

SULLA COMPLESSITÀ REALE: IN NOTA A *ALTHUSSER* *LECTEUR DE SPINOZA* DI JEAN MATTHYS

EMILIA MARRA

La storia del pensiero ha di certo un sottile senso dell'umorismo. Per due secoli e mezzo, fiumi d'inchiostro sono stati versati sull'inconsistenza dell'inizio assoluto in Spinoza, sul carattere contraddittorio dell'identità tra Dio e natura, sull'assenza di una differenza a partire dalla quale la speculazione potesse prendere le mosse. Queste critiche, che sono spesso state, nella forma del contrappunto più o meno puntuale, l'unico veicolo di trasmissione dello spinozismo nel corso del Settecento e per una buona parte dell'Ottocento, hanno raggiunto vette di ilarità non trascurabili. Sul solco delle deliziose conclusioni di Bayle¹, tra un calcio al sasso e un colpo di pistola, la filosofia di Spinoza mal si distingue nell'abbaglio dello slogan, e chi cade nella tentazione di leggerne le pagine (specialmente se di nazionalità francese) si accorge in fretta che occorre abbandonare le carte stropicciate di Spinoza per rifugiarsi al sicuro all'ombra di Cartesio². Nome di una soluzione sbrigativa all'annosa questione della coesistenza dell'uno e del molteplice, lo spinozismo è ancora, nei primi decenni del Novecento, monito di ciò che la filosofia non deve essere: acosmismo, secondo la lezione hegeliana, annullamento del finito, eco del pensiero orientale. Quando opposto a quello hegeliano, il sistema di Spinoza viene pensato come forma altrettanto parziale, posizione da superare in direzione di quella vera filosofia che solo potrebbe risolversi in un'antropologia. Questa, a grandi linee, la proposta che da Feuerbach arriva fino a Kojève, passando per Engels. In cosa starebbe allora il tratto umoristico della ricezione dello spinozismo? In primo luogo, come afferma Jean Matthys nell'introduzione al suo *Althusser lecteur de Spinoza. Genèse et enjeux d'une éthico-politique de la théorie*, nel fatto che oggi spinozismo non è il nome di una soluzione, giusta o frettolosa che sia, bensì il nome di un problema. Un problema al quale non è possibile sottrarsi, e che potrebbe essere indicato, in prima battuta, nell'articolazione del rapporto tra sapere ed emancipazione.

Per capire le ragioni che motivano l'urgenza della questione, potrebbe non essere del tutto ozioso osservare che la nascita e lo sviluppo degli studi spinoziani in Francia, dunque, in prima istanza, gli anni '60 di Zac, Guérout, Rousset, Deleuze, Matheron, si muovono all'interno di un campo di ridefinizione del soggetto della teoria e della prassi

1 P. Bayle, *Dizionario storico-critico*, tr. it. a cura di G. Cantelli, Laterza, Roma-Bari 1976, p. 380: "tutte le frasi mediante le quali si esprime ciò che fanno gli uomini gli uni contro gli altri non hanno altro vero significato se non questo: 'Dio odia se stesso, chiede grazia a se stesso e se la rifiuta, si perseguita, si uccide, si mangia, si calunnia, manda se stesso sul patibolo, eccetera'".

2 In suolo francese, l'esempio più eclatante è forse quello di Victor Cousin.

che, se legge nel profilo cartesiano-hegeliano l'immagine del pensiero da decostruire, lo fa nel contesto dei neonati studi post-coloniali. La prima edizione in suolo francese del volume di Franz Fanon, *I dannati della terra*, con prefazione di Jean-Paul Sartre, risale precisamente al 1961. Com'è noto, il volume tematizza la possibilità d'emancipazione del Terzo Mondo e analizza il processo di decolonizzazione, processo storico che viene definito come inevitabilmente e necessariamente violento, nonché «un programma di disordine assoluto»³, nel corso del quale «la “cosa” colonizzata diventa uomo nel processo stesso attraverso cui si libera»⁴. Qual è il ruolo dell'intellettuale in questo processo? Di certo, non si tratta di ricondurre all'universale astratto le parti in causa nella colonizzazione, né di anticiparne, con la pretesa di istituirle, la sintesi. Doppio diniego quindi, non solo perché la metafisica dell'essere (l'essere bianco, l'essere nero, l'essere colono, l'essere colonizzato), anticamera di ogni idealismo, “coincide con quel disoccultamento dell'Altro, in cui, manifestandosi come essere, l'Altro perde la sua alterità”, ma anche perché “dalla sua infanzia, la filosofia è colpita da orrore per l'Altro che rimane Altro, è colpita da un'insuperabile allergia”⁵. Che cosa significa essere spinozisti dagli anni Sessanta in poi, cosa significa esserlo oggi?

È proprio a partire da queste domande che Jean Matthys invita a pensare il problematico come spazio reale del politico, prendendo le mosse da alcune forme dello spinozismo contemporaneo, e in particolare dalla proposta althusseriana. Non solo. Nella sua ricostruzione dell'uso strategico che Althusser fa di Spinoza, egli provoca il lettore sovrapponendo alla prima lettura, l'esercizio di Althusser sui testi spinoziani, una seconda, quella degli effetti di Spinoza su Althusser. C'è dunque un effetto Spinoza di ritorno, che impedisce strutturalmente di pensare una risposta fuori dal tempo alle domande poste poco sopra, nonché di pensare lo spinozismo di Althusser come un corpus dottrinale assimilato. Spinoza è stato, per Althusser e il suo gruppo, cantiere aperto di ricerca, incontro, confronto, l'indigeribile, l'indigesto, l'inassimilabile, eppure necessario. Coerentemente, Jean Matthys non si inserisce all'interno di una delle due correnti spinoziane maggioritarie oggi in Francia (rappresentate, grossomodo, da Negri e Hardt da una parte, e da Lordon dall'altra), ma pensa l'avvenire dello spinozismo come invenzione di una nuova pratica della filosofia, “attività problematizzante indefinita, boicottaggio dei fondamenti della metafisica e delle garanzie soggettive simbolico-immaginarie, preparazione di ‘cartografie’ di potenze irriducibilmente ambivalenti di soggettività, gruppi e istituzioni dell'agire politico”⁶. Il sorriso ironico si allarga ulteriormente: l'antifilosofia per eccellenza diviene, in un qui e ora determinato – che potremmo indicare nella Parigi dagli anni Sessanta alla fine degli anni Settanta, filosofia a venire.

Nel suo studio a cavallo tra storia della filosofia e filosofia teoretica, Jean Matthys si occupa precisamente di questa congiuntura, a partire, lo si è accennato, da un punto di osservazione privilegiato: quello del corpo a corpo tra Althusser e Spinoza. Partendo dalla tesi su Hegel del 1947⁷, Matthys ripercorre, leggendo Althusser, l'incedere dello spinozismo da *débâcle* speculativa a matrice e avvenire insieme del materialismo. Nell'identificare i passaggi chiave di questo percorso, che si sviluppa nell'arco di trent'anni,

3 F. Fanon, *I dannati della terra*, tr. it. di C. Cignetti, Einaudi, Torino 2007, p. 3.

4 Ivi, p. 4.

5 E. Levinas, *La traccia dell'altro*, tr. it. di F. Ciaramelli, Libreria Tullio Pironti, Napoli 1979, p. 27.

6 J. Matthys, *Althusser lecteur de Spinoza. Genèse et enjeux d'une éthico-politique de la théorie*, Mimesis, Milano 2023, p. 37.

7 Cfr. L. Althusser, *Il contenuto in Hegel*, tr. it. a cura di C. Lo Iacono, Mimesis, Milano-Udine 2015.

Jean Matthys procede in ordine cronologico e mette in evidenza elementi che potrebbero sorprendere l'*habitué* delle pagine althusseriane più note. In primo luogo infatti, Matthys mostra che Althusser, in continuità con la lunga tradizione dell'(anti)spinozismo alla quale si è accennato in apertura, inizia a scrivere di Spinoza senza averne una conoscenza di prima mano. Dalla tesi del 1947, dedicata alla filosofia hegeliana, si evince che l'"Althusser prima di Althusser" legge, per così dire, lo "Spinoza dopo Hegel". A questo proposito, Matthys utilizza, opportunamente, il sintagma "incontro mancato" [*rencontre manquée*]⁸ tra Althusser e Spinoza: Spinoza viene infatti nominato una decina di volte appena, sempre all'interno del sistema hegeliano e sotto la forte influenza dell'interpretazione di Kojève: "prendere Spinoza sul serio significa veramente essere – o diventare – folli"⁹. Cominciare dal pieno, dalla totalità, dall'affermazione, significa annientare la possibilità del divenire: la sostanza spinoziana è immobile, morta e mortifera, *das Starre*. Per l'Althusser della fine degli anni Quaranta però la strada lunga intrapresa da Hegel, quella che riconosce nel dato immediato il niente, il nulla che, ciononostante, deve divenire, non porta a un cominciamento radicale. In particolare, nell'ingiunzione al divenire che accompagna e sostiene la *Logica*, Althusser legge l'orrore che Hegel prova per il nulla, e Matthys il tradimento anticipato di ogni presa in carico dell'alterità come tale: potrebbe darsi che il nulla posto all'origine non sia altro che "lo stratagemma che permette all'Io di non aver mai a che fare realmente e irriducibilmente con l'altro"¹⁰. Si ritrova qui quell'orrore dell'Altro che Levinas identifica, all'inizio degli anni Sessanta, come l'insuperabile allergia congenita alla filosofia occidentale, e che la Francia della seconda metà del Novecento eredita nella forma di cantiere aperto di sperimentazione teorico e pratico. Spinoza non è, agli occhi del giovane Althusser, una opzione percorribile per salvaguardare la concretezza dell'altro, ma egli non è per questo incline ad affermare, con il giovane Marx, che sia proprio il regolamento di conti insufficiente con lo spinozismo a condannare Hegel a una logica del concetto vittima di un idealismo teologico più spinoziano che hegeliano. Al contrario, Althusser vede nella *Fenomenologia* un realismo assoluto, incomprendibile al di fuori del *Faktum* storico, dove "la storia reale che ha reso effettiva la circolarità compiuta del concetto è la stessa storia che la fa scoppiare, emergendo come un fuori non riassorbito né riassorbibile dal sistema hegeliano"¹¹. È quando la storia sconfessa il sistema hegeliano, che l'astuzia di Hegel inventa l'astuzia della storia: l'impossibilità di pensare il post Iena del 1806 segna la fine della storia *tout court*. Pur avanzando tali riserve, Althusser resta qui, come scrive Matthys, sulla soglia [*sur le seuil*] di una rottura filosofica con Hegel (e con il giovane Marx)¹², limitandosi a constatare che la rottura della circolarità impone la necessità di storicizzare il trascendentalismo kantiano, tornato dalla finestra del sistema hegeliano. Althusser avvia dunque la propria riflessione sul divenire della struttura senza per questo rifiutare né storicamente né filosoficamente la dialettica hegeliana, bensì sdoppiandola in una dialettica forte, che può essere pensata come verità, benché non sia la realtà presente, e in una dialettica debole, che si dà nell'immanenza di una storia sempre aperta. Si tratta, naturalmente, di

8 Cfr. Ivi, p. 58.

9 Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello Spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Etudes raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, tr. it. di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 442.

10 J. Matthys, *Althusser lecteur de Spinoza*, cit., p. 79.

11 Cfr. Ivi, p. 91.

12 Ivi, p. 95.

una non soluzione, di fronte alla quale la voce del Matthys teoretico si alza, coniato la felice espressione di “agnosticismo pratico rispetto alla teologia umanista”¹³: c’è una validità di diritto della possibilità virtuale della fine della storia, corredata da una concettualità specifica, che Althusser, nel 1947, mette tra parentesi, in favore di una riflessione sul trascendentalismo: è necessario “produrre le categorie del trascendentale storico del nostro tempo, per metterle al servizio della trasformazione politica della struttura”¹⁴. Se a Hegel bisogna riconoscere il merito di aver posto la storia come totalità significativa, identità di natura razionale e natura della totalità umana, è nel Marx del *Capitale* che troviamo, scrive Althusser, la nostra analitica trascendentale. Con grande finezza di analisi, Jean Matthys sottolinea precisamente questa apertura, alla quale Althusser dedica le ultime nove pagine della tesi, individuando due approdi: il primo, sulla Scilla delle fonti, consiste nel datare già al 1947 il cambio di rotta dal giovane Marx al Marx del *Capitale*; il secondo, sulla Cariddi teoretica, sta nel definire l’eredità di Marx nell’impresa epistemologica di stabilire le categorie scientifiche contemporanee nella loro connessione con le categorie socio-economiche che le governano.

L’affresco Spinoza si complica a partire dal 1948. Lo studio, approfondito e ben ragionato, degli appunti di preparazione per l’*agrégation* sulle prima due parti dell’*Etica* e del quaderno sul quale Althusser annota quanto appreso dalle lezioni del filosofo marxista J.-T. Desanti, permette a Jean Matthys di intercettare un primo interesse nell’idea di struttura, che nasce dalla lettura diretta di Spinoza, mediata, questa volta, dal commentario di Robinson e dal metodo storico-critico di Delbos e Desanti, poi di Gueroult. La contingenza del concorso diviene occasione di riflessione, sul piano ontologico, sul rapporto tra sostanza e attributi e, su quello epistemologico, sulla critica al metodo e sulla valorizzazione del primo genere di conoscenza, con una attenzione particolare al tema dell’errore. Tuttavia, specifica Matthys, è nel decennio di silenzio su Spinoza che occorre trarre gli elementi fondamentali della possibilità, per lo stesso, di emergere nel pensiero di Althusser come grimaldello teorico. Detto altrimenti, è nella svolta politica del pensiero di Althusser che si danno le condizioni di un incontro non più contingente, bensì necessario, con Spinoza. Su invito dello stesso Desanti, Althusser si iscrive, sempre nel 1948, al Partito comunista francese, e nei primi anni Cinquanta si impegna nella lotta alla consacrazione dell’Hegel “maestro del pensiero borghese” in accademia – che fa il pari con la “revisione idealista” di Marx, in particolare per mano di Hyppolite. Matthys nota che è a questo punto che la separazione tra Hegel e Marx presentata nel 1947, diventa rottura [*la séparation devient coupure*]¹⁵. La rassegnazione che accompagna la dialettica forte di Hegel rischia di giustificare ogni revisionismo: è politicamente necessario sbarazzarsene. Ecco perché, nella “Lettera a Jean Lacroix” (1950-1951), Althusser combatte la tesi della coincidenza tra fine dell’alienazione e fine della storia in Marx, sostenuta da Hyppolite: la storia non è infatti, in Marx, l’alienazione dell’uomo, bensì prodotto dell’attività degli uomini in *condizioni determinate*. Condizioni che, ricorda Matthys, possono essere alienanti o alienate, ma sempre all’interno di una determinazione storica, dunque all’interno di una prospettiva incompatibile con la coestensione hegeliana tra storia e alienazione. L’invito a diffidare dell’omonimia del concetto di alienazione, distinguendo la natura metafisica di quella hegeliana dalla natura economica e politica

13 Ivi, p. 105.

14 Ivi, p. 112.

15 Ivi, p. 142.

della concezione marxiana, è solo il primo degli interventi sui quali Althusser si concentrerà negli anni successivi per segnare i contorni della “rottura epistemologica” tra Hegel e Marx, il cui scoglio finale sarà il rifiuto di ogni forma di umanismo¹⁶. Sulla stessa crina metodologica, l’ideologia innocua, intesa come ideale consolatorio che può coesistere con il pensiero scientifico, viene additata come agente nemico della storia e del processo di trasformazione, forma della coscienza immediata che imbriglia l’avvenire, incompatibile con l’ipotesi materialista della storia.

Nel primo libro di Althusser, *Montesquieu. La politica e la storia* (1959), un altro incontro fortuito si traduce in alleanza teorico-politica inaspettata. Nel 1957 infatti il programma per l’*agrégation*, che Althusser insegnava presso l’École Normale Supérieure, prevede l’approfondimento *Dello spirito delle leggi*. Nel filosofo di destra, Althusser trova gli strumenti per “una propedeutica necessaria all’intelligenza del pensiero di Marx”¹⁷: l’impossibilità politica di accettare l’ipotesi del contratto sociale¹⁸, inscindibile dall’ideologia borghese dalla quale prende le mosse, libera Montesquieu dai limiti di quella posizione teorica, permettendogli di elaborare una risemantizzazione della nozione di legge e una nuova teoria della totalità. Non solo: la nuova scienza di Montesquieu è un esempio di rigore metodologico, perché il “partito preso” non è una posizione politico-ideologica astratta, bensì quella assunta di fatto “nel campo di lotta, quale se lo rappresenta”¹⁹. In questo contesto, Spinoza non è assente, bensì, “invisibilizzato [...] ed esplicitamente rifiutato”²⁰, sebbene gli sia riconosciuto il progetto di una scienza della storia che si occupi dei rapporti umani come la fisica si occupa dei corpi fisici.

Fronte a questo secondo (e ultimo) disconoscimento di Spinoza, il lettore di Matthys attende giustizia dal terzo capitolo della monografia. Scatta però l’agguato: l’incontro fin qui preparato non è quello con Spinoza, bensì un appuntamento che si impone sincronicamente sull’ordine cronologico. È della teoria della lettura che Matthys si occupa nel suo terzo capitolo, e in particolare del passaggio dalla lettura immanente (esercitata, come si è visto, prima sulla pagina hegeliana, poi su quella di Montesquieu) alla lettura sintomale, dunque a una lettura consapevole della circolarità all’interno della quale si dà: “bisogna produrre una teoria dell’atto della lettura – e, per l’appunto, della lettura stessa come processo di produzione”²¹, di volta in volta, senza garanzie a priori. La produzione si contrappone qui innanzitutto a ogni epistemologia dell’*Anerkennung*: non nel riconoscimento, bensì nello strabismo di una doppia lettura, si dà la possibilità di smascherare la presunta immediatezza del dato, l’opacità del reale. La lettura sintomale, e che a ragione è stata definita “lettura filosofica”²², opera un movimento di sorvolo sulla lettura immediata, in misura di

16 La strada per la difesa del carattere scientifico del materialismo storico passa innanzitutto dall’affermazione secondo la quale “la scienza marxista non è in nessun senso ‘soggettiva’”, sebbene Matthys noti, a ragione, che negli anni Cinquanta c’è ancora una certa tolleranza per un umanismo in senso debole, o comunque ai riguardi dalla concettualità che l’accompagna. La critica radicale del 1953 riguarda l’umanesimo tragico, baluardo dell’interpretazione kojéviana di Hegel.

17 L. Althusser, *È facile essere marxista in filosofia? Discussione di Amiens*, in Id., *Freud e Lacan*, tr. it. di C. Mancina, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 125.

18 Il “partito preso” di Montesquieu è infatti la monarchia feudale.

19 Cfr. R. Fanciullacci, *La presa di partito in filosofia. Sulla lettura althusseriana di Montesquieu*, in “Etica & Politica”, vol. XIX, 2017, 3, pp. 11-31, p. 25.

20 J. Matthys, *Althusser lecteur de Spinoza*, cit., p. 177.

21 Ivi, p. 182.

22 Cfr. M. Turchetto, *Leggere non è semplice. Note sulla althusseriana “lettura sintomale”*, in “Aperture”, 6/7, 1999, pp. 95-116, in particolare p. 103.

individuare e valutare, accanto ai riferimenti espliciti, a quelli impliciti e ai rimandi interni, le assenze, il non detto nella scrittura di chi scrive. L'invisibilità non è ascrivibile al soggetto conoscente, bensì a punti ciechi della problematica teorica all'interno della quale quel discorso si dà, ai suoi non-oggetti: riformulare la domanda, significa allora liberare il campo di una risposta possibile. È proprio a partire da una riformulazione della "pratica teorica, radicalmente anti-empirista"²³, che Marx può offrire una lettura inedita degli economisti classici. Si tratta di un gesto spinoziano, che Marx e Althusser riprendono, e che consiste "nel leggere un testo rimanendo al suo interno *per* produrre una teoria e, al contempo, nel produrre una teoria *per* poter rendere intelligibile il testo, colmando il vuoto attraverso la produzione di una nuova problematica assente ma richiesta dal testo stesso"²⁴. Il doppio movimento è fondamentale: l'epistemologia althusseriana non si basa più sulla coppia oppositiva vero/falso, ma interiorizza la lezione spinoziana dell'errore come conoscenza inadeguata, imponendo un ripensamento dei rapporti complessi tra ideologia e scienza. Se l'ideologia deve senz'altro cedere il passo al concetto scientifico, la scienza, lungi dall'archiviarla, la contiene e la spiega, la trasforma e la complica. Il modello di riferimento è quello dell'immaginazione in Spinoza, insopprimibile primo genere di conoscenza: è una "realtà immaginaria irriducibile, che riempie una funzione pratica non rimpiazzabile"²⁵. Tale funzione è proprio quella di monito dell'opacità dell'immediato, del mondo vissuto, punto di partenza necessario e insufficiente della scienza. In un confronto serrato con la letteratura di riferimento, consapevole dei possibili fraintendimenti che una epistemologia anti-umanista provoca, Matthys specifica che tra i debiti più significativi contratti con Spinoza c'è proprio quello dell'illusorietà del soggetto come agente della storia: "il soggetto è quindi un *prodotto ideologico*: la categoria di soggetto è un *effetto* e una *realtà immaginaria*, non scientifica in quanto tale, ma *spiegabile scientificamente e operante praticamente*"²⁶. Coerentemente con quanto detto, i soggetti non possono quindi a loro volta essere accantonati come semplici errori o nulla di essere, ma devono essere pensati come effetti portatori di condotte morali e politiche.

Il quarto capitolo di Jean Matthys insiste sull'impossibilità di sovrapporre la proposta althusseriana a un processo dialettico, rilanciando implicitamente il ruolo che tale filosofia ha nel movimento di "disoccultamento dell'Altro". La doppia circolarità, dove la struttura ideologica individua un campo chiuso che la rende incapace d'autocritica, mentre la scienza apre in direzione di una circolarità produttiva, caratterizzata dalla "rottura continua", non è ridicibile al movimento dialettico perché permette al vero di sfuggire all'autoreferenzialità speculativa: non c'è continuità né omogeneità tra ideologia e scienza, la scienza si costituisce, producendo nuove conoscenze, attraverso una rottura che non viene poi conciliata, ma che permette al contempo di (ri)conoscere l'ideologia dalla quale emerge²⁷. Si tratta di un processo infinito e indefinito, in cui le conclusioni sono bandite dal tavolo dell'orizzonte delle acquisizioni possibili, e la cui posta in gioco è la possibilità di ripensare la funzione del sapere nel marxismo, in un difficile equilibrio, scrive Matthys, "da una parte, tra la tentazione di irrigidire la scienza marxista in dogma ossificato e, dall'altro, l'incantesimo vuoto de 'la pratica'"²⁸. Il sintagma "pratica teorica" si riferisce precisamente

23 J. Matthys, *Althusser lecteur de Spinoza*, cit., p. 198.

24 Ivi, p. 206.

25 Ivi, p. 221.

26 Ivi, p. 229.

27 Cfr. ivi, p. 261.

28 Ivi, p. 269.

a questa ricerca. Nel rivendicarne l'autonomia, Althusser si spinge però verso un punto di non ritorno. Matthys sottolinea infatti, con grande acume, un punto taciuto dalla letteratura secondaria: Althusser si vede *de facto* costretto a rompere con il parallelismo, tesi al cuore del sistema di Spinoza. L'identità tra l'ordine della produzione delle idee e l'ordine della produzione dei corpi, garantita dall'unicità della loro causa, si rompe in Althusser in direzione di un "pluralismo senza riconciliazione"²⁹, conseguenza coerente di un materialismo portato fino alle sue estreme conseguenze, che non flirti più con garanzie metafisiche di sorta. Alla filosofia toccherà il compito di sutura tra la teoria e la politica:

In questo senso, Althusser rimpiazzerà il Dio di Spinoza con la filosofia; ma, in questo passaggio, l'"unione" tra la teoria e la pratica ha perso ogni carattere di garanzia immediata ed eterna nell'infinità della sostanza, a vantaggio di una unità sempre rischiosa, da produrre e da rettificare senza tregua nel corso delle diverse configurazioni prese dalla lotta di classe³⁰.

È nel capitolo successivo che Matthys trae le conseguenze di questo pluralismo materialista. Non si tratta, ben inteso, di ridurre ontologicamente la realtà alla materia, bensì di assumerne la complessità, di cui le pratiche ideologiche e teoriche fanno parte e all'interno della quale producono effetti. Resta da determinare il motore di questa produzione, il rapporto tra la causa e i suoi effetti. Matthys insiste allora sull'oscillazione all'interno della coppia presenza/assenza (rispettivamente nella *Vorstellung* e nella *Darstellung*), fondamentale per individuare, da una parte, l'assenza di un Soggetto reale della struttura e, dall'altra, l'immanenza della causa nei suoi effetti. Ancora una volta, l'opposizione concettuale non si risolve in una contraddizione, bensì in una moltiplicazione dei piani del discorso: per la coscienza ideologica, non c'è struttura, e il vuoto viene compensato da un Soggetto, un'Origine, una Fine; per la scienza invece, l'assenza reale di un soggetto della struttura non coincide con l'assenza di una causa strutturale nei suoi effetti, di cui occorre produrre la conoscenza rompendo con la coscienza immediata³¹. Se la pratica teorica è un processo necessario e interminabile, è proprio perché la rottura critica con la coscienza ideologica va costantemente ribadita attraverso la produzione di concetti che permettano di conoscere adeguatamente la complessità del reale. Attraverso la trasformazione della contraddizione hegeliana e il ripensamento del divenire storico, Althusser mostra il modo in cui la "macchina da guerra"³² spinoziana procede: la concezione materialista della totalità sociale non può accontentarsi della concettualità adottata innanzi a una totalità astratta, ideologica, semplice e chiusa; non si tratta però per questo di scartarla, bensì di ripensarla nell'orizzonte della scienza materialista, dunque di un processo senza Soggetto né Fine, di cui il negativo non è più motore imprescindibile e che non si muove più nell'omogeneità e nella continuità supposta di un'unica storia. Al vaglio della critica spinozista, Althusser trasforma il pensiero dialettico del negativo in un pensiero della "complessità surdeterminata, composta da istanze definite mediante la loro efficacia finita e relativa, ma reale e positiva, e capaci di rapporti differenziali di articolazione e di co-determinazione"³³. Nel materialismo althusseriano, il Soggetto

29 Ivi, p. 284.

30 Ivi, p. 293.

31 Cfr. ivi, pp. 306-307.

32 Espressione utilizzata da Warren Montag in riferimento al modo in cui Althusser schiera Spinoza in funzione anti-hegeliana. Cfr. W. Montag, *Between spinozists*, in *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*, Duke University Press, Durham-London 2013, pp. 73-100.

33 J. Matthys, *Althusser lecteur de Spinoza*, cit., p. 327.

storico immaginario lascia il posto a soggetti finiti e reali: non la storicità in generale, ma strutture storiche specifiche di modi di produzione e di formazioni sociali, la cui articolazione è determinata sul piano economico. Ecco che, dalla pratica teorica, emerge una pratica politica possibile: essenzialismo, finalismo e soggettivismo sono, ricorda Matthys, il freno, ciò che impedisce lo sviluppo storico della potenza di pensare e di agire delle masse³⁴.

L'ultimo capitolo di *Althusser lecteur de Spinoza* si concentra precisamente sulla messa alla prova etico-politica del teoricismo althusseriano: cosa c'è di emancipatorio nella scienza? Innanzitutto, la destituzione del soggetto-supposto-sapere in favore della "problematizzazione critica dei dati immediati della coscienza soggettiva"³⁵. Spinozianamente, un'idea vera è adeguata all'interno del processo stesso di conoscenza che la produce. Si tratta, per Althusser, di un processo necessariamente collettivo, basato non sulla trasmissione di contenuti ossificati e presunti veri, ma sull'esercizio senza fine del lavoro teorico attraverso la pratica teorica, come "strategia politica o modalità propriamente comunista della politica"³⁶. La filosofia veglia sul rischio dogmatico che sempre accompagna la scienza e su quello speculare dell'impotenza pratica in politica, operando non come cerniera, con pretesa di risoluzione, ma al contrario, come agente di complicazione. Va da sé che l'orizzonte di riferimento non è quello dello Spirito assoluto, bensì della finitudine. Con una espressione felice, Matthys ritiene che Althusser abbia elevato su "un livello quasi ontologico"³⁷ l'incapacità di dominare il campo eterogeneo e contraddittorio nel quale il marxismo si sforza di tracciare la propria via rivoluzionaria. Si tratta di un affondo contro ogni forma di soggetto sovrano, di impero nell'impero, matrice della coscienza infelice di una finitudine vissuta negativamente o, con il vocabolario dello psicanalista, antidoto contro il delirio immaginario di onnipotenza. Se l'ideologia è il discorso del proprio, la scienza è eterologia, impresa di conoscenza dell'altro a partire dalle condizioni eteronome del pensiero, di un *décalage* iscritto nella struttura del reale. Ma è davvero possibile pensare l'emancipazione di un soggetto o di una organizzazione politica all'interno di questo nodo, all'interno di quello che André Tosel battezza con l'espressione *comunismo della finitudine*? La risposta dell'ultimo Althusser sembra essere negativa, limitata alla formula aporetica del soggetto "tendenzialmente" de-assoggettato e, di conseguenza, di uno "Stato non-Stato". L'assenza di un soggetto produttivo fuori dall'orizzonte ideologico non impedisce però a Jean Matthys di sostenere la positività dell'insegnamento filosofico althusseriano per pensare l'emancipazione: "lo pseudo-soggetto della teoria [...] è una struttura pratica"³⁸, esperienza teorica collettiva. L'*emendatio intellectus* nella quale Althusser, sotto il segno di Spinoza, si impegna all'interno del movimento comunista, è un gesto filosofico senza garanzie di sorta, eppure necessario, affinché vi sia non già il programma per la trasformazione sociale da (e)seguire, bensì lo spazio per nuove maniere di pensare e agire. Questa l'istanza positiva che sopravvive, spinozianamente, nella critica, oltre le proprie condizioni di enunciazione; questa, per Matthys, la ragione per cui la proposta filosofica althusseriana non è l'ultima parola, bensì, marxianamente, il primo passo del processo di emancipazione.

34 Cfr. *ivi*, p. 337.

35 *Ivi*, p. 345.

36 *Ivi*, p. 348.

37 *Ivi*, p. 354.

38 *Ivi*, p. 376.