

PRODUZIONE *VERSUS* RIVELAZIONE. IL CONTRIBUTO DI ALTHUSSER ALLA LETTURA DI SPINOZA

JUAN DOMINGO SÁNCHEZ ESTOP*

La storia della filosofia è stata troppo spesso considerata come storia delle influenze subite da una dottrina da parte degli autori del passato¹. Posta in questi termini è un esercizio che si rivela sterile e puramente erudito. Quando un pensiero si risolve nelle sue influenze, cioè in elementi già esistenti, la sua originalità e anche la sua produttività sfumano in una vaga *philosophia perennis*. Tenteremo qui invece di capire in che modo Althusser ha offerto un contributo essenziale e non ancora pienamente riconosciuto all'odierna lettura di Spinoza. Certo, lo Spinoza di Althusser è particolare, poiché inizialmente il ricorso a Spinoza è presentato come uno strumento per operare un *détour*, una svolta, che gli avrebbe consentito di scoprire la filosofia di Marx. Per il filosofo francese, si trattava di contrapporre Spinoza a Hegel per “vedere un po’ più chiaro” nella svolta di Marx attraverso Hegel². Alla fin fine, però, il tentativo di scoprire la filosofia di Marx è fallito e Althusser ha dovuto importare nel marxismo dei concetti spinoziani come quello di *causa immanens* o di *imaginatio* per introdurre una filosofia coerente nell'opera del Marx maturo. L'attribuzione a Marx di quella filosofia è, però, piuttosto dubbia.

Inoltre, il concetto stesso di filosofia subì in Althusser, sotto la spinta di Spinoza, un mutamento che fece della filosofia non una semplice teoria, e ancora meno la regina delle scienze, ma un'azione (politica) sulla teoria, una particolare teoria senza oggetto, ma con importanti *enjeux* teorici e ideologici. La filosofia diventa così una pratica di difesa della nuova scienza marxiana contro l'ideologia. Ma una filosofia che sia una pratica teorica o una pratica nei confronti della teoria è proprio, come ci ricorda Macherey, ciò che meglio corrisponde al titolo spinoziano *Ethica*³. Quello che ci interessa qui è che il *détour* attraverso Spinoza consente ad Althusser di produrre un nuovo concetto non “teoricista” di filosofia, che verrà applicato a Spinoza stesso. Questo nuovo concetto è prima di tutto efficace in quanto riguarda il problema della conoscenza, che Spinoza colloca

* (Université Libre de Bruxelles).

1 Pensiamo in particolare all'operazione gigantesca di riduzione dell'opera di Spinoza alle sue “fonti” compiuta da Wolfson (H.A. Wolfson, *Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Process of His Reasoning*, Harvard University Press, Harvard 1934).

2 L. Althusser, *Elementi di autocritica*, tr. it. di N. Mazzini, Feltrinelli, Milano 1974, p. 28.

3 “Spinoza était ce qui pour nous faisait le pont entre l'épistémologie et la politique: en restituant à la pensée théorique tout son poids de réalité, puisque précisément il en faisait un ordre de réalité à part entière” (P. Macherey, *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie*, PUF, Paris 1999, pp. 24-25).

interamente fuori dalla problematica delle “teorie della conoscenza”, ma anche la questione dell’immaginazione, che Althusser identifica con l’ideologia. Ci sono numerose altre questioni filosofiche importanti abordate da Althusser partendo da Spinoza⁴, ma la considerazione di questi due problemi basterà a mettere a fuoco la profonda originalità e la produttività dell’interpretazione althusseriana del filosofo olandese.

1. Una critica delle teorie della conoscenza

Le filosofie idealiste, come le religioni creazioniste, hanno sempre stabilito un primato della conoscenza sull’essere. L’essere è per esse secondo rispetto alla verità che stabilisce il suo ordine conformemente a una ragione sufficiente. Per esse la teoria della conoscenza è la componente essenziale della filosofia⁵. Queste teorie rispondono storicamente a un problema: come fare corrispondere le rappresentazioni della coscienza con la realtà esteriore alla coscienza? Questo problema è raddoppiato da un problema sussidiario che è quello della garanzia dell’*adaequatio* dell’idea alla cosa conosciuta. Per Althusser i termini del problema della conoscenza impostato dalle filosofie idealiste si traducono in un gioco o in una combinatoria variabile fra idealismo e realismo dell’essenza o del soggetto⁶. Le teorie della conoscenza partono, in effetti, da un’antropologia che può affermare un idealismo o un realismo dell’essenza conosciuta, ma anche un idealismo o un realismo del soggetto. Qualunque sia la scelta, la conoscenza si muove sempre fra tre elementi: il soggetto della conoscenza, l’essenza come ciò che è per noi conoscibile e l’oggetto. Riassumendo, Althusser sostiene che:

Tutto il processo empirista della conoscenza risiede infatti nell’operazione del soggetto denominata astrazione. Conoscere significa astrarre dall’oggetto reale l’essenza il cui possesso da parte del soggetto è detto allora conoscenza. Quali che siano le variazioni particolari di cui il concetto di astrazione possa essere affetto, esso definisce una struttura invariante che costituisce l’indice specifico dell’empirismo. L’astrazione empirista, che astrae dall’oggetto reale dato l’essenza, è una astrazione reale che dà al soggetto il possesso dell’essenza reale⁷.

Questa problematica classica, rintracciabile nelle filosofie scolastiche medievali e negli idealismi moderni, è legata a un’ideologia che pensa la conoscenza come acquisizione della verità da un soggetto-proprietario, con la conseguenza che, come in qualsiasi altra questione di proprietà, si pone il problema della legittimità e della garanzia di questa proprietà. Questo problema è classicamente quello del criterio di verità, cioè quello del metodo “per trovare la verità nelle scienze”, con le parole di Descartes. In tale contesto, l’unico filosofo moderno che colloca il problema della conoscenza in termini interamente estranei a quelli del pensiero dominante è Spinoza. Per lui, l’idea di un metodo come garanzia dell’adeguazione conduce necessariamente allo scetticismo (o alla fede cieca):

4 Abbiamo tentato di farne un elenco esaustivo nel nostro *Althusser et Spinoza. Détours et retours*, Avec trois textes inédits de Louis Althusser sur Spinoza, Editions de l’Université de Bruxelles, Bruxelles 2022.

5 L. Althusser, *Essere marxista in filosofia*, tr. it. di V. Carassi, Dedalo, Bari 2017, pp. 103-104.

6 L. Althusser, *Per Marx*, tr. it. di F. Madonia, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 204.

7 L. Althusser, *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, in L. Althusser, É. Balibar, *Leggere il Capitale*, tr. it. di V. Oskian e R. Rinaldi, Feltrinelli, Milano 1968, p. 36.

qui non si darà una ricerca all'infinito, ossia: per trovare il metodo migliore per indagare la verità è necessario un secondo metodo che indaghi il metodo di indagine della verità e, per indagare il secondo metodo, è necessario un terzo e così all'infinito. In tal modo non si perverrebbe mai alla conoscenza del vero, anzi a nessuna conoscenza⁸.

Per Spinoza il problema della *adaequatio* è completamente rovesciato: non si tratta più di una adeguazione dell'idea alla cosa, ma di una adeguazione dell'idea stessa alla potenza dell'intelletto che in essa si esprime. Adeguata è per Spinoza l'idea che esprime la potenza autonoma dell'intelletto e inadeguata sarà l'idea che è incompleta e mutilata, per diverse circostanze e condizioni riguardanti il proprio corpo e la propria mente che determinano l'individuo che pensa. Il pensiero è dunque visto come un tipo particolare d'azione, nei termini di Althusser, "pratica"⁹ – che può, come tale, essere più o meno libera e potente. Quando la pratica è libera, ci troviamo di fronte a una pratica teorica o scientifica, quando la pratica è limitata da condizioni che la bloccano o la diminuiscono, ci troviamo dinanzi all'immaginazione, oppure in termini althusseriani, all'ideologia. L'adeguazione è dunque interamente ridefinita in termini pratici e dinamici. Infatti, oltre la questione della conoscenza, occorre ricordare che, secondo Spinoza, l'adeguazione si riferisce in modo generale alla pratica e non solo alle idee, che sono solo un tipo particolare di pratica. L'adeguazione si dice della causa secondo la prima definizione di *Etica* III¹⁰:

Chiamo causa adeguata quella il cui effetto può essere percepito chiaramente e distintamente per mezzo della stessa. Inadeguata invece, ossia parziale, chiamo quella causa il cui effetto non può essere inteso soltanto per mezzo della stessa.

In conseguenza di ciò, Spinoza afferma nella seconda definizione della stessa parte:

Dico che agiamo quando in noi o fuori di noi avviene qualcosa di cui noi siamo causa adeguata, cioè (per la precedente Definizione) quando dalla nostra natura, in noi o al di fuori di noi segue qualcosa che può essere compreso chiaramente e distintamente soltanto per mezzo della nostra stessa natura. E, al contrario, dico che noi siamo passivi quando in noi accade qualcosa, o dalla nostra natura segue qualcosa di cui noi non siamo che una causa parziale.

Ma, se l'adeguazione non è più un rapporto della conoscenza all'oggetto ma alla stessa potenza del pensiero, cade anche la questione della garanzia o del criterio di verità che si poneva necessariamente quando nelle teorie della conoscenza si trattava non di un rapporto interno al proprio pensiero e alla propria potenza, ma di un rapporto del pensiero a un oggetto esteriore. Bisogna qui, per percepire la novità introdotta da Spinoza, mettere in evidenza il campo ideologico con il quale si confronta la sua teoria della conoscenza adeguata. Questo campo è definito dalla distanza fra soggetto e oggetto. Solo una garanzia della verità cartesianamente identificata con un metodo o con determinate regole per

8 B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, in Id., *Opere*, Milano, Mondadori, Milano 2005, §30, p. 35.

9 L. Althusser, *È facile essere marxisti in filosofia?*, in Id., *Freud e Lacan*, tr. it. di C. Mancina, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 152.

10 Per l'*Etica* di Spinoza citiamo l'edizione di Emilia Giancotti, B. Spinoza, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, tr. it. e cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 2000.

la ricerca della verità può consentire di valicare questo vuoto posto dall'antropologia del soggetto fra conoscenza e cosa e di non cadere nello scetticismo o nel solipsismo.

La conoscenza appare, in questo contesto antropologico, come una *rivelazione*. Le differenti teorie della conoscenza, in effetti, hanno presentato l'adeguazione come un rivelarsi al soggetto dell'essenza presente nell'oggetto, essenza che non è altro, in questo caso, che la conoscenza stessa dell'oggetto. Althusser riteneva che secondo questa problematica l'oggetto contenesse già la propria conoscenza e che questa potesse, in determinate circostanze, esserne astratta/estratta. La conoscenza è vista allora come qualcosa di sempre-già-dato che è sufficiente cogliere. Per Althusser "l'atto di astrazione capace di estrarre dagli individui concreti l'essenza pura, è un mito ideologico"¹¹; egli insiste in diversi passi sul carattere teologico di questa idea della conoscenza come astrazione-rivelazione e ne rintraccia anche la genealogia biblica:

Prendiamo l'esempio del cristianesimo, il Paradiso, era la condizione di una coppia umana, creata senza peccato da Dio e affidata alla bontà della natura. La natura era allora generosa, nutriva gli uomini e, soprattutto, era trasparente per loro. Non soltanto bastava allungare la mano e cogliere frutti sempre maturi per la fame e la sete, ma bastava che Adamo vedesse una cosa con gli occhi, o la prendesse in mano, per conoscerla perfettamente. Contrariamente a quanto troppo spesso si crede, gli uomini erano dotati del diritto alla conoscenza di tutte le cose, e questa conoscenza era data dai sensi, identica all'intelligenza nell'uomo, identica alle parole che la designano. [...] Adamo non aveva bisogno di lavorare, produrre e cercare per sapere¹².

Allo stesso modo, dunque, che nel paradiso, i nostri primi genitori non dovevano lavorare per ottenere il loro cibo, non dovevano nemmeno fare uno sforzo per conoscere le cose, giacché l'essenza di queste era loro immediatamente rivelata. Fu soltanto dopo la caduta nel peccato che questa essenza divenne nascosta e accessibile solo mediante un lavoro di astrazione. Pane e verità vanno di pari passo.

Il problema delle teorie della conoscenza, oltre al fatto che si fondano su un'antropologia e una teologia, è che dipendono sempre da una garanzia ultima, anch'essa teologica. Il Creatore ha infatti creato insieme alle cose le loro verità: egli è, dunque, la garanzia ultima di verità. Questo è chiaro in Descartes, che può valicare il vuoto fra coscienza e realtà solo poggiando sul Dio creatore delle verità, ma anche in Leibniz, per il quale occorre un'armonia prestabilita fra le rappresentazioni della monade e la realtà esteriore per garantire la necessaria corrispondenza tra le due dimensioni, ma anche in Hegel, per il quale la verità deve corrispondere al tutto, cioè non a una verità originaria ma al riconoscimento attraverso il lavoro del concetto dell'identità del soggetto e dell'oggetto. Dietro alle teorie della rivelazione, c'è sempre una concezione teleologica della natura e della sua conoscenza.

Spinoza, come abbiamo detto, appare ad Althusser in contrasto assoluto con questa problematica: non vi è nel suo pensiero né l'antropologia del soggetto della conoscenza né le relative teorie della rivelazione-adeguazione, ma una teoria dell'autosufficienza del vero e un'identificazione della conoscenza con un processo effettivo di produzione. Con ciò scompare la necessità di una garanzia della verità, giacché l'idea

11 L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 168.

12 L. Althusser, *Filosofia per non filosofi*, tr. it. G. Cangioli, rev. di V. Carassi, Dedalo, Bari 2015, pp. 83-84.

adeguata (e dunque vera) non è un componente della cosa di cui si deve prendere possesso, ma una realtà naturale nell'ambito naturale costituito dall'attributo pensiero. Una realtà che, come qualsiasi altra realtà naturale, è prodotta da cause e produce effetti. Questo consente di capire il processo causale delle idee vere come un processo di produzione. Riferendosi a un altro dei trascendentali della filosofia scolastica, l'Uno, Simondon ci aveva ricordato nel suo libro sull'individuazione psichica e collettiva¹³ che le teorie classiche dell'individuazione partivano dall'individuo già costituito e cercavano a posteriori un principio d'individuazione, ignorando interamente la produzione dell'individuo a partire dal non individuato. In parallelo a ciò le teorie della conoscenza ignorano il processo di produzione delle idee vere, poiché le considerano come sempre-già esistenti. Ci fermeremo su questi due aspetti: a) la critica di ogni garanzia della conoscenza e la correlativa affermazione dell'autosufficienza del vero e b) la conoscenza come produzione.

a) critica della garanzia

In due passi dell'opera spinoziana viene espressa – sia pur con formule leggermente diverse – l'idea che non esiste né norma né segno del vero. Nella lettera a Burgh¹⁴, rispondendo all'interlocutore che chiede a Spinoza un segno della verità della sua filosofia, il filosofo risponde: “*verum index sui et falsi*”, (il vero è indice di se stesso e del falso). In *Etica II* troviamo la seguente formulazione: *Sane sicut lux seipsam, et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est* (proprio come la luce manifesta se stessa e le tenebre, la verità è norma di se stessa e del falso)¹⁵. Oltre la sfumatura esistente fra *index* e *norma*, che considera il vero indicando se stesso o dando se stesso come norma, possiamo in ambo i casi ritenere che la ricerca di un criterio che ci consenta dall'esterno di determinare cosa sia vero o anche di dare una norma esterna al vero è condannata al fallimento. In effetti, chi cerca un segno (o una norma) di verità dovrà cercare un segno (o una norma) della verità del segno o della norma e così via, all'infinito. Una concezione della conoscenza vera come una rivelazione che ha bisogno di un segno esterno per riconoscere la propria verità può soltanto sfociare nella fede o nello scetticismo. Quello che ci fa riconoscere la verità è la verità stessa e non può essere un segno o un indice esterno. La verità ha una propria normatività e non è sottoposta ad alcuna norma esterna: è norma di se stessa.

A proposito di queste tesi spinoziane sostiene Althusser negli *Elementi di autocritica* che: “in ogni caso il criterio va respinto: giacché è solo la figura di una giurisdizione o di un Giudice che deve autenticare e garantire la validità del Vero”¹⁶.

L'autonomia del vero è così affermata con forza di fronte a ogni concezione della ve-

13 “Nella ricerca del principio di individuazione, si postula che l'individuazione abbia un principio. Nella stessa nozione di principio vi è un tratto che prefigura l'individualità costituita, con le proprietà che essa avrà una volta costituita; la nozione di principio di individuazione scaturisce in certa misura da una genesi all'incontrario, da una ontogenesi rovesciata: per render ragione della genesi dell'individuo con i suoi caratteri definitivi, bisogna presupporre l'esistenza di un primo termine, il principio, che ha in sé ciò che spiegherà l'individualità dell'individuo e darà conto della sua eccellenza.” (G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, tr. it. di P. Virno, DeriveApprodi, Roma 2001, p. 26).

14 B. Spinoza ad A. Burgh, ep. LXXVI, in Spinoza, *Opere*, Mondadori, Milano 2005, p. 1519.

15 B. Spinoza, *Etica*, cit., II, p. 43 scol.

16 L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., p. 32.

rità come rivelazione. La teoria della conoscenza come rivelazione vede la conoscenza come un processo essenzialmente eteronomo dipendente da una causa trascendente creatrice delle verità e dell'ordine del mondo, mentre l'autonomia del vero esige di pensare il vero come qualsiasi altra realtà naturale, a partire dalle sue proprie cause, cioè a partire dal suo processo di produzione. L'immanentismo spinoziano è qui messo in evidenza da Althusser in tutta la sua radicalità.

Ciò presuppone anche di fare a meno di uno degli elementi fondamentali dell'ideologia borghese: il soggetto. Nella seconda conferenza su *Psicologia e scienze umane*, Althusser oppone Spinoza a Descartes. Sappiamo che per Descartes la conoscenza è fondata sull'opposizione verità-errore e che il soggetto della conoscenza è un soggetto di verità. Soggetto di verità è ciò che la verità della rivelazione, dell'evidenza, definisce a esclusione dell'errore, il quale "è pensato semplicemente come il fuori di una verità, come l'esclusione di una verità, senza che il rapporto a questo fuori venga a sua volta pensato"¹⁷. L'errore è rigettato come patologico, è considerato, una volta scoperta la verità, come un nulla che va escluso. In Spinoza, invece, l'errore, l'immaginario, l'ideologia, il primo genere di conoscenza, sono invece il terreno sul quale prende avvio il processo di conoscenza. Il rapporto del vero all'immaginario non consisterà più in un'esclusione, ma nella produzione di un "taglio" fra immaginazione e scienza.

b) la conoscenza come produzione

Una delle grandi novità introdotte da Althusser nella lettura di Spinoza e finora non molto sviluppata dagli studiosi è la considerazione della conoscenza come un processo di produzione, non in un senso metaforico ma *stricto sensu*. È presente nella storia della filosofia moderna una concezione del metodo come uso e perfezionamento costante di strumenti: dal Descartes della *Regula VIII* fino allo Spinoza del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*. Prendiamo la versione di Spinoza:

Qui si ha invece la stessa cosa che accade negli strumenti corporei, a proposito dei quali sarebbe possibile argomentare allo stesso modo. Infatti, per battere il ferro è necessario il martello e per avere il martello è necessario produrlo; per questo c'è bisogno di un altro martello e di altri strumenti, per avere i quali ci sarà bisogno di altri strumenti e così all'infinito; ma in tal modo ci si forzerebbe invano di provare che gli uomini non hanno alcun potere di battere il ferro. Invece, come gli uomini all'inizio poterono fare alcune cose molto facili con strumenti innati, anche se con fatica e imperfettamente e, costruite queste, ne costruirono altre più difficili con minor fatica e maggiore perfezione, così, avanzando gradualmente da opere semplicissime agli strumenti e dagli strumenti ad altre opere e altri strumenti, giunsero al punto di compiere tante opere e così difficili con poca fatica. Allo stesso modo anche l'intelletto, mediante la sua forza innata, si appronta degli strumenti intellettuali, con i quali acquisisce altre forze per altre opere intellettuali, e da queste opere altri strumenti, ossia la capacità di indagare ulteriormente avanzando in modo graduale fino ad attingere il culmine della sapienza¹⁸.

Il dubbio metodico cartesiano non serve, si deve affermare l'esistenza di un vero iniziale che consenta un ulteriore raffinamento della produzione di verità. Il vero è un *fac-*

17 L. Althusser, *Psicoanalisi e scienze umane*, tr. it. a cura di L. Boni e S. Pippa, Mimesis, Milano 2014, p. 88.

18 B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, in Id., *Opere*, cit., pp. 35-36.



tum, un costitutivo ontologico di quello che noi siamo in tanto che menti. Sostiene così il *De intellectus emendatione*:

L'idea vera (abbiamo certamente un'idea vera) è qualcosa di diverso dal suo ideato (infatti altro è il cerchio, altro l'idea del cerchio: l'idea del cerchio senza dubbio non è qualcosa che abbia una periferia e un centro come il cerchio, né l'idea del corpo è lo stesso corpo); e poiché è qualcosa di diverso dal suo ideato, sarà anche per sé qualcosa di intelligibile¹⁹.

Habemus enim ideam veram, abbiamo infatti un'idea vera. *Enim* è secondo Althusser²⁰ il termine essenziale, quello che esprime la fattualità del vero da noi posseduto. Da qui – e non da un oggetto che conterrebbe la propria conoscenza – può iniziare il processo di conoscenza. L'idea produce i propri effetti nel proprio attributo che è il Pensiero e non deve nulla alla cosa pensata, all'oggetto esteriore le cui proprietà sono interamente diverse da quelle dell'idea. Così Althusser riassume quanto abbiamo detto in una nota inedita sulla metafora degli strumenti nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*:

Questa accostamento (metodo) agli utensili suggerisce una progressione graduale – ripresa parola per parola per quanto riguarda l'intelletto [dunque niente taglio! Cfr. lettera a Bouwmeester p. XVI *historiolam mentis*] ma p. 26 “habemus enim ideam veram” ----- p. 30 “prima di tutto deve esistere in noi come strumento innato un'idea vera” – la differenza ricorrente: una volta compresa ci fa capire contemporaneamente la differenza esistente tra una tale percezione e le altre, 30, id 38, id 22²¹.

Scopriamo qui una forte tensione presente nell'interpretazione althusseriana della dottrina spinozista della conoscenza tra due tendenze che possiamo identificare coi nomi di due grandi epistemologi francesi: Gaston Bachelard e Georges Canguilhem²². Il primo insiste sulla necessaria rottura epistemologica che rende possibile la costituzione di una scienza. Il secondo insiste invece sulla continuità della scienza con la sua preistoria ideologica, sul fatto che la scienza è l'espressione di un desiderio, di un *conatus* che si è prima manifestato attraverso l'immaginazione. La scienza per tutti e due esiste come una realtà differenziata, ma questa differenza si traduce in Bachelard in una rottura che marca anche i due aspetti della sua opera, mentre in Canguilhem la differenza si afferma senza che mai esista una rottura definitiva. Queste due ispirazioni convergono in Althusser, che afferma la rottura epistemologica tra primo e secondo/terzo genere di conoscenza, ma anche la non rottura ontologica del tessuto dell'immaginazione.

La soluzione proposta nell'articolo *Sulla dialettica materialista* consisterà nell'evitare la rottura tra ideologia e scienza, facendo della prima qualcosa che non è una conoscenza²³, ma piuttosto il mondo quale noi lo viviamo prima di innescare il vero proces-

19 *Ibidem*.

20 “Che cosa vuol dire in sostanza Spinoza, con la celebre frase: ‘*Habemus enim ideam veram?*’ Che abbiamo un'idea vera? No: tutta la frase poggia su ‘*enim*’” (L. Althusser, *È facile essere marxisti in filosofia?*, cit., p. 150).

21 ALT2-A60-08.

22 Cfr. P. Macherey, *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie*, cit., pp. 27-29.

23 Si può vedere qui chiaramente un riferimento alle idee di Canguilhem, per il quale un'ideologia scientifica (la fase prescientifica di quello che diventerà una scienza) è una *non-science* (G. Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Vrin, Paris 1977, p. 39) come, per Althusser, il primo genere di Spinoza, dal filosofo francese ritenuto: “ben altra cosa



so di conoscenza: il rapporto “vissuto” degli uomini col mondo, ivi compresa la storia (nell’azione o nell’inazione politica), passa attraverso l’ideologia, o, meglio ancora, è l’ideologia stessa²⁴. Questa concezione dell’ideologia sarà applicata alla lettera al primo genere di Spinoza in diversi testi dagli anni ’60 in poi: “l’immaginazione è un mondo”, dice Althusser a proposito della teoria dei tre generi nella conferenza su *Psicoanalisi e psicologia* del 1964²⁵; “questo primo genere di conoscenza o questa pseudo-facoltà sembravano piuttosto designare un mondo, il mondo immediato”²⁶, sostiene il filosofo francese in *Être marxiste en philosophie*, un testo databile tra 1976 e il 1978.

Se il primo genere non è una conoscenza, il secondo genere non sarà un sapere di second’ordine in una gerarchia di tre generi, ma l’insieme degli strumenti che, lavorando sul primo genere, consentono di produrre una conoscenza adeguata e vera sul singolare in cui consisterebbe il terzo genere²⁷. In questo modo il primo genere non è ridotto ad una conoscenza minore, ma è il mondo da noi vissuto, mentre il terzo genere non viene innalzato a una conoscenza quasi mistica che trascende il mondo. C’è dunque rottura in certo modo, poiché si passa da una non conoscenza a una conoscenza, ma anche continuità, giacché questo passaggio si compie tramite un processo di produzione di conoscenza, la cui materia prima è proprio il primo genere: in tal modo quello che era per noi vissuto ma non conosciuto diventa, dopo un processo di trasformazione, una conoscenza adeguata.

Seguendo una suggestione di Macherey, Althusser fa dei tre generi di Spinoza tre “Generalità” che caratterizza come segue:

La Generalità I è “una materia prima [...] costituita sia da concetti ancora ideologici, sia da ‘fatti’ scientifici, sia da concetti già elaborati scientificamente ma appartenenti a uno stadio precedente della scienza”²⁸.

La Generalità II è “costituita dall’insieme di concetti la cui unità più o meno contraddittoria costituisce la ‘teoria’ della scienza nel momento storico considerato, teoria che definisce il campo in cui si pone necessariamente ogni ‘problema’ della scienza”²⁹.

Infine, la Generalità III non è altro che le nuove conoscenze concrete prodotte dalle Generalità II lavorando sulle Generalità I³⁰. L’evidenza non è dunque un punto di partenza, ma l’esito di un processo al termine del quale si può riconoscere che il vero è il segno di se stesso e del falso: *verum index sui et falsi*.

Questo schema produttivo, nel quale si riconosce dietro il “pastiche” marxista una versione della teoria dei tre generi di Spinoza³¹, imposta in un modo materialista il problema della conoscenza. Questa posizione, che ci sembra non sia ancora stata sufficientemente discussa dalla critica filosofica, ha il pregio di mantenere la differenza fra conoscenza adeguata e immaginazione senza perdere di vista il fatto che l’immaginazione rimane il nostro mondo vissuto, il mondo naturale e storico in cui si svolge la

che una conoscenza” (L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., p. 31).

24 Cfr. Id., *Per Marx*, cit., p. 208.

25 Id., *Psicoanalisi e scienze umane*, cit., p. 87.

26 Id., *Essere marxisti in filosofia*, cit., p. 184.

27 Cfr. ivi, p. 185.

28 Id., *Per Marx*, cit., pp. 161-162.

29 *Ibidem*.

30 *Ibidem*.

31 Althusser riconosce espressamente il riferimento a Spinoza in *È facile essere marxisti in filosofia?: “Non nascondo di aver fatto molto affidamento su Spinoza a questo proposito”* (Id., *È facile essere marxisti in filosofia?*, cit., p. 152).

nostra vita, anche quella politica, artistica e teorica. Althusser è stato spesso criticato per il suo antiumanesimo teorico nel quadro delle polemiche degli anni '60 sull'umanesimo marxista, ma i critici di Althusser trascurano spesso l'aggettivo "teorico". L'umanesimo, il concetto stesso di "uomo", appartengono all'ideologia. Però, il fatto che sia ideologico non cancella definitivamente l'umanesimo, ma lo colloca in una dimensione della pratica umana che, pur non essendo scientifica, è nondimeno reale ed effettiva, quella della vita storica e pratica.

L'ideologia è a tal punto determinante per la pratica che anche un concetto scientifico diventa effettivo per le pratiche non scientifiche solo quando ha un uso ideologico. Il materialismo storico di Marx non fa eccezione:

Nel presentare la sua teoria come una topica, dicendo che ogni "società" è composta da una base e da una sovrastruttura giuridico-politica e ideologica, e dicendo che la base è determinante in ultima istanza, Marx si iscrive (la sua teoria) da qualche parte nella topica, e allo stesso tempo iscrive in essa ogni lettore a venire. Questo è l'effetto ultimo della topica marxista: nell'interazione o addirittura nella contraddizione tra l'efficacia di un determinato livello, da un lato, e la posizione virtuale dell'interlocutore nella topica, dall'altro. In termini concreti, questo significa: il gioco della contraddizione diventa un'interpellazione, una chiamata alla pratica³².

Oltre alla dimensione della teoria e delle verità risultanti del lavoro scientifico, rimane la dimensione della vita e della storia. La topica marxista registra questa dimensione nella sovrastruttura come "ideologia", cioè come coscienza immaginariamente determinata degli individui realmente esistenti. La scienza stessa non ha un luogo interno alla topica marxiana e vi figura soltanto come un elemento dell'istanza dell'ideologia, perché la scienza si confonde col dispositivo stesso della topica che non può comprendere se stesso come scienza, ma è in grado di eseguire una costante rettificazione dell'ideologia che tiene il suo luogo all'interno della topica. Questo ci ricorda che la formulazione "topica" di Spinoza *verum index sui et falsi* ha un secondo elemento *verum index falsi*, cioè che la conoscenza del vero ci mostra il falso e ce lo fa conoscere. Questo implica che l'immaginazione, il primo genere di conoscenza, oltre ad essere la base sulla quale poggia il processo di conoscenza, è una realtà naturale con dinamiche, cause ed effetti propri.

2. Una teoria dell'ideologia (un materialismo dell'immaginario)

Nella storia della filosofia, sostiene Althusser in una conversazione con Waldeck Rochet – il segretario generale del PCF successore di Thorez – "Spinoza è un caso unico: è non soltanto una porta aperta verso la realtà, ma una teoria che conduce alla realtà, fino ad essa, permette di riconoscerla e persino di pensarla"³³. La teoria althusseriana dell'ideologia pretende di evitare l'opposizione ideologia/realtà poiché la realtà vissuta, il mondo vissuto, è l'altro nome dell'ideologia: l'ideologia si oppone invece alla realtà conosciuta. La teoria dell'ideologia di Althusser, più spinozista che marxista, si costituisce sulla base della teoria spinoziana dell'immaginazione, la quale s'inserisce in una teoria del taglio epistemologico che fonda la scienza come conoscenza vera e la distingue

32 Id., *L'imperialismo e altri scritti sulla storia*, a cura di F. Marchesi, Mimesis, Milano 2020, p. 182.

33 Id., *Socialisme scientifique et socialisme idéologique*, PUF, Paris 2022, p. 244.

dalla non-scienza, e persino dalla non-conoscenza, in cui consisterebbe il primo genere di conoscenza. Come dice Althusser nell'unica occorrenza di *Per Marx* dove appare esplicitamente il nome di Spinoza:

Tra il primo genere di conoscenza e il secondo, Spinoza stabiliva un rapporto che nella sua immediatezza (se si fa astrazione dalla totalità in Dio) supposeva appunto una discontinuità radicale. Benché il secondo genere permetta l'intelligibilità del primo, non è la sua verità³⁴.

Questa concezione dell'ideologia presenta un'importante differenza rispetto alla teoria dell'ideologia abbozzata da Marx: in effetti, se per Althusser, l'ideologia si oppone alla scienza, per Marx si opponeva invece alla realtà. In Marx ci troviamo, infatti, davanti ad un'aporia, giacché l'ideologia è concepita come una non realtà, ma contemporaneamente, come ci ricorda la *Prefazione del 1859*, come un'istanza della sovrastruttura della formazione sociale. Per Marx il punto di partenza della teoria dell'ideologia era l'illusione prodotta dalla separazione dell'individuo rispetto alle proprie condizioni materiali di esistenza, mentre per Althusser l'ideologia si colloca inizialmente su un piano epistemologico in opposizione alla scienza o alle idee adeguate. L'ideologia è, per Althusser, la realtà vissuta o il mondo vissuto dell'individuo, cioè un confronto immaginario dell'individuo con la realtà effettiva. In altri termini,

nell'ideologia [...] gli uomini esprimono non i loro rapporti con le loro condizioni di esistenza, ma il modo in cui vivono, i loro rapporti con le loro condizioni di esistenza, la qual cosa suppone al tempo stesso un rapporto reale e un rapporto 'vissuto', 'immaginario'³⁵.

La conoscenza della realtà non coincide però con questo mondo "vissuto" e non conosciuto, ma richiede la produzione di una teoria delle cause, cioè delle relazioni costitutive e delle condizioni di esistenza dell'individuo reale. Noi viviamo nell'ideologia, ma vivere non è conoscere. Solo un distacco scientifico dall'ideologia-coscienza ci permette di conoscere le nostre condizioni d'esistenza, fra le quali si trova anche l'ideologia, il nostro mondo vissuto. Questo suppone di assumere che l'ideologia non è semplice ignoranza della realtà, ma una realtà in se stessa. Sostiene in merito Althusser:

La teoria di Spinoza rifiutava ogni illusione sull'ideologia e sulla principale ideologia di quel tempo, la religione, che egli identificava come immaginario. Ma allo stesso tempo rifiutava di considerare l'ideologia come semplice errore o come nuda ignoranza, poiché fondava il sistema di questo immaginario sul rapporto degli uomini con il "mondo" espresso dallo stato dei loro corpi. Questo *materialismo dell'immaginario* apriva la via a una sorprendente concezione del primo genere di conoscenza: ben altra cosa che una "conoscenza" bensì il mondo materiale degli uomini come lo *vivono*, quello della loro esistenza concreta e storica³⁶.

La scienza, come abbiamo visto, è segno e norma di se stessa, come lo è genericamente il vero, ma è anche segno e norma del falso. Ogni scienza è dunque contemporaneamente scienza dell'ideologia, giacché riconosce quest'ultima come l'insieme di rappresentazioni che ostacolano la produzione del vero. L'ideologia esiste dunque come ostacolo

34 Id., *Per Marx*, cit. p. 60.

35 Ivi, p. 209.

36 Id., *Elementi di autocritica*, cit., p. 31.

epistemologico, ma soprattutto come elemento costitutivo della realtà naturale e sociale. Invece di essere mera oscurità, mero non essere, come nelle filosofie idealiste, l'ideologia è una componente essenziale e necessaria della formazione sociale. Bisogna ricordare che, nello schema di determinazione materiale elaborato da Marx nella *Prefazione del 1859*, l'ideologia si presenta come un elemento della sovrastruttura, dunque come un'istanza della formazione sociale. L'ideologia non è, dunque, nemmeno per Marx, una semplice apparenza che si oppone alla realtà, ma un livello di realtà effettivo con cause ed effetti propri. Così, nel materialismo storico di Marx, interpretato da Althusser attraverso l'integrazione della teoria spinozista dell'immaginazione, la conoscenza della realtà storica e sociale implica una conoscenza non solo della base materiale, ma anche delle sovrastrutture e dell'ideologia. Il materialismo spinoziano dell'immaginario permette ad Althusser di uscire dalle aporie di un abbozzo di teoria marxiana dell'ideologia che considerava l'ideologia come il contrario della realtà e contemporaneamente come un'istanza della formazione sociale.

L'ideologia è inoltre il luogo in cui, nelle società storiche, si produce il soggetto, cioè in cui l'individuo, tramite la materialità dell'ideologia, fatta di parole, di rituali e di istituzioni per i quali Althusser coniò il termine "apparati ideologici di Stato", si adatta alle relazioni sociali vigenti. Ogni società ha bisogno dell'ideologia, perché ogni società ha bisogno di produrre i propri soggetti e li produce per mezzo dell'interpellazione ideologica³⁷. Althusser insisterà sul modo nel quale Spinoza descrive nel *Trattato teologico-politico* le forme di questa interpellazione, ad esempio nel rapporto dei profeti al loro popolo che costituisce il popolo come tale e ogni individuo come membro del popolo.

L'opposizione scienza-ideologia permette di considerare quest'ultima come un elemento necessario e inseparabile dalla prima, il punto di partenza immaginario la cui correzione permette di produrre la scienza. Una scienza che è teoria del proprio oggetto e contemporaneamente teoria dell'ideologia ci consente una conoscenza della realtà che necessariamente include l'ideologia e i soggetti ideologici portatori di questa. Il soggetto, grazie a una tale teoria, si trova di fronte all'insieme di condizioni di esistenza nel quale è egli stesso implicato. Questa situazione permette all'individuo di considerare se stesso nella causalità sociale complessa e nelle sue congiunture, ma anche di rettificare le proprie pratiche, politiche, ideologiche, teoriche, ecc.

Lo schema di determinazione materiale di Marx, reinterpretato nei termini del materialismo dell'immaginario spinozista, si presenta così come una topica, uno schema a forma di campo di forze della causalità immanente complessa del tutto sulle istanze e delle istanze sul tutto che costituiscono. Come nella topica freudiana, il soggetto può situarsi e orientarsi in diversi livelli di causalità nei quali l'inconscio, il tutto sul quale si sviluppano gli altri livelli dello psichismo, è determinante in ultima istanza, come lo è in Marx una base materiale che non si può distinguere del tutto dalla formazione sociale considerata come una parte della natura con la quale è in costante metabolismo. Così l'ultima istanza, come l'*Es* di Freud o il Dio di Spinoza, non esiste se non attraverso le sue diverse istanze costitutive e non si presenta mai in modo puro, come una causa semplice e lineare.

Il fatto che lo schema marxista di causalità materiale si sia trasformato grazie ad Althusser in una topica ci permette inoltre di capire in che modo un soggetto che vede se stesso attraverso questo dispositivo è interpellato e, in un certo modo, trasformato da questa scienza che è scienza dell'ideologia. La topica dice al soggetto: "ecco il posto

37 Id., *Lo Stato e i suoi apparati*, a cura di R. Finelli, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 192.

che tu occupi, ed ecco fin dove ti devi spostare per cambiare le cose”³⁸. Se gli apparati ideologici di Stato funzionano mediante l’interpellazione degli individui, anche la topica può produrre un’interpellazione ideologica divergente, perché orientata dalla conoscenza adeguata. Il mondo del soggetto non è più soltanto un mondo “vissuto”, poiché possiede anche certe conoscenze in grado di orientarlo nella propria vita, che non esistevano nell’ideologia ordinaria che costituiva quel mondo vissuto. Altrettanto importante è l’idea – che Althusser deve pure a Spinoza – che negli affetti nati dall’immaginazione nulla può effettivamente cambiare se non attraverso affetti immaginari più forti e più stabili. Gli affetti uniti a immaginazioni che possono diventare conoscenze razionali sono più potenti degli altri. In questo modo può e deve concepirsi una strategia di liberazione dagli affetti attraverso gli affetti e l’immaginazione che gli è associata. La topica è uno strumento essenziale di questa liberazione.

38 Id., *È facile essere marxisti in filosofia?*, cit. p. 145.