco Angeli, Milano.

⁴³ L. Althusser, *Note sur les AIE*, in *Sur la reproduction*, PUF, Paris 1995, p. 263.

MACHEREY, P.

1979 *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris.

MONTAG, W.

2013 *Althusser and his contemporaries. Philosophy's perpetual war*, Duke University Press, Durham.

MOREAU, P.F.

1997 *Althusser et Spinoza*, in *Althusser philosophe*, PUF, Paris.

LACAN, J.

1949 «Le stade du miroir comme fondateur de la fonction du Je», in *Ecrits*, Seuil, Paris, trad. *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974.

SPINOZA, B.

1670 *Tractatus theologicus-politicus* [TTP], trad. *Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Utet, Torino 1998.

1677 *Ethica more geometrico demonstrata* [E], trad. *Etica*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988.

TOSEL, A.

1994 *Du materialisme de Spinoza*, Kimé, Paris.

TOTO, F.

2014 L'individuo concreto, il soggetto. Note per una rilettura di 'Idéologie et appareils idéologiques d'Etat', in *Consecutio temporum, Rivista critica della postmodernità* 2, pp. 71-87.