

Nuovi studi su Machiavelli

Quaderni 16
Materialisti
2017

 **MIMESIS**

Numero realizzato con il contributo del Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione «Riccardo Massa» dell'Università degli Studi di Milano-Bicocca.

Direttore: Mario Cingoli

Direttore responsabile: Janiki Cingoli.

Coordinatore scientifico: Vittorio Morfino.

Segretaria di redazione: Didier Contadini.

Comitato di redazione: Stefano Bracaletti, Giacomo Clemente, Cristina Degan, Aurelia Delfino, Filippo Del Lucchese, Claudio Lucchini, Luca Pinzolo, Andrea Moresco, Stefano Pippa, Gianluca Pozzoni, Emanuele Tarasconi, Ferdinando Vidoni, Elia Zaru.

Comitato scientifico: Etienne Balibar, Giorgio Bertolotti, Armando Boito, Gian Mario Bravo, Giuseppe Cacciatore, Marilena Chaui, Paolo Cristofolini, Ugo Fabietti †, Roberto Finelli, Augusto Illuminati, Fabio Minazzi, Warren Montag, Salah Mosbah, Fulvio Papi, Stefano Petrucciani, Alberto Postigliola, Paolo Quintili, Silvano Tagliagambe, André Tosel †, Maria Turchetto.

Direzione e redazione: Piazza dell'Ateneo Nuovo, 1 – 20126 Milano

Tel. 02-64484825

Fax. 02-66484805

Email: quadernimaterialisti@unimib.it

Progetto grafico: Béatrice Sebe

Numero 16 (2017)

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9788857553641

© 2018 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 391 del 28/06/2002.

INDICE

NUOVI STUDI SU MACHIAVELLI

PREMESSA <i>di Vittorio Morfino</i>	9
I «TUMULTI» NELL'ARTE DELLA GUERRA E NELLE <i>ISTORIE FIORENTINE</i> . NOTE PER UN LESSICO MACHIAVELLIANO DELLE LOTTE / 2 <i>di Fabio Raimondi</i>	11
I TRIBUNI DELLA PLEBE NEL PENSIERO DI MACHIAVELLI: TRA CONFLITTI E PASSIONI <i>di Eugenia Mattei</i>	23
TEORIA DELLA STORIA COME «ARTE». IL RISCONTRO NEI <i>GHIRIBIZZI AL SODERINO</i> DI NICCOLÒ MACHIAVELLI <i>di Francesco Marchesi</i>	37
LE COSTITUZIONI MATERIALI DI MACHIAVELLI: DALL'IMITAZIONE TEMPORALE ALLA COMPARAZIONE SPAZIALE <i>di Tania Rispoli</i>	51
«LA CONIETTURA DELL'ANIMO E DELLE COSE». IL MODO MACHIAVELLIANO DELLA PROVA E DEL GIUDIZIO IN CONDIZIONI D'INCERTEZZA <i>di Giorgio Bottini</i>	65
MACHIAVELLI E BOLÍVAR: LA REPUBBLICA DAL «PICCOLO GENERE UMANO» NELLA NOSTRA AMERICA <i>di Diego A. Fernández Psychaux</i>	85
RADICALIZZARE L'EREDITÀ DI KARL MARX: CLAUDE LEFORT INTERPRETE DI NICCOLÒ MACHIAVELLI <i>di Francesco Biagi</i>	107

ARCHIVIO

MARX: INNOVAZIONE E USO CAPITALISTICO DELLE MACCHINE <i>di Andrea Cengia</i>	129
«IL VECCHIO MONDO STA MORENDO. QUELLO NUOVO TARDA A COMPARIRE». SULLA DIADE CITTÀ-CAMPAGNA NEI <i>QUADERNI DEL CARCERE</i> DI GRAMSCI <i>di Didier Contadini</i>	155



CHIASMI. TRASMISSIONE E ACCESSO AL SAPERE TRA ALTHUSSER E BOURDIEU 177
di Giacomo Clemente

IMMAGINAZIONE E APPARATI IDEOLOGICI NELLO SPINOZISMO ERETICO DI LOUIS ALTHUSSER 199
di Andrea Moresco

COMPLEMENTARITÀ APORETICA. LA RIFONDAZIONE METODOLOGICA DELLA TEORIA
RIVOLUZIONARIA IN NEGRI E ALTHUSSER 219
di Irene Viparelli

DOCUMENTI

UNA LETTERA DI LOUIS ALTHUSSER

NOTA INTRODUTTIVA 235

TESTO ORIGINALE 236

TRADUZIONE ITALIANA 238
di Andrea Moresco

RECENSIONI

MARIA LAURA BERGAMASCHI, *ADOLESCENTI MIGRANTI E NUOVO MONDO: GEOGRAFIE
DELL'INCONSCIO* 243
di Emanuele Tarasconi

ALFRED SCHMIDT, *IL CONCETTO DI NATURA IN MARX* 249
di Vittorio Morfino

BENEDETTO VECCHI, *IL CAPITALISMO DELLE PIATTAFORME* 255
di Stefano Nacci

ANDREAS MALM, *L'ANTHROPOCÈNE CONTRE L'HISTOIRE. LE RECHAUFFEMENT CLIMATIQUE
À L'ÈRE DU CAPITAL* 259
di Didier Contadini

ROBERTO FINELLI ET ALII (A CURA DI), *CORPORIS HUMANI FABRICA. PERCORSI NELL'OPERA
DI SPINOZA*, E ANDREA SANGIACOMO E FRANCESCO TOTO (A CURA DI), *ESSENTIA ACTUOSA.
RILETTURE DELL'ETICA DI SPINOZA* 265
di Daniele D'Amico

MATTEO GARGANI, *PRODUZIONE E FILOSOFIA. SUL CONCETTO DI ONTOLOGIA IN LUKÁCS* 271
di Stefano Bracaletti



IMMAGINAZIONE E APPARATI IDEOLOGICI NELLO SPINOZISMO ERETICO DI LOUIS ALTHUSSER

DI ANDREA MORESCO

1. *Il rapporto immaginario con i rapporti reali*

La riflessione sulle ideologie e sui dispositivi di dominazione ideologica delinea uno dei cantieri teorici più vivaci, e insieme più spinosi, del dibattito marxista contemporaneo. Venutosi a scontrare con le aporie della sua critica dell'ideologia, Marx abbandonò, come noto, il manoscritto dell'*Ideologia Tedesca* alla «critica roditrice dei topi»; questo sarà pubblicato soltanto nel 1932. Alcuni tra i più importanti interpreti ed epigoni di Marx – da Engels a Lenin a Gramsci, da Lukács alla scuola di Francoforte, pur nelle loro divergenze – si convinsero allora che alla critica marxiana dell'economia politica e dei suoi fenomeni feticizzati occorresse aggiungere un'analisi delle sovrastrutture, di cui il maestro non aveva avuto il tempo di occuparsi scientificamente¹. Il perimetro concettuale entro cui Althusser produce il suo concetto di ideologia traccia, invece, un risoluto allontanamento dai testi di Marx e dal paradigma marxista ortodosso e rappresenta, senza dubbio, uno dei momenti più originali del suo pensiero. Althusser ritrova nel primo genere di conoscenza di Spinoza, l'immaginazione, una prima teorizzazione adeguata della struttura fondamentale di ogni ideologia.

La «deviazione» [*détour*] attraverso Spinoza non ha lo scopo né di recuperare l'eredità di un glorioso antenato di Marx, né di collocare il marxismo all'interno di una tradizione filosofica più ampia – come farà invece negli scritti degli anni Ottanta dedicati al cosiddetto «materialismo aleatorio» – ma quello, ben più urgente, di colmare un'assenza del pensiero marxiano, cercando all'esterno del marxismo gli strumenti con cui riempirne i vuoti². Il richiamo a Spinoza non è un camuffamento sotto mentite spoglie delle tesi di Marx, né un mero riferimento esteriore, ma l'integrazione di concetti e distinzioni mediante cui sviluppare la teoria critica di cui il maestro di Treviri aveva posto soltanto le pietre angolari³.

1 Cfr. E. Balibar, *Ecrits pour Althusser*, Paris, La Decouverte, 1991, tr. it. di A. Catone, *Per Althusser*, Roma, manifestolibri, 1991, p. 51.

2 Cfr. F. Carlino, *Assenza e struttura: la ricerca della dialettica materialista in Althusser*, in L. Pinzolo (a cura di), *Marxismo e psicoanalisi*, «Quaderni materialisti» 10 (2011), Milano-Udine, Mimesis, pp. 130-131.

3 L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris, Librairie Hachette, 1974, tr. it. di N. Mazzini, *Elementi di Autocritica*, Milano, Feltrinelli, 1975, pp. 27-30. «Se non siamo stati strutturalisti, possiamo, adesso, confessare perché: [...] siamo stati colpevoli di una passione ben altrimenti forte e compromettente: siamo stati spinoziani. Beninteso a nostro modo, che non è certo quello di

Nell'*Ideologia tedesca* la critica dell'ideologia dominante si iscrive nel quadro di un'ontologia della produzione materiale, secondo cui la produzione delle condizioni di esistenza e dei mezzi di sussistenza costituisce l'essere dell'uomo. Gli uomini formano se stessi, in quanto tali, soltanto nell'attività di trasformazione della natura circostante; le idee, le credenze e tutti i prodotti della vita spirituale non ne sono che «necessarie sublimazioni».

Non si prendono le mosse da quel che gli uomini affermano, fantasticano, si rappresentano [...]; al contrario si prendono le mosse dagli uomini che operano concretamente e, in base al processo effettivo della loro esistenza, si rende conto pure dello sviluppo dei riverberi e degli echi ideologici di tale processo di esistenza. Pure le immagini confuse che prendono forma nel cervello sono *necessarie sublimazioni del processo materiale* della loro esistenza [...]. Esse sono *prive di storia*, di sviluppo, però gli uomini che dispiegano la loro produzione materiale e i loro rapporti materiali mutano⁴.

Nel corso dell'approfondimento della divisione sociale del lavoro, soprattutto tra quello manuale e quello intellettuale, la traccia dell'origine reale delle idee si smarrisce. Esse acquisiscono una realtà propria, si autonomizzano e camminano a testa in giù, trasformando nel loro contenuto quelle condizioni materiali di cui sono rappresentazioni. L'ideologia dominante è, al tempo stesso, l'autonomizzazione dei prodotti intellettuali (idee, coscienza, teoria) e l'inversione dei rapporti reali da cui dipendono, vale a dire, la negazione della propria origine reale⁵. Le idee dominanti non sono altro che l'espressione ideale, sublimata, dei rapporti di dominio reale: la forza autonoma delle idee della classe sociale dominante⁶. Il concetto marxiano di ideologia denuncia l'origine e il contenuto materiale delle strutture del pensiero, alle quali è imputata una trasposizione mistificata dei rapporti di produzione nella coscienza e, dunque, un effetto di dominio ideologico. Esso esprime, in un solo tempo, l'argomento epistemologico della mistificazione delle forme storiche della proprietà e della produzione sotto forma di idee astratte e universali; l'argomento sociologico del lavoro alienato e della divisione sociale del lavoro e, infine, l'argomento politico del dominio di classe⁷.

Althusser trova insoddisfacente questa definizione marxiana che fa dell'ideologia «un

Brunschvicg! Abbiamo riferito all'autore del *Trattato teologico-politico* e dell'*Etica* tesi che egli non avrebbe mai confessato, benché le autorizzasse. Ma essere spinoziano eretico fa quasi parte dello spinozismo, se è vero che lo spinozismo è una delle più grandi lezioni di eresia della storia. [...] Abbiamo fatto questa svolta [*détour*] attraverso Spinoza per vedere un po' più chiaro nella filosofia di Marx. Precisiamo: poiché il materialismo di Marx ci obbligava a pensare la sua svolta necessaria attraverso Hegel, abbiamo fatto questa svolta attraverso Spinoza per vedere un po' più chiaro in quella di Marx attraverso Hegel». La «deviazione» attraverso Spinoza è ben più della ricerca di un antecedente autorevole di Marx, di un materialismo ateo e anti-teleologico precedente al materialismo storico. Lo spinozismo non è il passato del marxismo, ma il «campo» teorico attuale e presente dei problemi e dei concetti nel quale riscoprire la filosofia del *Capitale* di Marx.

4 K. Marx, *Ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1970³, tr. it. di F. Codino, p. 13 [corsivo mio].

5 Ivi, p. 21: «[...] la divisione del lavoro diventa una divisione reale solo dal momento in cui interviene una divisione tra il lavoro manuale e il lavoro mentale. Da questo momento in poi la coscienza può realmente figurarsi di essere qualche cosa di diverso dalla coscienza della prassi esistente, concepire *realmente* qualche cosa senza concepire alcunché di reale».

6 Ivi, pp. 35-36.

7 Cfr. E. Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993, tr. it. di A. Catone, *La filosofia di Marx*, Roma, manifestolibri, 2005, pp. 70-74.

puro sogno, vuoto e vano, costituito dai ‘resti diurni’ della sola realtà piena e positiva, quella della storia concreta degli individui concreti, materiali, che producono materialmente la propria esistenza»⁸. Si tratta di un concetto ancora prigioniero del modello di causalità lineare, «meccanicistico-positivista»⁹, che opera una distinzione estrinseca tra la causa (struttura) e l’effetto (ideologie) e non riconosce l’immanenza della causa ai suoi effetti. La formulazione dell’*Ideologia Tedesca* rimane intrappolata nella dialettica di essenza e alienazione. Le forme capitalistiche di vita e di socializzazione rovesciano l’essenza umana generica e comunitaria (*Gattungswesen*) in un’«universalità negativa» e alienata¹⁰. Il giovane Marx ripropone, in forma storicizzata, la sequenza feuerbachiana essenza/ alienazione materiale/ alienazione del pensiero, secondo cui l’alienazione politico-ideologica dipende dall’alienazione degli uomini nel cuore della produzione. La separazione ideologica del contenuto dei pensieri dalle condizioni reali e l’effetto di opacizzazione che ne deriva sono dovuti al carattere alienato dei rapporti di produzione e della divisione sociale del lavoro¹¹. Come spiega Althusser nel suo corso del 1967 dedicato a *Ideologia tedesca*, la relazione dialettica speculare soggetto/oggetto, su cui si basa la filosofia feuerbachiana, non alimenta alcun movimento di disalienazione e riappropriazione. Al contrario, come vedremo, essa costituisce la struttura generale dell’ideologia stessa, poiché misconosce il divenir Soggetto dell’oggetto che rompe la relazione duale soggetto/oggetto e introduce un’istanza terza, trascendentale, che subordina a sé i soggetti.

Procedendo a una ridefinizione dell’ideologia al di fuori della dialettica soggetto/oggetto (essenza/alienazione), Althusser la concepisce come il «rapporto vissuto degli uomini con il loro mondo»¹², quel rapporto immediato, immaginario e incosciente che gli esseri umani vivono con le condizioni reali d’esistenza. Presi nella molteplicità di pratiche sociali da cui sono attraversati –mentre lavorano, mentre trascorrono il tempo libero, mentre agiscono, mentre pensano – gli individui sempre immaginano e, nella simultaneità di immaginazione e realtà, il contenuto di quell’immaginario *surdetermina* il reale. Ciò che gli uomini si rappresentano nell’ideologia non corrisponde alla loro realtà in forma alienata e rovesciata, ma al rapporto vissuto e immediato con cui sono legati ad essa¹³. L’ideologia consiste nell’accettazione acritica e inconsapevole del proprio vissuto empirico, delle strutture sociali (rappresentazioni, costumi, tradizioni, istituzioni) già date e storicamente determinate che strutturano il rapporto degli individui con la loro realtà senza passare per la loro coscienza. La funzione di ogni formazione ideologica è quella di produrre il vissuto (inteso come sfera dell’immediatezza pre-riflessiva) come immagine del reale, di confondere la realtà nelle immagini del proprio vissuto.

Ideologica non è la rappresentazione dell’empirico, ma la credenza che essa rappresenti il reale e non la nostra percezione pre-riflessiva e immediata di esse. Ideologia è una

8 L. Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d’Etat (Notes pour une recherche)*, in *Penser Althusser*, Paris, Les Temps des Cerises, 2006, tr. it. di S. Ginzberg, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, in Id., *Freud e Lacan*, a cura di C. Mancina, Roma, Editori Riuniti, 1981, p. 97.

9 L. Althusser, *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 1995, tr. it. di M.T. Ricci, *Lo Stato e i suoi apparati*, a cura di R. Finelli, Roma, Editori Riuniti, 1997, p. 175.

10 K. Marx, *Ideologia tedesca* cit., p. 64.

11 Sul concetto di alienazione ideologica nell’opera del giovane Marx si veda R. Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano, JacaBook, 2014.

12 L. Althusser, *Marxisme et humanisme*, in *Pour Marx*, Paris, Editions La Decouverte, 1996 (prima edizione: Paris, Editions F. Maspero, 1965), tr. it. di F. Del Lucchese, *Marxismo e umanesimo*, in *Per Marx*, a cura di M. Turchetto, Milano-Udine, Mimesis, 2006, p. 204.

13 L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati* cit., p. 185.

«rappresentazione della rappresentazione», una rappresentazione della rappresentazione empirica che sovrappone quest'ultima alla realtà. L'ideologia non è più un rapporto semplice, una rappresentazione invertita e mistificata della realtà materiale, bensì il rapporto immaginario e inconsapevole degli individui con i loro rapporti reali: «il rapporto reale investito però in un rapporto immaginario», pertanto «un rapporto di rapporti, un rapporto di secondo grado»¹⁴. Reale e immaginario non sono più termini contrari, l'uno il rovesciamento dell'altro – l'uno la causa, l'altro l'effetto che mistifica la propria causa – bensì un'unità indissolubile in cui si mordono, si toccano e si (sur)determinano l'un l'altro¹⁵.

Ogni ideologia rappresenta, nella sua deformazione necessariamente immaginaria, non i rapporti di produzione esistenti (e gli altri rapporti che ne derivano), ma innanzitutto il rapporto (immaginario) degli individui rispetto ai rapporti di produzione e ai rapporti che ne derivano. Nell'ideologia è dunque rappresentato non il sistema dei reali rapporti che governano l'esistenza degli individui, ma il rapporto immaginario di questi individui con i rapporti reali nei quali essi vivono. [...] Tuttavia, pur ammettendo che [le ideologie] non corrispondono alla realtà, che costituiscono dunque un'illusione, si ammette che esse fanno allusione alla realtà, e che basta «interpretarle» per ritrovare, sotto la loro rappresentazione immaginaria del mondo, la realtà stessa di questo mondo (ideologia = illusione/allusione)¹⁶.

L'immaginario, il vissuto, non può essere scambiato con un riflesso o una trasposizione alienata della realtà. Adottare la prospettiva ontologica di Spinoza richiede proprio, per Althusser, di distinguere analiticamente la dimensione dei corpi e quella «parallela» delle idee, riconoscendo a entrambe una peculiarità e una produttività specifiche e irriducibili. Le rappresentazioni e le idee non sono derivate, secondarie, ma sono quel modo che corrisponde, sul piano del pensiero, a ciascun corpo esteso e, in quanto modi della sostanza, le idee sono autonomamente produttive di propri effetti. All'insieme articolato di immagini, depositato sul corpo dalle molteplici affezioni che lo colpiscono, corrisponde una produzione mentale altrettanto eterogenea di identità, discorsi, rappresentazioni, simboli, in cui sono a loro volta investiti desideri, speranze e pulsioni dell'inconscio¹⁷.

14 L. Althusser, *Marxismo e umanesimo* cit., p. 204; *Lo Stato e i suoi apparati* cit., p. 183 e ss.

15 E. Balibar, *Per Althusser* cit., p. 54.

16 L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati* cit., pp. 184-186.

17 Non approfondiamo, in questa sede, il rapporto tra ideologia e inconscio che Althusser trae dalla lettura lacaniana di Freud. Althusser si interroga profondamente sull'«articolazione dell'inconscio sull'ideologico» nell'articolo del 1964 *Freud et Lacan*, poi nelle *Trois notes sur la théorie des discours* del 1966, dove la funzione di soggettivazione/assoggettamento del discorso ideologico compare per la prima volta. La scelta di non pubblicare le *Trois Notes*, e quella seguente di non esplicitare alcun riferimento a Lacan nell'articolo del 1970 *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, rivela le difficoltà insuperabili che si incontrano nella concettualizzazione del rapporto tra le ideologie collettive e l'inconscio, liquidato in una lettera del 1977 come un «un problema senza soluzione» (Secondo l'ipotesi althusseriana, le formazioni discorsive ideologiche si rivolgono prevalentemente alla *libido*, ai desideri, ai sogni degli individui, e prescrivono loro atti, pratiche e rituali ideologici proprio articolando l'inconscio sulla dimensione sociale e collettiva. L'inconscio, a sua volta, è presente nel discorso ideologico in forma assente, sublimata, mascherato da un luogo-tenente, «rappresentato nella catena dei significanti da un significant che ne 'tiene il luogo'». L'inconscio «funziona massicciamente a ideologico» poiché si esprime sintomaticamente nelle formazioni ideologiche concrete. L'ideologia «fa presa» sulla *libido* e sui desideri dell'inconscio e ne provoca un'emergenza sintomatica. Cfr. L. Althusser, *Trois notes sur la théorie des discours*, in *Écrits sur la psychanalyse*, Éditions Stock/IMEC, Paris 1993; tr. it. *Tre note sulla teoria dei discorsi*, in *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, a cura di O. Corpet, F. Matheron, Milano,

Si tratta di una produzione immanente, materialmente determinata dalle relazioni (affezioni) materiali in cui i soggetti agiscono e patiscono e che, simultaneamente, surdetermina il reale in cui è immersa. In questo senso l'ideologia, nella formula althusseriana, è «l'unità surdeterminata del loro rapporto reale e del loro rapporto immaginario con le condizioni reali di esistenza»¹⁸. Solo intendendo la sfera ideologica come produzione immaginaria delle forme della coscienza sociale – al di fuori dunque di ogni riduzione delle ideologie a «riflesso» o immagine «di ritorno» della vita materiale – si può far propria l'affermazione di Marx, più volte ripetuta da Gramsci, secondo cui gli individui e le classi sociali prendono coscienza della realtà sul terreno dell'ideologia¹⁹.

La prospettiva delle proposte teorica althusseriana è quella della riproduzione dei rapporti sociali di classe dominante. Se l'erogazione del salario risponde precisamente all'esigenza di soddisfare i bisogni biologici e storicamente determinati della forza-lavoro, Althusser nota come non sia sufficiente l'istituto del salario alla riproduzione della formazione tecnica e della disposizione psicologica della forza-lavoro. Questa riproduzione della qualificazione differenziata della forza-lavoro, delle sue abitudini, della sua adesione alle leggi dell'ordine costituito, ossia la sua sottomissione all'ordine dei rapporti sociali capitalistici, avviene, secondo Althusser, «sempre più al di fuori della produzione», nella produzione e alterazione dei modi con cui gli individui immaginano la propria realtà²⁰. Il «vissuto spontaneo» degli individui è un effetto strutturale di un sistema già-dato di abitudini-condotte-attitudini-gesti e di un ordine sociale costituito. Gli «apparati ideologici di Stato» catturano la ricchezza dell'immaginazione umana e assicurano quotidianamente, con risultati sempre porosi e contraddittori, mai totalizzanti, la riproduzione e l'allargamento della struttura sociale.

L'interesse del nostro studio si sofferma sui punti di contatto tra il concetto di immaginazione in Spinoza e quello di produzione ideologica in Althusser. L'interpretazione althusseriana, pur forzando senza dubbio la lettera del filosofo olandese, risulta a nostro avviso meno arbitraria o provocatoria di quanto non potrebbe inizialmente apparire, e può essere ripercorsa con un'aderenza ai testi spinoziani. Di certo Althusser non sta cercando un richiamo soltanto terminologico ed esteriore che lo connetta al campione del materialismo moderno. Il riferimento al primo genere di conoscenza spinoziano risulta anzi – insieme agli sviluppi della psicoanalisi freudiana di Lacan – il momento costitutivo della sua elaborazione intorno all'ideologia²¹. Nell'Appendice della prima parte dell'Etica e

Raffaello Cortina Editore, 1994, tr. it. G. Piana, pp. 106-154.

18 L. Althusser, *Marxismo e umanesimo* cit., p. 204.

19 Il riferimento è a un celebre passaggio in cui Marx sostiene che «è indispensabile distinguere sempre tra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione [...] e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche, o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e combatterlo». K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1969², tr. it. E. Cantimori Mezzomonti, p. 5.

20 L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato* cit., pp. 68-74.

21 Secondo Moreau i riferimenti di Althusser a Spinoza, sono «tanto rapidi ed ellittici quanto retoricamente forti e situati strategicamente»; essi «parlano meno di Spinoza che delle provocazioni che Althusser stesso ha potuto trovarvi». A nostro avviso invece, quanto all'immaginazione, la lettura althusseriana non è squalificabile come un esercizio retorico e strategico teoricamente inconsistente distante dai testi spinoziani. Come argomenteremo, quando Althusser descrive la produzione e riproduzione ideologica di soggettività socializzate entro certe abitudini e immaginari – così come su altre questioni di cui non ci occupiamo qui – egli è a nostro avviso autenticamente spinoziano. Cfr. P.-F. Moreau, *Althusser e Spinoza*, in P. Raymond (dir.), *Althusser philosophe*,

nel Trattato teologico-politico Spinoza fornisce tre elementi decisivi per una teoria dell'ideologia: «1) la realtà immaginaria; 2) l'inversione interna; 3) il suo 'centro': l'illusione del soggetto»²². Non esistono generi della conoscenza limitabili alla sfera cognitiva, ma a ciascun genere corrisponde un mondo, uno «stare al mondo», una forma di vita. L'immaginazione non può allora ridursi a un semplice errore, rappresentazione inadeguata, la nuda ignoranza, ma essa coglie «il mondo materiale così come gli uomini lo vivono, quello della loro esistenza concreta e storica», il mondo nella sua datità²³.

La *imaginatio* è quella produzione spontanea, irriflessa, di idee, significati e credenze, articolata tanto sui desideri e gli affetti dei singoli individui, quanto sui costumi e le tradizioni di una comunità socio-politica. D'altra parte la produzione di un immaginario collettivo, fatto di parole, gesti, rituali in cui il potere politico e religioso si rappresenta ideologicamente tra le masse, costituisce, già nelle tesi del *Trattato teologico-politico*, il movimento decisivo per la riproduzione delle condizioni stesse di quella forma di potere. Raccogliendo quell'eredità, l'individuazione del fattore ideologico della riproduzione rappresenta il contributo fondamentale di Althusser al dibattito marxista. Esso non risponde alla volgarizzata esigenza di elaborare una teoria delle sovrastrutture, ma determina anzi uno «spostamento» nella teoria marxista, una trasformazione radicale delle figure del materialismo storico, che giunge ad abbandonare la distinzione tradizionale tra la struttura economica e i molteplici livelli delle sovrastrutture. La condizione ultima della produzione, ossia la riproduzione delle sue condizioni materiali e sociali, avviene infatti su presupposti ideologici-immaginari su cui avanza l'urgenza di investire la lotta politica²⁴.

2. Il concetto di *imaginatio* nell'opera di Spinoza

Nell'*Etica* si definisce *imaginatio* quel genere di attività mentale che rappresenta come esistenti in atto cose esterne che hanno affettato in una circostanza passata il corpo, ma non sussistono più nel presente²⁵. L'immaginazione è quella tendenza della mente umana a considerare *per abitudine* come attuale un corpo esterno che ha colpito il «suo» corpo,

Paris, PUF, 1975, p. 75.

22 L. Althusser, *Elementi di autocritica* cit., p. 31.

23 *Ibidem*.

24 Fino agli anni Settanta, l'interesse per l'immaginazione è piuttosto scarso; il tema è menzionato per eshaustività dei commentari e delle monografie dedicati a Spinoza, ma relegato a un genere di conoscenza inadeguato che Spinoza abbandona rapidamente in vista dell'approdo alla ragione. Quando la dimensione antropologica e politica dello spinozismo affiora con gli studi di Deleuze e di Matheron (1968-69), nel corso degli anni Settanta gli studi sul concetto di *imaginatio*, ivi compresi quelli di Althusser, si moltiplicano e mettono in luce come Spinoza sia convinto che per istituire la democrazia e la sicurezza dei governi politici occorra una determinata canalizzazione della *imaginatio* degli individui. Tra i tantissimi lavori sul tema, segnaliamo soltanto quelli più adiacenti alla nostra ricerca. F. Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, ESI, 1981; A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli, 1981; H. Laux, *Imagination et religion chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1993; L. Bove, *La stratégie du conatus*, Paris, Vrin, 1996, tr. it. di F. Del Lucchese, *La strategia del conatus*, Milano, Ghibli, 2002; E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, a cura di L. Di Martino – L. Pinzolo, Milano, Ghibli, 2002, pp. 103-147; L. Vinciguerra, *Spinoza et les signes. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005.

25 *Eth* II, prop. XVII e schol. Faremo riferimento, d'ora in avanti, a B. Spinoza, *Etica*, edizione critica del testo latino e traduzione italiana di P. Cristofolini, Pisa, Edizioni ETS, 2014².

ogni volta che un'afezione analoga si ripete. L'immagine di una cosa, a questo stadio cognitivo, è l'immagine della relazione affettiva e causale che quella cosa, una volta, ha intrattenuto con il nostro corpo. Nell'immaginazione accade allora che «le idee che abbiamo dei corpi esterni segnalano, più che la natura dei corpi esterni, la disposizione del nostro corpo»²⁶. L'immaginazione funziona «a centramento», poiché l'individuo si rappresenta illusoriamente come il centro intorno a cui gravitano le «sue» affezioni esterne.

Le immagini, conservando nella mente le tracce del passato e ingannando circa la loro esistenza nel presente, costituiscono in quanto tali gli oggetti della memoria. La memoria non è altro, secondo Spinoza, che una certa concatenazione di idee disposte secondo l'ordine della nostra esperienza, e non secondo l'ordine delle cause reali. La mente immagina la presenza delle affezioni esterne di cui ha avuto percezione, sino a che un'altra affezione non ne esclude l'esistenza²⁷. L'immaginazione non è semplicemente l'errore, l'ignoranza, poiché se la mente immaginasse un'afezione esterna che esclude la presenza illusoria di un'afezione del passato, quell'atto immaginativo non sarebbe in sé falso²⁸. L'immagine implica la natura di una cosa, ma non la esplica; pone le condizioni di conoscibilità della realtà, ma non le sviluppa in modo adeguato.

Nell'*Appendice* della Parte prima, l'immaginazione è presentata come quello stato in cui sono presi sin dalla nascita tutti gli uomini che, ignari delle proprie cause, rappresentano se stessi come il centro, il soggetto, la causa prima delle proprie affezioni. Le cose esterne non sono percepite in quanto tali, adeguatamente, nella loro posizione all'interno dell'ordine causale della natura, ma quanto a noi stessi, secondo l'afezione che esprimono nel nostro corpo e mente. Le relazioni materiali tra il nostro corpo e i corpi esterni sono così rappresentate in maniera invertita. Gli esseri umani nascono consapevoli di ciò che vogliono, dei propri desideri, ma inconsapevoli delle cause che ne determinano la volontà, ignoranti della potenza extraindividuale da cui sono determinati nel pensiero e nelle azioni. Si immaginano di essere liberi, indeterminati, volontà pura che agisce in vista dei suoi scopi, causa originaria delle proprie pratiche, vivono e agiscono in quell'illusione²⁹.

L'immaginazione esprime questa relazione spontanea e immediata con il mondo mediante un sistema di immagini, simboli, concetti e rituali in cui sono misconosciuti i condizionamenti esterni e i rapporti sociali da cui dipendono. L'ordine del mondo è rovesciato: i fenomeni e i movimenti, sia materiali che mentali, sono spiegati mediante una causa finale immaginaria (la libertà del soggetto), ignorando le cause efficienti da cui quelli sono determinati. Il misconoscimento dell'immaginario è una vera e propria inversione: citando Spinoza, «questa dottrina del fine sovverte completamente la natura, poiché considera come effetto ciò che in verità è causa, e viceversa»³⁰. I soggetti dell'immaginazione si illudono di vivere in un mondo creato a loro scopo e a loro misura, cosicché giudicano tutto ciò che è buono e utile per loro come oggettivamente buono e utile, ignorando che uno stesso oggetto possa essere buono o cattivo a seconda del tes-

26 *Eth* II, prop. XVI, cor. II.

27 *Eth* II, prop. XVII e schol.

28 «La mente non erra per il fatto di immaginare, ma soltanto in quanto la si considera priva dell'idea che esclude l'esistenza di quelle cose che immagina a sé presenti. Se infatti la mente, al tempo stesso in cui immagina cose non esistenti come a sé presenti, sapesse che quelle in realtà non ci sono, davvero attribuirebbe quella potenza di immaginare non ad un vizio, ma a una virtù della sua natura». *Eth* II, prop. XVII, schol.

29 *Eth* I, app.

30 *Ibidem*.

suto di relazioni nel quale affetta l'individuo. L'illusione del fine ultimo si traduce, così, nell'illusione dell'oggettività dei valori. Le categorie di bello/brutto, bene/male, ordine/confusione, merito/colpa, i valori estetici, morali e sociali egemonici con cui gli uomini vivono e giudicano la realtà (l'ideologia dominante), sono modi dell'immaginazione, i prodotti dell'attività immaginativa in cui essa esiste come causa immanente. Non designano la natura interna delle cose, ma il modo in cui esse ci colpiscono³¹.

Definita come la rap-presentazione mentale delle proprie affezioni ed esperienze nella forma della presenza, l'immaginazione non produce all'interno dei confini di uno spazio interiore, di un *cogito*, ma è costitutivamente aperta e relazionale. Essa opera nell'intreccio delle immagini, nell'ordine di concatenazioni con cui le relazioni causali tra le cose sono conservate nella memoria, riprodotte³². Spinoza cita gli esempi dell'antico romano, il quale, a udire la parola *pomum*, immagina immediatamente un frutto che nulla ha a che vedere con quella parola, o del soldato che, alla vista di impronte sulla sabbia, pensa di riflesso al passaggio di un cavaliere di guerra³³. Tutti i romani e tutti i soldati, malgrado esperienze e vissuti personali differenti, immagineranno la stessa cosa al cospetto di un certo suono e di una certa traccia, «a seconda di come l'*abitudine* ha ordinato nel corpo di ciascuno le immagini delle cose»³⁴. Il suono *pomum*, come l'immagine delle impronte sulla sabbia e ogni altra immagine, non può essere mai pensata al singolare, ma sempre nella rete transindividuale delle associazioni immaginarie e delle relazioni con la lingua e la cultura a cui appartiene.

Con lo scolio della proposizione 44 della Parte II, Spinoza fa dell'*abitudine* (il sempre-già-dato) il fondamento, la regola, dei meccanismi associativi dell'immaginazione. Se un bambino è abituato a vedere Pietro al mattino, Paolo a mezzogiorno e Simeone alla sera, a partire da quell'ordine abitudinario di immagini egli prevede la sua «intera giornata» sin dall'alba³⁵. Il bambino – il soggetto immaginativo per eccellenza – si rappresenta così la successione delle tre sequenze all'interno della giornata: quando incontra Pietro, al mattino, immaginerà gli incontri con Paolo e Simeone in relazione al futuro, mentre alla sera nell'incontrare Simeone, si rappresenterà Pietro e Paolo in relazione al passato. La scansione dei tre incontri lungo l'arco temporale della giornata è del tutto contingente, effetto di una molteplicità di determinazioni individuali e collettive che organizzano in modo del tutto indipendente i movimenti quotidiani di Pietro, Paolo e Simeone³⁶. Si suppone che i tre neppure si conoscano, quantomeno che non agiscano gli uni sugli altri e siano reciprocamente ininfluenti del momento della giornata in cui incontrano il bam-

31 *Eth* I, app. Cfr. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, pp. 123-125; pp. 183-187; pp. 221-222.

32 Riprenderemo alcuni spunti di ricerca proposti in V. Morfino, *Immaginazione e ontologia della relazione. Note per una ricerca*, «Etica & Politica» 16 (2014), 1, *Spinoza e l'immaginario collettivo*, a cura di V. Morfino – F. Toto, Edizioni Università di Trieste, pp. 145-146.

33 *Eth* II, prop. XVIII.

34 *Ibidem*.

35 *Eth* II, prop. XLIV, schol.

36 Rimandiamo all'attentissima analisi di quel passaggio dell'Etica da parte di Laurent Bove in L. Bove, *La stratégie du conatus* cit., p. 20 sgg. Per altro Bove mette accuratamente in luce una questione profondamente cara all'althusserismo, ossia il legame intrinseco tra l'immaginario e la concezione mistificata del tempo come continuità omogenea lungo l'asse lineare della successione. L'effetto dominante del meccanismo associativo dell'immaginazione, dunque il presupposto di ogni associazione ulteriore, è, secondo Bove, la costituzione di un tempo storico (di un concetto di durata) continuo, lineare e omogeneo.

bino. Il bambino *immagina* però la sequenza di quegli incontri in un rapporto di necessità reciproca all'interno di una totalità organica («intera giornata»). L'immaginazione produce rapporti immaginari tra le affezioni mentali su cui opera, istituendo relazioni di necessità e dipendenza tra elementi invece indipendenti e in rapporto di contingenza tra loro. La peculiarità della produzione immaginaria è quella di contrarre *per abitudine* una molteplicità di immagini, esperienze e moti d'animo in un sistema rappresentativo unitario e totalizzante, che pone in essere rapporti deformati e illusori tra gli elementi del sistema. È un «meccanismo di associazione di immagini» che segue una legge necessaria della mente umana, quella che Laurent Bove chiama Legge dell'Abitudine, riferendosi alla disposizione degli individui a connettere le proprie immagini in una rappresentazione organizzata del «loro» mondo³⁷. Per questo le immagini non possono essere pensate al singolare, ma sempre nella molteplicità e apertura delle loro relazioni. La successione dei tre incontri non esiste se non nell'immaginazione del bambino, il quale si forma un ordine immaginario della realtà nel percepire le cose esterne come *sue* affezioni e nel situarsi al «centro» di quest'ordine. L'immaginazione risulta la produzione di relazioni immaginarie tra immagini di cose esterne, che consentono di organizzare e sistematizzare queste ultime in un'unità complessa e coerente. L'unità surdeterminata di immaginario e reale a cui si richiama Althusser consiste proprio nell'articolazione inconsapevole e abitudinaria di affezioni, fatti ed esperienze reali in una struttura di relazioni opacizzate, immaginate, non corrispondenti all'ordine del reale.

Il *Trattato teologico-politico* ripropone, nel caso specifico dell'ideologia religiosa del popolo ebraico, le costanti generiche e fondamentali dell'immaginazione tracciate nell'*Appendice* della prima Parte: la struttura «a centramento» che, attraverso le illusioni del soggetto e del fine, costruisce rapporti illusori tra una molteplicità eterogenea di idee, organizzandole in un sistema di pensiero unitario, in un'ideologia³⁸. Gli Ebrei, abituati da lungo tempo a credere che Dio sia un sovrano legislatore, affidano a Dio il potere politico, ma rimangono poi sorpresi e atterriti quando questi non gli comunica esplicitamente le sue leggi civili³⁹. Si rivolgono allora a Mosè, il quale, in stretta osmosi con i costumi del suo popolo, articola una molteplicità di immagini/ rappresentazioni/ abitudini/ opinioni comuni/ linguaggi le immagini del Dio monarca diffuse presso gli Ebrei, la loro abitudine alla schiavitù e alla sottomissione a un re, il desiderio di uguaglianza tra simili, e altri fattori) in una nuova struttura (ideologica) di relazioni immaginarie: quella della rivelazione del monte Sinai e della teocrazia ebraica⁴⁰. Si

37 L. Bove, *La stratégie du conatus* cit., p. 25. Bove concepisce l'Abitudine come l'«*aptitudo* in atto», l'attitudine ad essere affetti nella sua realtà attuale. Le abitudini corrispondono ai differenti e più comuni modi con cui l'*aptitudo* è colmata, costitutivi della nostra individualità.

38 I primi due capitoli del *Trattato teologico-politico* concernono la dimensione immaginativa dell'attività dei profeti, i quali inventano spiegazioni soprannaturali di fatti ed esperienze reali, producendo così una struttura di rapporti immaginari in cui quelle immagini reali sono misconosciute. La rivelazione profetica risulta una modalità peculiare della produzione immaginaria. Cogliere, nella religione, un campo d'osservazione privilegiata dei meccanismi associativi dell'immaginazione, significa metterne in luce la funzione materiale che questa ricopre nella costituzione di una comunità politica e dei suoi «soggetti». Cfr. H. Laux, *Imagination et religion chez Spinoza* cit., p. 13 e ss.

39 «[...] in questo primo incontro furono talmente atterriti e fu tale il loro smarrimento nell'udire la voce di Dio, che credettero fosse arrivata la loro ultima ora». *TTP*, cap. 17, p. 419. Facciamo riferimento a B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di E. Giancotti Boscherini, tr. it. di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Torino, Einaudi, 2007³.

40 Cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus* cit., pp. 210-211.

tratta di un'illusione costituente, di un'«illusione politicamente operativa [...] solo a condizione di non rompere brutalmente con i costumi di un popolo e la continuità delle sue abitudini»⁴¹, bensì di radicarsi nei desideri e nelle credenze del popolo ebraico e farsene carico. L'immaginazione di Mosè è immanente alle opinioni, rappresentazioni e pregiudizi dei suoi concittadini, agisce come una forza di schematizzazione (*schématisation*) coerente di abitudini, immagini e desideri preesistenti. Le abitudini ancestrali (rituali e credenze religiose) vengono portate a un livello più sistematico, organizzato ed efficace. Esse sono riarticolate all'interno di una nuova struttura ideologica, entrando in rapporto con nuove immagini e nuovi significanti (la nazione libera, l'amore della patria, l'identità nazionale, l'odio per gli altri popoli) e mutando così il proprio significato e funzione⁴². L'immaginazione è produzione di un sistema di relazioni globale in cui, a partire da un «centro», è fornita con coerenza logica una spiegazione causale e un'interpretazione di tutti i fenomeni.

Habitus, superstizioni e rituali della sfera ideologico-religiosa costituiscono una forza materiale decisiva nella costituzione di uno Stato libero e stabile, tanto per limitare il potere dei capi e dell'esercito, quanto per piegare le inclinazioni sediziose dei cittadini⁴³. La Scrittura, insegnando che soltanto nelle opere giuste e caritatevoli l'uomo può dimostrarsi pio e fedele⁴⁴, incorpora un'efficacia pratica autonoma, capace di instaurare rapporti di riconoscimento reciproco tra gli uomini e di obbedienza profonda verso Dio, il Soggetto trascendentale dell'ideologia religiosa. Spinoza insiste sul carattere e sulla funzione immediatamente politici delle religioni rivelate. L'obbedienza, infatti, si ottiene suscitando nei sudditi non la paura delle pene, ma il consenso della mente, dei sentimenti e delle credenze verso i provvedimenti dell'autorità politica. Un governo politico saggio assicura la libertà di culto per tutte le religioni positive che convergono sul denominatore comune della pace e dell'obbedienza sociale, servendosi della loro forza socialmente coesiva e proibendo invece soltanto quelle pericolose per la stabilità del suo sommo potere. Con le parole del *Trattato teologico-politico*, Mosè «introdusse la religione nello Stato affinché il popolo facesse il proprio dovere, non tanto per timore quanto per devozione» e «pendesse dalle labbra di chi deteneva il potere»⁴⁵.

41 Ivi, p. 214.

42 L'immaginazione suscita nell'animo dei cittadini «un tale amore, che nulla più difficilmente potesse venire in mente a qualcuno quanto tradire la patria o ribellarsi ad essa [...]. L'amor di patria era dunque, presso gli Ebrei, non semplice amore, ma pietà che, insieme all'odio verso le altre nazioni, era così coltivata ed alimentata dal culto quotidiano da diventare natura. Il culto quotidiano, infatti, non soltanto era completamente diverso, donde la loro particolare fisionomia e la loro completa separazione da tutti gli altri, ma era assolutamente incompatibile con quello degli altri popoli. Perciò da questa quotidiana riprovazione dovette nascere un odio persistente, del quale nessuno poté radicarsi più profondamente negli animi», in *TTP*, cap. 17, pp. 429-430. Sul ruolo fondamentale del patriottismo e del nazionalismo nella costituzione reale dello Stato ebraico, e dunque su un esempio particolare di causalità reale immaginaria, si veda E. Balibar, *Jus – Pactum – Lex*, in «Studia Spinoziana. An international and interdisciplinary series» 1 (1989), pp. 131 e ss.

43 Cfr. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* cit., pp. 339-439; cfr. F. Toto, *Religione e riconoscimento nel Trattato teologico-politico di Spinoza*, in AA. VV., *Per una politica del concreto. Studi in onore di Roberto Finelli*, a cura di M. Failla – F. Toto, Roma, Roma Tre-Press, 2017, pp. 35-36.

44 «Non possiamo giudicare alcuno fedele o infedele se non dalle opere, e cioè, se le opere di un uomo sono buone l'uomo è fedele, sebbene dissenta nei dogmi dagli altri fedeli, mentre invece, se le opere sono cattive, egli è infedele» (*TTP*, cap. 14, p. 346).

45 *TTP*, cap. 5, p. 131.

Usciti dal giogo della schiavitù d'Egitto, gli ebrei si dotano infatti, attraverso la mediazione ideologica necessaria della rivelazione religiosa, di leggi e di costumi votati all'uguaglianza e alla coesione comunitaria. Le regole politico-religiose istituite da Mosè sono un «culto religioso dell'uguaglianza», in cui i riti, le cerimonie, le leggi civili e le istituzioni politiche sono riconosciute come decreti divini poiché rese note attraverso la parola profetica, immaginando che Dio si preoccupi della nazione ebraica e della sua felicità. Spinoza ricorda, in particolare, l'istituto del giubileo, un evento ripetuto ogni cinquant'anni secondo le abitudini religiose ebraiche, che cancella tutte le compravendite di terre dei cinquant'anni precedenti restaurando una distribuzione perfettamente egualitaria della proprietà fondiaria tra i cittadini. I cittadini dello Stato ebraico godevano così di un *diritto di proprietà pieno*, poiché partecipavano tutti da pari a pari alla divisione delle terre, e ciascuno era padrone per sempre della propria parte⁴⁶. Mediante l'ideologia religiosa, gli ebrei istituiscono uno Stato in cui nessuno è asservito ad un proprio eguale, cosa che la natura umana mal sopporta, e alcun diritto umano è trasferito ad altri uomini ma a Dio soltanto⁴⁷.

Va sottolineato che Mosè non è l'*espressione* dell'universale, la *reductio ad unum* dell'intera immaginazione collettiva del popolo ebraico. Rimane sempre aperto uno scarto, una differenza, tra l'immaginazione individuale e la collettività. Non è data la perfetta coincidenza di individuo e comunità, come ci ricorda l'episodio del vitello d'oro⁴⁸. Se l'immaginazione di Mosè fosse un'espressione omogenea dell'immaginario collettivo, essa non potrebbe marcare una transizione a un sistema istituzionale più avanzato. L'immaginazione è costituente proprio in quanto non è espressiva di una trascendenza, di un *Volksgeist* ebraico, bensì è produttiva di una struttura sociale – di una struttura di rapporti sociali soltanto nella differenza specifica che passa tra i singoli individui e che li connette in una forma di vita «comune».

La produzione immaginativa di Mosè non può essere ricondotta a un soggetto collettivo definito, la *multitudo* ebraica, come invece suggerisce l'interpretazione di Bove. Se la mente non è uno spazio interiore fondato su un *ego cogito* che comunica con l'esterno secondo il modello dell'intersoggettività, anche il soggetto collettivo deve essere ripensato al di fuori delle categorie metafisiche classiche di interno/esterno, soggetto/oggetto. L'individuo spinoziano è interamente costituito dalle relazioni da cui è attraversato (relazioni di composizione, di contrasto, di interscambio, di affezione,

46 Cfr. V. Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Milano, LED, 2002, pp. 73-75. Morfino riconosce nell'insieme di riti e cerimonie religiose ebraiche una «microfisica del potere». I rituali della disciplina collettiva, la regolamentazione religiosa dei tempi stabiliti per l'aratura, i giorni di riposo obbligatori, i banchetti e le festività, tra cui la festa del giubileo, provvedono alla «costruzione di un *reseau* diffuso e pervasivo che convoglia l'immaginario religioso nel pulviscolo della società».

47 *TTP*, cap. 17, pp. 431-432. Cfr. F. Del Lucchese, *Gerusalemme città ribelle: storia politica dell'insubordinazione*, in F. Del Lucchese (a cura di), *Storia politica della moltitudine*, Roma, DeriveApprodi, 2009, p. 26.

48 Il riferimento è al passaggio 10.8 del *Deuteronomio*, in cui si racconta che tutte le tribù, ad eccezione dei Leviti, disobbediscono a Mosè, adorando un vitello che non è invece sacro secondo la profezia mosaica. A seguito di quell'episodio, Mosè sottrae il sacro ministero ai primogeniti e lascia soltanto alla tribù di Levi il diritto di interpretare la parola di Dio e comunicare i responsi divini. Sebbene i Leviti siano esclusi in modo assoluto dal governo della cosa pubblica e dalla divisione delle terre, allo scopo di un bilanciamento tra i poteri, tuttavia l'episodio del vitello è all'origine dell'insofferenza verso i privilegi dei Leviti e di forti tensioni civili, sino alla rottura del patto mosaico con Dio, la restaurazione di re umani e il declino generale dello Stato ebraico.

ecc...) e non è più possibile distinguere interno ed esterno, individuo e collettivo, ma solo relazioni e individuazioni differenti che, intrecciandosi, producono la singolarità dell'individuo. La *imaginatio* non è dunque né la facoltà individuale di un *cogito*, né la facoltà di un soggetto collettivo, bensì transindividuale, situata all'intersezione di due livelli differenti dell'individuazione (individuale e collettiva) che si combinano, in Mosè come in ogni uomo, in un'unica individualità. Essa dipende tanto dalla memoria individuale, dal temperamento del singolo e dalla sua formazione, quanto dai costumi, dalle abitudini collettive, dalle tradizioni di un popolo, dalle opinioni comuni. Ciascun individuo ha a che fare con immagini sempre-già inserite in una concatenazione complessa di rinvii e rimandi reciproci, determinati dall'agire degli altri individui, da un tessuto di pratiche sociali che situa l'individuo all'interno di una collettività⁴⁹. Il Romano dell'esempio sopracitato non ha ricordo del momento originario in cui il termine *pomum* e l'immagine del frutto si sono contratti, ma la legge dell'abitudine funzionerà allo stesso modo. L'abitudine forma i costumi, le leggi, la lingua, le tradizioni di una moltitudine, che sono così una sorta di memoria collettiva, una concatenazione di immagini comune a gruppi di individui. L'attività immaginativa tesse il legame tra il particolare e il generale, contrae e spinge le immagini dei singoli individui all'interno di un immaginario collettivo⁵⁰.

3. Una coazione a ripetere: tra la funzione riproduttiva delle ideologie e il loro uso trasformativo

La struttura generale di ogni ideologia è quella «a centramento»: attraverso «tutto un apparato» – «*tota illa fabbrica*»⁵¹, espressione spinoziana che affascina Althusser – l'individuo è collocato al centro dei discorsi e delle rappresentazioni ideologiche e costituito in un soggetto illusorio, scambiando le cause con gli effetti e producendo un'immagine invertita del mondo reale. Gli «apparati ideologici» sono i mezzi di quella produzione. L'immaginazione di Mosè non avrebbe potuto costituire uno Stato nazionale libero se non avesse «ancorato» l'insieme di immagini, abitudini, disposizioni affettive e sentimenti del popolo ebraico, ad apparati di massa, alla Torah, ai rituali e alle condotte che essa prescrive. Gli apparati ideologici costituiscono l'esistenza materiale delle ideologie, giacché codificano i comportamenti, gli atti e i rituali ad esse conformi. «Diremo dunque – secondo Althusser – considerando solo un soggetto (questo individuo), che l'esistenza delle idee della sua credenza è materiale, in quanto le sue idee sono inserite in pratiche materiali, regolate da rituali materiali, essi stessi definiti dall'apparato ideologico materiale da cui dipendono le idee di questo soggetto»⁵². Un'ideologia esiste nei comportamenti degli individui, nelle pratiche quotidiane, nei dubbi, nelle convinzioni, nei costumi e nel linguaggio dell'esistenza concreta, nelle condotte pubbliche come nella sfera privata e personale.

49 *TTP*, cap. 7, p. 198 e ss.

50 Cfr. V. Morfino, *Immaginazione e ontologia della relazione* cit., pp. 154-155.

51 *Eth I*, app.

52 L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati* cit., p. 189. Come nota Althusser, se le idee sono esse materiali, allora non possono in alcun modo essere un riflesso o un derivato della pratica economica, né esercitare un «ritorno» (Engels) su di essa, poiché non vi è una porzione di materia che ne riflette un'altra o che vi ritorna.

Gli individui possono agire e pensare secondo le proprie idee, «da soli», spontaneamente, illudendosi della propria libertà, soltanto quando un *reseau* diffuso ed eterogeneo di apparati ideologici interpella e configura le loro immagini, linguaggi, *habitus* e desideri all'interno di un regime dominante della rappresentazione e del significato. L'apparato ideologico è un «dispositivo del desiderio» che organizza la molteplicità di immagini, idee, passioni e affezioni di ogni tipo, e le conseguenti variazioni del *conatus*, in una rete di rapporti immaginari, logicamente coerenti e persuasivi, determinati da specifici interessi materiali. La struttura dei rapporti sociali (capitalistici) trascrive, attraverso adeguati apparati e tecniche discorsive, una certa configurazione/strutturazione della produzione immaginaria e desiderante degli individui⁵³. L'illusione del soggetto e l'inversione dei rapporti reali non sono espressione di un'ignoranza originaria in cui nascono gli uomini, ma l'effetto di una determinata alterazione dell'immaginario e dell'inconscio degli individui. In altri termini, la mistificazione ideologica «non è l'esito di una visione che deforma il mondo, non è una rappresentazione che nasce in un soggetto che erra nel suo guardare l'oggetto, bensì è l'effetto di deformazione che l'*oggetto* produce nel *soggetto*, o meglio [...] è la rappresentazione immaginaria, prodotta da una pratica e da una ritualità sociale, che l'individuo ha di sé»⁵⁴.

La logica di un'ideologia, che ne garantisce la coerenza interna e la capacità di farsi sistema, è inscritta nella sua struttura «a centramento speculare» evinta, come detto, direttamente dall'*Appendice* di Spinoza. Il discorso ideologico dispone un sistema di rapporti in cui l'individuo è collocato al centro in qualità di soggetto, di principio causale autonomo dei propri pensieri e azioni, a cui prescrive pratiche, abitudini, rituali e norme sociali tramite gli apparati. Ciascun soggetto agisce in quanto agito dagli apparati ideologici. L'ideologia, a sua volta, funziona soltanto se si rivolge a soggetti costituiti, individui capaci di agire «da soli» una volta che hanno fatto propri i rituali e le abitudini⁵⁵. Il soggetto è tale poiché sempre soggetto a ideologia, in un «gioco di doppia costituzione» in cui ideologia e soggettività sono costitutivi l'una dell'altra senza la possibilità di fissarne un'origine⁵⁶. L'individuo è soggetto prima ancora di nascere, preso nel rituale dell'apparato ideologico familiare che gli assegna un nome, un cognome, un'identità, delle abitudini, e in tutte le formazioni ideologiche che ripetono il discorso dell'ordine e della legge, la struttura del dominio di una classe. Gli esseri umani si riconoscono

53 Facciamo qui menzione di alcuni recenti lavori di Frédéric Lordon. Secondo la sua prospettiva spinozista di «critica dell'economia politica degli affetti», «se il capitalismo deve essere colto nelle sue strutture, dovrà esserlo anche come un *regime del desiderio* [poichè] le strutture sociali hanno il loro immaginario specifico in quanto espressione di configurazione di desideri e affetti». Richiamandosi all'analisi althusseriana degli apparati ideologici, Lordon fa riferimento al ruolo del sistema educativo, formativo, orientativo e alla letteratura manageriale – dunque alle ideologie oggi dominanti – nell'interpellazione e produzione di soggettività adeguate e allineate alla loro funzione nella struttura dei rapporti sociali. Cfr. F. Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010, tr. it. di I. Bussoni, *Capitalismo, desiderio, servitù*, Roma, DeriveApprodi, 2015.

54 R. Finelli, *Una soggettività immaginaria*, introduzione a L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati* cit., p. XXII.

55 L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati* cit., p. 179.

56 Ivi, p. 191. In L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato* cit., p. 114, si legge che «[...] l'ideologia ha sempre-già-interpellato gli individui in quanto soggetti, il che non fa che precisare che gli individui sono stati sempre-già interpellati dall'ideologia in quanto soggetti e ci conduce necessariamente ad un'ultima proposizione: *gli individui sono sempre-già soggetti*. Gli individui sono dunque 'astratti' riguardo ai soggetti che sono sempre-già».

nell'identità e nelle norme di vita già-date in cui si ritrovano, ma sono inconsapevoli che queste non sono il prodotto della loro libertà, ma della produzione ideologica di un immaginario transindividuale mediante sofisticati ed eterogenei apparati⁵⁷.

In ogni formazione sociale la base richiede la funzione-supporto come una funzione da assumere, come un posto da occupare nella divisione tecnica e sociale del lavoro. Questa richiesta rimane astratta: la base definisce delle funzioni-*Träger* (la base economica, e anche la sovrastruttura politica e ideologica), ma *se ne infischia* di chi debba assumerle. [...] L'ideologia che permette di *designare* il soggetto (in generale) che deve ricoprire questa funzione, e per questo deve interpellarlo come soggetto, fornendogli le ragioni-di-soggetto per assumere tale funzione. L'ideologia *interpella* l'individuo rendendolo soggetto e fornendogli le ragioni-di-soggetto per assumere le funzioni definite come funzioni-di-*Träger* della struttura. Queste ragioni-di-soggetto compaiono chiaramente nel discorso ideologico, che è necessariamente un discorso riferito al soggetto al quale si indirizza, e che dunque comporta necessariamente il soggetto come significante del discorso [...]. Per costituirsi come soggetto interpellato, l'individuo deve riconoscersi come soggetto nel discorso ideologico e comparirvi⁵⁸.

Gli uomini non sono i soggetti della storia, bensì sono supporti materiali dei rapporti di produzione, «portatori» di funzioni, e ricevono dagli apparati ideologici quella forma-di-soggetto con cui acquisiscono l'abitudine, il costume, ad adempiere liberamente a quelle funzioni prescritte. L'ideologia costituisce gli individui in soggettività illusorie, che si immaginano di autodeterminare la propria vita storica, mentre sono mossi in realtà da un intreccio complesso di azioni e passioni *senza soggetto*. Secondo il commento di Roberto Finelli, «l'ideologia, nel suo carattere di trascendentale onnipresente della storia dell'uomo, consiste dunque per Althusser nell'intendere come *processo di un soggetto* ciò che è in realtà un *processo senza soggetto* [...]»⁵⁹.

L'ideologia deve la sua forza pervasiva e la sua produzione di soggettività alla posizione centrale, unica e assoluta del Soggetto trascendentale, dalla cui «voce» un'ideologia parla, interpella gli individui e li costituisce in soggetti. Il soggetto empirico è raddoppiato dal Soggetto trascendentale e si costituisce rispecchiandosi: il centramento è speculare. Nell'esempio dell'ideologia religiosa, Dio si rivolge agli individui già-soggetti per dare loro la prova che Dio esiste, che occorre obbedirgli per ottenere la salvezza, e tutte le successive verità cristiane trasmesse dalla Scrittura e dalla tradizione. Ogni ideologia ha il suo Soggetto trascendentale, da Dio alla Legge, dalla Nazione alla Rivoluzione, o persino loro combinazioni, come nel caso della teocrazia ebraica, dove la parola di Dio, interpellando Mosè, si fa al tempo stesso rituale religioso, legge civile e identità nazionale. Esso attiva una grande istanza unificante, che accoglie una molteplicità di immagini, desideri, linguaggi e abitudini e istituisce rapporti immaginari tra i soggetti empirici. L'individuo s'immagina di essere un soggetto soltanto a partire dall'interpellazione di un Altro Soggetto, obbedendo al quale viene riconosciuto e omologato nella struttura delle relazioni sociali⁶⁰.

57 Ivi, p. 119.

58 L. Althusser., *Tre note sulla teoria dei discorsi* cit., p.121.

59 R. Finelli, *Una soggettività immaginaria* cit., p. XXV.

60 L. Althusser, *Lo Stato i suoi apparati* cit., p. 198. Come nota Francesco Toto, Althusser viene a riformare la tesi spinoziana, tipica delle filosofie materialistiche e nominalistiche, secondo cui nella realtà esistono soltanto individui concreti. È vero, da un lato, che le funzioni di soggettivazione/

La struttura speculare dell'ideologia ipostatizza il «vissuto» dei soggetti, il dato empirico e le percezioni immediate come l'Altro, l'Ordine, la norma. L'ideologia è proprio il processo di ipostatizzazione e cristallizzazione di certe strutture rappresentative e la loro elezione a norma universale nelle quali, essendovi proiettato il nostro vissuto, inevitabilmente ci riconosciamo⁶¹. La costituzione ideologica di un soggetto è dunque «il riconoscimento di un misconoscimento senza alienazione», che non riguarda una presunta essenza umana generica, né un'essenza singolare attuale, ma l'ignoranza che la soggettivazione sia il prodotto di una struttura ideologica, di un sistema di apparati ideologici (dai genitori, ai maestri, alla polizia) che interpellano per nome, sesso e funzione sociale il soggetto. La rete di norme (scritte e non), abitudini, linguaggi e ruoli, che troviamo già-dati nel mondo in cui nasciamo, è dunque non solo una semantizzazione del mondo, ma la struttura del processo di assoggettamento dei soggetti che li rende obbedienti e responsabili verso il mondo stesso⁶².

Il mutuo riconoscimento tra i soggetti e il Soggetto assicura un effetto di evidenza secondo cui Dio è proprio Dio, «colui che è», e specularmente ciascun soggetto è se stesso, con il proprio nome, identità, abitudini ritualizzate e posto di lavoro. Riconoscendosi nel Soggetto, i soggetti vi trovano garanzia di chi sono e installano nella loro coscienza il dovere di essere sempre quelli che sono; l'ideologia interPELLA i soggetti così come sono e non chiede loro di cambiare, bensì ne rafforza l'identità immaginaria. Nell'evidenza del riconoscimento si nasconde dunque la prescrizione del Soggetto interpellante, l'effetto di soggettivazione ideologica permanente e la riproduzione dei rapporti sociali esistenti. L'illusione ideologica del soggetto è dunque duplice: l'illusione del Soggetto trascendentale, ossia l'apparizione di un pieno laddove non vi è che un vuoto, e l'illusione del soggetto empirico, il misconoscimento che la complessità di comportamenti, pratiche,

assoggettamento del discorso ideologico sono sempre condotte, mediante molteplici apparati, da individui concreti e materialmente determinati, da professionisti di specifiche ideologie regionali, e che le pratiche ritualizzate iscritte in quel discorso sono riprodotte costantemente da individui concreti e determinati. Secondo la prima messa in scena althusseriana dell'«interpellazione» ideologica, un individuo sente il proprio nome, si volta e, voltandosi, riconosce se stesso come colui che è stato interpellato con un certo nome e in un certo modo, secondo un certo *habitus*. La costituzione ideologica del soggetto pare qui avvenire all'interno di una relazione «inter-soggettiva» e orizzontale tra dei soggetti empirici. D'altro lato, tuttavia, il discorso ideologico non farebbe presa e non costituirebbe i propri soggetti se non provenisse da un centro, da un Soggetto Assoluto, da un Altro, la cui «presa» è garantita dall'effetto di riconoscimento speculare che suscita sui soggetti. Gli uomini, per natura, non tollerano infatti di essere istruiti e governati da un proprio simile. La funzione strutturale dell'ideologia richiede allora necessariamente un'istanza terza, esterna, trascendentale, che rompe la fascinazione duale edipica e introduce l'ordine simbolico, la Legge dell'Ordine, il Padre, che Althusser preferisce chiamare la Legge della Cultura. La relazione inter-soggettiva di riconoscimento/misconoscimento tra i soggetti richiede dunque di duplicarsi in una relazione analogamente speculare, ma verticale, tra il Soggetto e i soggetti. La subordinazione del primo livello al secondo, e dunque della relazione duale immaginaria alla relazione simbolica triadica, rivela che la costruzione di un Io in un rapporto apparentemente immediato con un altro Io è in realtà già da sempre mediata e regolata dalla misconosciuta presenza di un terzo. Cfr. F. Toto, *L'individuo concreto, il soggetto. Note per una rilettura di Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*, «Consecutio temporum. Rivista critica della postmodernità» 2 (2012), disponibile all'indirizzo web <http://www.consecutio.org/wp-content/uploads/2012/02/5-Lindividuo-concreto-il-soggetto.pdf>

61 Cfr. F. Raimondi, *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*, Verona, ombre corte, 2011, p. 158.

62 Ivi, p. 119.

movimenti del corpo e della mente dell'individuo sia il risultato di una libera soggettività e non di pratiche ideologiche di soggettivazione e assoggettamento. Il processo di soggettivazione, messo a nudo, non si rivela che un'incessante istanza di assoggettamento delle coscienze e dei corpi, mascherata dai suoi effetti. «Non vi sono soggetti che per effetto e allo scopo del loro assoggettamento. Questa è la ragione per cui 'marciano da soli'»⁶³.

Gli individui sono già-da-sempre soggetti che si riconoscono in un certo immaginario collettivo e agiscono secondo i suoi rituali. Non esiste alcun essere umano al di fuori dell'ideologia: «l'uomo è per natura un animale ideologico»⁶⁴, sebbene l'effetto di misconoscimento nasconda opportunamente l'ineluttabilità e nessuno ammetta mai di essere nell'ideologia. La lezione di Spinoza insegna, contro ogni illusione intellettualistica e illuministica, la necessità dell'immaginazione, la sua dimensione insuperabile, in quanto struttura della mente con cui gli uomini, ignari delle proprie cause, rappresentano le loro relazioni con il mondo in maniera inadeguata. L'immaginazione «rappresenta» il sole a scarsa distanza dal «centro», dall'occhio del soggetto umano, che si illude di trovarsi a soli duecento passi da quello. Quando apprendiamo dalla scienza la nostra reale lontananza dall'astro solare, non rappresentiamo più quella relazione a partire da noi stessi, ma seguendo la connessione causale e globale della realtà. Tuttavia, pur sapendo di non trovarci affatto vicini al sole, questo non cesserà di sembrarci a soli duecento passi da noi e di ingannare gli uomini circa la sua reale posizione⁶⁵. L'illusione ideologica è oggettiva e necessaria. Ognuno è gettato in una realtà di cui non sa nulla, «vissuta nella sua dispersione»⁶⁶, e sviluppa necessariamente una relazione immediata e «vissuta» con essa. La relazione immaginaria con il mondo in cui ci troviamo a vivere è un tratto ontologico ineliminabile, non un semplice errore a cui sostituire la verità. In questo senso «l'ideologia in generale non ha storia»⁶⁷, poiché costituisce i soggetti eternamente, in ogni formazione sociale, ripetendo costantemente la propria struttura e il proprio meccanismo «non-storico», «metastorico», immutabile, di funzionamento. Il problema della critica dell'ideologia non riguarda la deformazione immaginaria dei rapporti reali, come se essa fosse un «puro sogno» neutralizzabile e superabile, ma spiegare scientificamente perché il rapporto immediato degli individui con i rapporti reali sia necessariamente immaginario e come questo di produca.

Giunti a concepire l'immaginazione come la produzione immanente e vissuta (pre-riassessiva) di discorsi, rappresentazioni, identità e abitudini, in cui i rapporti tra le cose vengono confusi e mistificati, essa ci risulta sospesa sul filo di un'ambivalenza intrinseca. Si tratta di una rappresentazione spontanea, necessaria, dell'immediatezza in cui ciascun individuo si ritrova, del mondo-della-vita in cui è gettato, ma questa spontaneità è espropriata da appositi apparati, che stabiliscono i modi con cui i soggetti immaginano le loro condizioni reali e le abitudini di vita. Da una parte, la produzione immaginaria gioca un ruolo fondamentale nella composizione degli individui in una moltitudine politica, poiché agisce nel tessuto transindividuale delle abitudini e dei costumi, congiungendo

63 L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato* cit., p. 119.

64 L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati* cit., p.191.

65 *Eth* IV, prop. I, schol.

66 L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in *Ecrits philosophiques et politiques*, textes réunis et présentés par F. Matheron, Paris, Stock/IMEC, 1994, tr. it. *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*, in *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino – L. Pinzolo, Milano, Mimesis, 2006, p. 51.

67 L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati* cit., p. 177.

esperienze, rappresentazioni e affezioni individuali con le tradizioni e la cultura di un popolo. È produzione di identità collettive, che accentua gli intrecci, le similitudini, le «combinazioni» di individui e di pratiche che altrimenti resterebbero separate, prive di relazione, o attraversate da relazioni deboli e contingenti. Essa esprime le idee e gli affetti dei singoli individui in una dimensione comune e favorisce, in questo modo, la socializzazione delle singolarità. Mosè riprende credenze e rituali religiosi diffusi tra gli Ebrei e, attraverso la forza costituente dell'immaginazione, trasforma quell'ideologia religiosa in auto-organizzazione politica indipendente. L'immaginazione, in altri termini, è la via immanente alla costituzione di moltitudini collettive e alla produzione del «comune».

D'altra parte, è fonte di illusione, poiché svincolata da ogni riferimento a una conoscenza adeguata e priva di qualsiasi interesse teoretico. Mosè non concepisce nulla di vero, ma soltanto la vivacità della sua immaginazione e del suo *ingegnum* lo portano a intuire le buone istituzioni⁶⁸. L'immaginazione si espone pertanto all'arbitrarietà assoluta e agli usi retorici finalizzati al dominio politico. Agiscono in questa direzione, secondo Spinoza, teologi e interpreti ufficiali della Scrittura, che con l'immaginazione diffondono una verità provvidenziale e originaria della parola di Dio, sfruttando in modo parassitario la dimensione «comune» dell'immaginazione per imporre il loro potere. Gli apparati ideologici funzionano, proprio, come cattura e manipolazione della produzione spontanea di identità collettive. Il Soggetto trascendentale rappresenta la trascendenza nell'immanenza, quella voce e quella figura che sorge dall'immanenza della *potentia imaginandi multitudinis*, ne cattura la forza proveniente dal basso e ne fa uno strumento di dominazione ideologica, di assoggettamento dall'alto verso il basso. Un'ideologia è dominante – prescrivendo determinate identità e abitudini e occultandone, al tempo stesso, gli interessi materiali che essa sostiene – quando cattura e universalizza le domande e i desideri radicati nel rapporto immaginario delle masse di individui con la loro realtà. Secondo Balibar «l'ideologia dominante in una società data è sempre un'universalizzazione specifica dell'immaginario dei dominati»; «non viene prima l'esperienza dei dominanti, ma l'esperienza vissuta delle masse dominate»⁶⁹. L'universalizzazione dell'immaginario borghese è possibile alla sola condizione di nutrirsi dell'immaginario ideologico delle masse. L'ideologia borghese cattura le domande di giustizia, uguaglianza e felicità delle masse e le riconduce alle sue risposte già-date. L'essenziale di un'ideologia non sta nel contenuto immediato del «vissuto», ma in un certo modo di porre i problemi funzionale a un bagaglio di risposte già-date. In questo senso, l'ideologia funziona «a circuito chiuso», nel tentativo di «chiudere» le possibilità aperte dalla contingenza, di

68 Sin dai primi due capitoli del *TTP* Spinoza denuncia la falsa certezza della rivelazione profetica, alla quale si può attribuire soltanto una «certezza morale», dotata di validità all'interno del sistema etico-culturale da cui è stata organizzata e orientata verso comportamenti pratici iscritti in quel sistema. Poi, a *TTP*, cap. 11, p. 310, si legge che: «Le parole di Mosè sono da prendere soltanto come un'espressione di significato morale, preannunciate in forma retorica, e nei termini più vivaci in cui era possibile immaginarla [...]. Mosè parlò non in proprio, come per rendere verosimile agli occhi del popolo la sua profezia, ma come un profeta che fa rivelazioni [...]. E a questo modo vanno interpretate tutte le argomentazioni di Mosè che si trovano nei cinque libri, e cioè, non come argomenti desunti dallo scrigno della ragione, ma soltanto come espressione con le quali esprimeva più efficacemente, e immaginava più vividamente, i decreti di Dio [...] Perciò ritengo che il sommo profeta Mosè non ha prodotto alcun legittimo argomento; mentre ammetto che le lunghe deduzioni e argomentazioni di Paolo, quali si trovano nell'Epistola ai Romani, non sono state scritte per rivelazione soprannaturale».

69 Cfr. E. Balibar, *Per Althusser* cit., p. 58.

governare e ordinare la contingenza. Il riconoscimento è l'effetto di una domanda formulata in funzione di una risposta già data e misconosciuta. I soggetti «si pongono quei problemi che sono in grado di risolvere», come diceva un passaggio marxiano molto caro a Gramsci, poiché rappresentano e immaginano in funzione di un'interpellazione da parte del Soggetto trascendentale nel quale riconoscono se stessi e acquisiscono così un'immagine di sé e del mondo circostante

L'immaginazione, in quanto produzione di immaginario transindividuale, è sia affermazione spontanea della *potentia multitudinis*, sia cattura parassitaria di quella potenza e matrice delle illusioni delle masse⁷⁰. La potenza dell'immaginazione non si riduce a correttivo delle incapacità razionali della moltitudine, utile per la salvezza delle masse ignoranti che soltanto nel pregiudizio e nella superstizione aderiscono all'ordine sociale e alle leggi civili. Se così fosse, la costituzione sociale e politica promossa dall'immaginazione non avrebbe altro risultato che la dominazione trascendente, l'affermazione di un'autorità. Rileggendo invece gli ultimi capitoli del *Trattato teologico-politico* e l'incompiuto *Trattato politico*, l'attività immaginativa non è chiamata in causa soltanto come rimedio all'impotenza della moltitudine, bensì come campo di accumulazione di forza da parte della moltitudine stessa, terreno su cui costruire auto-organizzazione politica e democrazia. La religione eccede la sfera dell'impotenza e propone un sistema etico coerente che aumenta la potenza produttiva autonoma degli uomini⁷¹. L'immaginazione non è più quel sistema di rappresentazione inadeguato e finalista di cui liberarsi, ma di cui servirsi, in quanto il raddoppiamento immaginario dei rapporti reali tiene in serbo uno scarto rispetto al reale di cui fare, come Mosè, un uso razionale e costituente. L'articolazione di un immaginario comune è il viatico fondamentale della potenza della moltitudine che, radicandosi nell'immanenza dei desideri e degli *habitus* popolari, produce le migliori e più democratiche istituzioni collettive. La *potentia imaginandi multitudinis* afferma, secondo Bove, la capacità auto-organizzativa della moltitudine⁷².

Lo spinozismo eretico che si diffonde nella cerchia althusseriana traccia, in questi termini, una via immanente della trasformazione sociale. Una moltitudine deve cercare in sé, nel proprio immaginario, nei propri *habitus*, nelle linee di identificazione collettiva, le risorse della propria liberazione politica dallo sfruttamento e dalla dominazione, e non cadere in mitologie rivoluzionarie distanti dai rapporti (economici, politici e ideologici) da cui è attraversata. Se la classe operaia è penetrata da elementi tipici dell'ideologia borghese (utopismo, anarchismo, riformismo), la teoria marxista deve, secondo Althusser, tradursi nel campo ideologico e farsi arma della lotta di classe per liberare il proletariato da quelle ideologie di cui è prigioniero. La lotta di classe nell'ideologia è combattuta attraverso la formazione teorica permanente dei militanti, l'educazione collettiva e la diffusione di materiale scientifico, il confronto paritario e biunivoco tra intellettuali e proletari all'interno dell'organizzazione politica. La critica marxiana dell'economia politica e il materialismo storico, infatti, conquistano il senso comune del proletariato non tanto perché spiegano il mondo in modo veritiero e forniscono le leggi dell'accu-

70 L. Bove, *Linguaggio-Potere: il nodo dell'interpretazione*, «Etica & Politica» 16 (2014), 1, *Spinoza e l'immaginario collettivo* cit., p. 65.

71 H. Laux, *Imagination et religion chez Spinoza* cit., p. 173 e ss. Il luogo di questa *trasformazione interna* è il capitolo VII del *TTP*, in cui Spinoza formula un metodo di lettura e interpretazione della Scrittura del tutto diverso rispetto a quello dei teologi. Un rapporto critico con la Scrittura, i propri fondamenti e la propria genesi favorisce la costituzione di una «religion liberée».

72 L. Bove, *La stratégie du conatus* cit., pp. 235-239.

mulazione capitalistica, ma perché denunciano il carattere illusorio, falso, immaginario delle ideologie che hanno intaccato gli ambienti proletari. La teoria marxista spinge il proletariato alla formazione in classe e all'organizzazione della lotta di classe contro ogni utopismo o teleologia. Il materialismo storico, fornisce alle masse il concetto della dialettica materialistica, della relazione tra la contraddizione dominante e le contraddizioni secondarie, dell'autonomia soltanto relativa della sfera politico-ideologica rispetto a quella dei rapporti di produzione, favorendo così la composizione del «lato cattivo» (operai, studenti, ecc..) di ciascun livello della formazione sociale.