

MACHEREY E LA CRITICA DELLA CRITICA DELLA DIALETTICA

WARREN MONTAG

*Libre de la metáfora y del mito
Labra un arduo cristal: el infinito
Mapa de Aquél que es todas Sus estrellas.*

Jorge Luis Borges, *Spinoza*

All'epoca della sua pubblicazione, *Hegel o Spinoza* di Pierre Macherey¹ fu generalmente considerato come un'indagine dettagliata sul fondamento teorico – fino ad allora non dichiarato e forse originariamente assente –, del progetto filosofico althusseriano. Un fondamento teorico, sì necessario, ma altrettanto necessariamente rinviato alla chiusura di quel progetto, come se i concetti senza i quali non poteva avviarsi potessero essere pienamente dispiegati solo come suo risultato. Soprattutto, l'uscita del libro di Macherey, uno degli ultimi ad essere apparsi nella collana Théorie diretta da Althusser, sembrava far luce in modo meticoloso sull'inevitabile alternativa di coloro che cercavano di sviluppare le scoperte di Marx alla luce degli esperimenti intrapresi nel corso di un secolo di lotte di classe: Hegel o Spinoza. Effettivamente, se, per un verso, la critica serrata di Althusser ad alcuni aspetti della filosofia hegeliana – in particolare quelli interni all'intera opera di Marx –, è stata spesso scambiata per un puro e semplice rifiuto di Hegel, per l'altro, lo stesso Althusser riconosceva che tali nozioni avevano consentito a Marx, in una specifica congiuntura teorica, di portare avanti le proprie ricerche. E tuttavia, guardando alla concezione di Gaston Bachelard della storia delle scienze fisiche, riconosceva pure che i prestiti hegeliani da parte di Marx rappresentavano degli ostacoli che disturbavano lo sviluppo della teoria marxista.

Nonostante ciò, i concetti tratti da Hegel, o quelli che più comunemente erano a lui ispirati, e che Marx, con la parziale eccezione dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (e della sua sintesi di elementi hegeliani e feuerbachiani), utilizzò con parsimonia e grande cautela, furono sempre di più assorbiti nelle varie forme di marxismo, ufficiale e non. I più importanti di essi erano concetti non esplicitamente dichiarati, concetti esistenti sotto forma di assunzioni non riconosciute la cui validità era presa per “ovvia”: la contraddizione, il tutto (*das Ganze*) o la totalità e, soprattutto, il concetto di teleologia. La storia dei movimenti socialisti e comunisti – nelle loro varianti di destra e di sini-

1 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, a cura di E. Marra, ombre corte, Verona 2016.

stra –, ha dato esempio degli effetti disastrosi degli assunti teleologici che spesso hanno guidato quei movimenti. Benché pochi marxisti invocassero esplicitamente la nozione di teleologia, nondimeno parlavano delle tappe immutabili della storia umana nel suo progresso verso la realizzazione della forma finale di vita sociale veramente razionale. In modo esplicito o implicito, la teleologia era a sua volta intimamente correlata alle nozioni hegeliane di negazione e di negazione della negazione, le quali, come nota Macherey, continuano a dominare le attuali concezioni della dialettica. In tal senso, Macherey sostiene che il modo per liberarsi da questi assunti è quello di leggere Hegel attraverso le lenti di Spinoza, non il contrario. Una tale operazione consente di comprendere non solo le contraddizioni che essa scopre o che proietta nella realtà sociale, ma anche la contraddizione per essa invisibile, la più importante delle contraddizioni: la propria.

Uno dei primi tentativi althusseriani di identificare gli elementi del pensiero di Hegel in quanto ostacoli allo sviluppo della teoria marxista, il saggio del 1962 *Contraddizione e surdeterminazione*², fu in ogni caso un successo, e non solo per lo scandalo che provocò. Alcuni intellettuali del Partito Comunista furono seriamente insospettiti dal fatto che Althusser avesse preso in prestito da Freud il concetto di surdeterminazione con l’obiettivo più o meno dichiarato di destrutturare quello che era generalmente riconosciuto come il concetto marxista di contraddizione, privandolo così delle garanzie che offriva. Non avevano torto a preoccuparsi: fu proprio in quel saggio che Althusser delineò per la prima volta la specificità di quello che, solo due decenni più tardi, avrebbe chiamato l’aleatorio nella dialettica materialista. Inoltre, Althusser tentò di dimostrare che il concetto di contraddizione surdeterminata era già presente “allo stato pratico” nelle *Lettere da lontano*³, dove Lenin cercava di spiegare la complessità della contraddizione (o meglio, della concatenazione di contraddizioni) che aveva determinato la Rivoluzione russa del 1917. In tal modo, Althusser aveva ripercorso la linea di demarcazione tracciata per la prima volta da Lenin per rendere visibile la distinzione tra, da un lato, il concetto hegeliano di contraddizione (nella sua forma ideale, come polarità), concetto che serviva a garantire la direzione progressiva della storia anche quando il progresso si annidava dietro a una delle astuzie necessarie al raggiungimento del suo fine e del suo destino; dall’altro lato, la nozione, non riconosciuta come tale, di una contraddizione composta da un’accumulazione di forze la cui unità non si basava su nient’altro che su un concorso di circostanze, sull’incontro di tendenze divergenti e antagoniste la cui combinazione produceva una reazione sufficiente a provocare una rottura (*l’unité de rupture*). A partire dalla descrizione leninista delle circostanze irriducibilmente diverse che produssero la Rivoluzione russa, Althusser trasse la conclusione che esistono due distinte concezioni di contraddizione, una delle quali, legata a una teleologia dei modi di produzione, la definisce hegeliana pur associandola al fatalismo meccanicistico non propriamente hegeliano della Seconda Internazionale. Tuttavia, egli estrasse da un insieme di testi di Hegel, in particolare la *Fenomenologia dello Spirito*, la *Scienza della logica* e la *Filosofia della storia*, una versione internamente consistente (e quindi “non dialettica”) dell’hegelismo, che, pur negando la reale complessità dei testi hegeliani, si rivestiva di un’abbagliante raffinatezza teorica che rendeva ancora più drammatica la rivelazione finale della funzione di Hegel:

2 L. Althusser, *Contraddizione e surdeterminazione (Note per una ricerca)*, in *Per Marx*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 81-118.

3 V.I. Lenin, *Lettere da lontano*, in *Opere complete*, vol. XXIII, Editori Riuniti, Roma 1965, pp. 297-341.

Quando la *Fenomenologia* celebra, in un testo bello come la notte, “il lavoro del negativo” negli esseri e nelle opere, il soggiorno dello Spirito nella morte stessa, l’inquietudine universale della negatività che smembra il corpo dell’Essere per generare il corpo glorioso di questo infinito, del niente divenuto Essere, lo Spirito – ogni filosofo trema fin nell’anima come davanti ai Misteri.⁴

Col separare la nozione di contraddizione propria alla tendenza interna al marxismo – che egli riconosceva come hegeliana –, da quella effettivamente utilizzata nella pratica della lotta di classe, Althusser tracciò i contorni di un Hegel insolito, senza contraddizione o conflitto, che ottenne rapidamente l’approvazione di Deleuze⁵ e persino di Derrida (che, tuttavia, sospettava che Althusser si aggrappasse ad alcuni aspetti della filosofia hegeliana, in particolare a quel concetto di dialettica che per Derrida, alla fine degli anni ’60, manteneva, in tutte le sue possibili forme, una funzione reattiva e apologetica⁶).

Come è noto, il tentativo althusseriano di rimuovere gli ostacoli fabbricati a partire da pezzi della filosofia hegeliana fu presto seguito da un’esaltazione di Spinoza, come se quest’ultimo fosse l’antidoto all’hegelismo. In *Leggere il Capitale*, del ’65, tre anni dopo *Contraddizione e surdeterminazione* e due anni dopo *Sulla dialettica materialista*, Althusser scriveva che

la filosofia di Spinoza introduce una rivoluzione teorica senza precedenti nella storia della filosofia e, senza dubbio, la più grande rivoluzione filosofica di ogni tempo, al punto che possiamo considerare Spinoza, dal punto di vista filosofico, l’unico antenato diretto di Marx. Tuttavia, questa rivoluzione radicale è stata l’oggetto di una prodigiosa rimozione storica e della filosofia spinozista ne è stato pressappoco ciò che ne è stato e ne è ancora, in certi paesi, della filosofia marxista: essa è servita da ingiuria infamante per l’accusa di “ateismo”. L’insistenza con la quale il XVII e il XVIII secolo ufficiali si sono accaniti sulla memoria di Spinoza, la distanza che ogni autore doveva ineluttabilmente prendere nei suoi riguardi per avere il diritto di scrivere (cfr. Montesquieu), testimoniano non solo della repulsione, ma anche della straordinaria attrazione del suo pensiero. La storia dello spinozismo rimossa dalla filosofia, si sviluppa allora come una storia sotterranea che agisce in altri luoghi, nell’ideologia politica e religiosa (il deismo) e nelle scienze, ma non sulla scena illuminata della filosofia visibile.⁷

In aggiunta al fatto che la descrizione di Spinoza come artefice della più grande rivoluzione mai vista nella storia della filosofia lasciava in sospeso la natura e gli obiettivi di questa rivoluzione, Althusser, nella stessa opera e quasi di sfuggita, osservava anche che era “il primo che abbia mai posto il problema del *leggere*, e di conseguenza dello *scrivere*”⁸. Per la maggior parte dei suoi lettori questa indicazione era solo un po’ meno enigmatica della prima. Chi, poi, ha letto *Pour une théorie de la production littéraire* di Macherey⁹ – un libro la cui preoccupazione principale era quella di esaminare la materialità della scrittura e di ricavare da questa analisi un resoconto critico degli approcci

4 L. Althusser, *Sulla dialettica materialista (La diseguaglianza delle origini)*, in *Per Marx*, cit., p. 187.

5 Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, cap. 1.

6 L’Archivio Althusser dell’IMEC contiene le *Notes sur la dialectique* di Althusser (20ALT/18/23), scritte dopo una discussione con Derrida nel 1979.

7 L. Althusser et al., *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2006, p. 189.

8 Ivi, p. 20.

9 P. Macherey, *Per una teoria della produzione letteraria*, PGreco, Milano 2024.

esistenti riguardanti la lettura della letteratura –, ha appreso che Althusser si riferiva al capitolo sette del *Trattato teologico-politico*, intitolato *L'interpretazione della Scrittura*¹⁰. Macherey ha notato che il protocollo spinziano di lettura della Bibbia ha aperto una serie di interrogativi sulla natura dei testi, sulla possibilità che essi contengano significati nascosti sotto la loro superficie, sulle norme che gli imponiamo, come consistenza, coerenza e completezza. Più che tentare di conciliare i diversi, divergenti e, in definitiva, contraddittori insegnamenti che si trovano sulla superficie leggibile delle Scritture, Spinoza suggeriva che non dovremmo considerare queste differenze come difetti o imperfezioni, ma come effetti della storia, che è contemporaneamente dentro e fuori dai testi. Nel caso dei testi filosofici, l'idea che lo scopo degli studiosi sia quello di scoprire errori di ragionamento o argomentazioni sbagliate per poi sostituirli con argomentazioni migliori lascia spazio all'idea che una conoscenza adeguata di quei testi, più che dall'eliminazione, derivi proprio dalla spiegazione delle loro discrepanze e delle loro lacune. Questa era già la modalità materialista hegeliana di lettura dei testi filosofici. Il principio era: le opere filosofiche diventano intelligibili soltanto a partire dalle contraddizioni che le attraversano.

Questa tesi originariamente hegeliana – ora trasformata in “lettura sintomale” –, ha consentito ad Althusser, Macherey e Balibar di individuare il ricorso a quei concetti hegeliani (su tutti, quello di tempo storico) che restavano antitetici rispetto alla problematica aperta da Marx. Allo stesso tempo, il nuovo protocollo di lettura richiedeva e rendeva possibile un resoconto dettagliato dei conflitti propri a ogni data filosofia, compresa quella di Hegel. Da questo punto di vista, Althusser e Macherey potevano iniziare a identificare quegli elementi della filosofia hegeliana che, alla luce di una particolare congiuntura, parevano liberarsi dalla totalità che Hegel stesso seguitava a voler costituire con la propria filosofia. Le *Lezioni sulla storia della filosofia* del 1825-1826 iniziano con la non-filosofia che la filosofia deve negare per diventare se stessa: le dottrine orientali o cinesi, indiane, islamiche ed ebraiche che passavano per filosofia ma che nella loro essenza erano anti-filosofie che minacciavano di ridurre tutto il pensiero alla vuota uniformità dei deserti e delle pianure che queste culture abitavano, in opposizione alle foreste dell'Europa centrale e settentrionale. Agli occhi di Hegel, Spinoza rappresenta la sublimazione della non-filosofia all'interno della filosofia stessa. È per questo che ha descritto la sua filosofia come un *Nachklang des Morgenlandes*, definizione che spesso viene tradotta come “eco dell'Oriente”¹¹. Ma *Nachklang* può anche riferirsi a qualcosa che indugia, che permane, a qualcosa che ha valicato il suo tempo; mentre *Morgenlandes*, convenzionalmente inteso come “terre d'Oriente” o “Oriente”, significa letteralmente “terre del mattino”, in riferimento al fatto che il sole sorge a est. La scelta di questa parola invece di *Orient*, che Hegel pure usa altrove, ci ricorda che la filosofia di Spinoza ha indugiato oltre il suo tempo come un residuo di epoche lontane, come un'alba della filosofia, quando la luce aveva appena iniziato a dissipare le tenebre.

Come gli ebrei che si rifiutarono ostinatamente di riconoscere in Gesù Cristo il vero messia dopo il suo breve soggiorno sulla terra, Spinoza rappresenta l'incarnazione della non-filosofia non-europea che non solo si è rifiutata di svanire per tempo, ma è riemersa, travestita da pensiero moderno. Secondo Hegel, Spinoza parla il linguaggio del carte-

10 B. Spinoza, *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni, F. Fergnani, UTET, Torino 1972, pp. 508-534.

11 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. III, *La filosofia moderna*, t. 2, La Nuova Italia, Firenze 1964, p. 104.

sianesimo, ma lo fa solo per meglio occultare ciò che lo accomuna alle dottrine degli eleati, degli ebrei, degli arabi e degli induisti: cosa, questa, che riguarda soprattutto l'idea dell'Uno indifferenziato in cui si dissolvono tutte le esistenze individuali e particolari. Per Hegel, la sostanza di Spinoza è la negazione; o, meglio, è la negatività non mai negata, la negatività da intendersi come abisso dell'essere piuttosto che la sua sorgente. Per quanto sia indifendibile, il resoconto hegeliano sulla sostanza non è privo di significato: ci dice che Spinoza rappresenta l'abisso sempre più profondo del programma filosofico di Hegel, il cui compimento è legato, come si dice nella conclusione delle *Lezioni sulla storia della filosofia*, a quello della stessa filosofia. Così, essendo sopravvissuto al progresso della filosofia e alla necessaria universalizzazione del cristianesimo, il pensiero di Spinoza minaccia di indugiare oltre la fine. Unico superstite, forse, della negazione della negazione, quello di Spinoza è un pensiero la cui sopravvivenza rappresenterebbe la negazione della negazione della negazione e, quindi, il tracollo di ogni teleologia.

Dalla prospettiva teorica di Macherey, tuttavia, non è possibile opporre uno Spinoza materialista a un Hegel idealista. Un'operazione di questo tipo porterebbe necessariamente alla soppressione delle contraddizioni, delle discrepanze e delle lacune proprie a entrambi i filosofi. Trasformerebbe Hegel nel suo stesso altro, modellerebbe un improbabile Hegel che si è in qualche modo svincolato dallo sviluppo contraddittorio che, come egli stesso ha affermato ripetutamente, è, precisamente, ciò che rende intelligibile la storia della filosofia. Macherey, invece, prendendo come proprio oggetto la critica di Hegel a Spinoza, non solo ci mostra le *impasse* del pensiero di Hegel, ma anche i momenti in cui Hegel abbandona un percorso tracciato scrupolosamente nel momento in cui vede che lo condurrà a Spinoza. Hegel è costretto a trovare altrove o a fabbricarsi da solo le idee che attribuisce a Spinoza – idee incompatibili con qualsiasi affermazione presente nell'*Etica*, in particolare quelle riguardanti la sostanza e la sua relazione con gli attributi e i modi. E tuttavia, Macherey non è interessato a correggere l'imprecisa lettura hegeliana dell'*Etica*: l'ipotesi che guida la sua analisi, piuttosto, sta nel fatto che i punti in cui Hegel è più critico nei confronti di Spinoza non sono solo quelli in cui il resoconto che fa delle argomentazioni effettive di Spinoza è in netto contrasto con ciò che Spinoza dice esplicitamente. Ancora più importanti, sono i punti in cui la stessa traiettoria teoretica di Hegel tende a convergere con quella di Spinoza.

A differenza di Hegel, Spinoza non si limita a lasciar traccia delle sue a volte brusche interruzioni teoriche. Di più – attraverso varianti della frase: *sed de his satis* (ma di ciò tanto basta) –, le marca come punti di un'*impasse*. A volte dichiara di tornare sull'argomento che sta trattando, ma raramente mantiene la promessa. Forse, ancora più sorprendente, è il fatto che non abbia terminato alcune opere che gli hanno richiesto considerevoli sforzi: dal *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, che è certamente precoce, al successivo *Compendio di grammatica ebraica* e, ancor più significativamente, il *Tractatus politicus*. È soprattutto in quest'ultimo caso che il *sed de his satis* è seguito dall'aggiunta editoriale: *reliqua desiderantur* (il resto manca), una noterella postuma che drammatizza i ritmi spezzati e i lunghi silenzi, le deviazioni e i vicoli ciechi propri dell'esperienza di scrittura e di pensiero, o di pensiero attraverso la scrittura. Tentando di fondare o di rifondare la filosofia politica in base alle sue famose ridefinizioni dei termini politici (il diritto è co-estensivo al potere e il potere dell'*imperium* o dell'*imperator* è il potere della moltitudine), Spinoza, con più o meno successo, è riuscito a riconfigurare le teorie delle forme di governo monarchiche e aristocratiche alla luce di quei postulati. L'esposizione della terza forma di governo, quella democratica, dichiarata superiore alle

altre nel capitolo sedici del *Tractatus theologico-politicus*, ha lo spazio di un frammento relativamente breve ma lungo abbastanza da fornire una chiara visione delle contraddizioni in cui Spinoza si è imbrigliato, e che di colpo gli hanno fatto abbandonare la linea di ricerca. Ecco che, così, Spinoza riconosce gli ostacoli che hanno bloccato il movimento del suo pensiero e hanno impedito il completamento del *Tractatus politicus*: *sed de his satis*. Il suo gesto è ancora più degno di nota dal momento che alcuni di questi ostacoli sono sorti a partire dalle sue argomentazioni. È come se, senza saperlo, Spinoza avesse edificato un muro contro il quale il suo stesso pensiero politico si trovava in stato di interdizione. Pochi filosofi suoi contemporanei furono in grado, o ebbero l'onestà di identificare i punti d'arresto dei suoi avanzamenti teorici; così facendo, rese possibile ad altri, in un momento successivo e in una congiuntura diversa, tornare sui problemi che aveva tracciato, se non altro per sostituirli con altri.

Riferendosi all'Althusser degli *Elementi di autocritica*¹² (più precisamente, alle sue osservazioni sul paradosso della ripetizione anticipata di elementi chiave della filosofia hegeliana da parte di Spinoza), Macherey insiste su un avvicinamento di Spinoza e Hegel non riducibile alla loro somiglianza e alle loro similitudini. È come se essi, o forse parti del loro pensiero, formassero un singolare composto individuale definibile, a voler seguire le osservazioni contenute in *Etica II*, DEF.10, dalla sua capacità di produrre effetti. Ma questo accostamento non si basa solo sul principio della *convenientia*, cioè dell'accordo o della compatibilità. O se lo è, questo accordo è l'effetto di vincoli imposti da uno specifico rapporto di forze opposte. In effetti, si potrebbe descrivere questa cosa singolare formata dalla relazione Hegel-Spinoza come qualcosa di costituito da una molteplicità di forze dispiegate nella forma di una contraddizione surdeterminata definita dall'ineguaglianza che le è propria. Non c'è dubbio che, come hanno notato Althusser e Macherey, Hegel aderisca alla filosofia dell'immanenza che contraddistingue l'opera di Spinoza: il rifiuto della trascendenza, il riconoscimento dell'immanenza del diritto nel potere, la difesa della conoscenza contro la richiesta che la sua validità venga determinata da procedure di certificazione, il fatto che essa non sia semplicemente vera (o nel vero), ma certa. Ma i loro punti di contatto sono quelli da cui Hegel, proprio sulla base della comunanza che li avvolge, lancia i suoi attacchi a Spinoza (soprattutto nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*): lo spinozismo, sostiene Hegel, è una variante del cartesianesimo in virtù del suo dualismo. Ci sono solo due attributi dell'unica sostanza, il pensiero e l'estensione. Inoltre, gli attributi sono emanazioni, cioè espressioni degradate dell'Uno che precede tutte le particolarità, le quali sono prive della realtà che esso solo possiede.

È interessante notare che nelle *Lezioni*, in uno dei resoconti più lunghi dedicati a un singolo filosofo, la parola “immanenza”, intesa come sostantivo o come aggettivo, compare soltanto una volta. Nella sezione su Spinoza, Hegel cita *Etica I*, P.18: “Dio è la causa immanente di tutte le cose e non già transitiva (*transiens*)”¹³, solo per dirci che in Spinoza non può esserci alcuna causa. La sostanza è una perpetua dispersione di se stessa nei suoi attributi e modi. Le sue creazioni non sono di natura teleologica, cioè prodotte da un soggetto libero che decide e determina il fine che una cosa è destinata a realizzare. Esse, piuttosto, sono di natura meccanica, sono parte di un processo naturale che non coinvolge alcun soggetto. Hegel usa una frase straordinaria per cogliere quello che considera il

12 L. Althusser, *Elementi di autocritica*, Feltrinelli, Milano 1975.

13 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 120.

problema fondamentale della concezione spinoziana della sostanza come *Urgrund*. Lo fa, però, non nel capitolo su Spinoza, ma nella trattazione dedicata a Locke, qualche voce più avanti. Non è quindi un caso che pochi studiosi abbiano fatto riferimento a questa frase. Volontariamente o meno, essa è in qualche modo oggettivamente nascosta. Citerò l'originale tedesco e poi riporterò la traduzione:

Spinoza hat dem Negativen Unrecht getan; es kam daher zu keiner immanenten Bestimmung, alles Bestimmte geht zugrunde.

Letteralmente:

Spinoza ha fatto torto a questo negativo; egli in tal modo non pervenne ad alcuna determinazione immanente, anzi nel suo sistema tutto quel ch'è determinato, individuale, perisce.¹⁴

Macherey, pienamente consapevole del rifiuto perentorio di Hegel verso la nozione spinoziana di causalità immanente – che considerava nient'altro che una copertura per la più impoverita possibile nozione di negazione in quanto perdita irreversibile, sostanza incapace di fungere da *Urgrund* di un progresso implacabile verso l'assoluto –, ha osservato che alla base della tesi appena riportata vi sia una frase che oggi, in parte proprio grazie a Hegel, viene considerata come imprescindibile per la comprensione delle argomentazioni che stanno alla base dell'*Etica*: *omnis determinatio est negatio*, ogni determinazione è una negazione¹⁵. Macherey ci ricorda che questo enunciato non si trova nell'*Etica* ma nella lettera 50 della corrispondenza di Spinoza, e non proprio nella forma datane da Hegel. Infatti, “l'uso che ne fa ha comunque una precisa precondizione nel fatto di essere separato dal suo contesto e preso assolutamente, come una formula quasi magica nella quale l'intero spinozismo, con le sue contraddizioni, le sue promesse e i suoi fallimenti, si trova in qualche modo riassunto”¹⁶. Macherey, nonostante questa caratterizzazione, rinuncia a qualsiasi tentativo di enfatizzare “il suo carattere artificioso” ma sottolinea come sia necessario “sapere quale ragionamento ha indotto Hegel ad attribuire questa frase a Spinoza e a farne il motivo e l'indice principale della loro divergenza”¹⁷. Questo enunciato deve essere inteso come assolutamente reale, come qualcosa “che funziona da qualche parte tra Spinoza e Hegel e nel quale la contraddizione tra le loro filosofie assume una forma visibile”¹⁸.

Per cominciare, l'enunciato secondo cui “ogni determinazione è una negazione”, soprattutto nella forma datane da Hegel, avrebbe potuto avviare un loro effettivo avvicinamento. Non rileva forse il riconoscimento del potere del negativo, in particolare del suo potere di mettere in moto proprio quella sostanza che Hegel ha regolarmente descritto come immobile e inerte? Non rappresenta il primo passo di un percorso che deve necessariamente concludersi con la negazione della negazione, con la perdita e il recupero dell'essere, con il ritorno a sé dell'essere che gli conferisce la sua concretezza? Inoltre, se è vero che la determinazione è negazione, la sostanza, in quanto assoluto che

14 Ivi, p. 151.

15 Cfr. ivi, p. 121.

16 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., p. 121.

17 *Ibidem*.

18 Ivi, p. 122.

è indeterminato poiché precede la determinazione, non può essere intesa come avente un'esistenza positiva che viene negata nel momento dell'esteriorizzazione di tutto ciò che essa emana? Ma Hegel rifiuta anche questa possibilità, vedendo nel principio della sostanza come *causa sui*, non l'auto-produzione della sostanza, ma il principio della sua auto-eliminazione:

In pari maniera nella rappresentazione *orientale* dell'*emanazione* l'assoluto è la luce che illumina se stessa. Se non che non s'illumina soltanto, ma si *espande* anche. Le sue espansioni sono *allontanamenti* dalla sua limpida chiarezza; le creazioni susseguenti son più imperfette che le precedenti dalle quali provengono. L'*espandersi* è preso unicamente come un *accadere*, il divenire soltanto come una progressiva perdita. Così l'essere si offusca sempre più, e la notte, il negativo, è l'estremo termine della linea, che non torna più nella prima luce.¹⁹

Hegel non prende mai in considerazione nemmeno la possibilità di intendere l'assoluto come un'esistenza positiva che viene negata e che può essere rinegata nel movimento del suo ritorno a se stessa, nonostante i vantaggi che una tale lettura possa offrirgli dal punto di vista della sua concezione della storia della filosofia. Avrebbe potuto, ad esempio, fare di Spinoza l'adombramento di se stesso, conformemente a una lettura tipologica familiare a tutti i cristiani, come quella secondo la quale Mosè era il tipo, la prefigurazione di Paolo. Hegel, invece, vede in Spinoza un'eccezione al tempo necessariamente lineare e successivo della storia, un residuo dell'Oriente e dell'ebraismo, qualcosa che appartiene al passato ma che vaga nel tempo con totale noncuranza per la cronologia. Invece di considerarlo come una sorta di propria prefigurazione imperfetta (di cui è arrivato a correggere gli errori), e nonostante nelle *Lezioni* lo collochi tra Cartesio e Malebranche, Hegel fa un resoconto di Spinoza che rende impossibile iscriverlo all'Oriente o all'Occidente, agli antichi o ai moderni, all'ateismo o al misticismo. La filosofia di Spinoza è l'espressione di un nulla da cui non può venir nulla, per citare l'inizio della *Scienza della logica*, e, allo stesso tempo, è una dottrina la cui potenza la spinge fuori dalla teleologia della storia del concetto. Senza posto nel dispiegamento del concetto, senza posto in assoluto, Spinoza pensa dal di fuori di ciò che non ha un fuori – è una figura inassimilabile e indefinibile, una sfida permanente all'*Urgund* del pensiero di Hegel.

Abbiamo preso in considerazione la tesi hegeliana secondo la quale è il rifiuto del concetto di negazione della negazione a far fallire la filosofia di Spinoza (un concetto necessario alla coerenza del suo sistema ma che sarebbe apparso sul palcoscenico della storia solo con Hegel stesso). A questo punto, vorrei esaminare questo concetto nel suo rapporto con una nozione altrettanto, se non più familiare: quella di contraddizione. Come nota Macherey, la familiarità del concetto di negazione della negazione è in gran parte dettata dalla sua associazione alla famosa triade che funge da “hegelismo dei poveri”²⁰ (un'espressione che Althusser ha preso in prestito da Engels):

È lo schema formale della triade, al quale la presentazione dell'hegelismo è troppo spesso ridotta e che lo stesso Hegel ha espressamente respinto: prima un essere dà la sua presenza immediata, poi la sua negazione, cioè il riconoscimento dell'altro che infrange

19 G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. II, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 607.

20 L. Althusser, *Introduzione al I libro del Capitale*, a cura di M. Ciampa, Pratiche, Parma-Lucca 1977, p. 44.

quell'immmediatezza e infine una nuova negazione che si “aggiunge” alla precedente, se così si può dire, o la considera come oggetto, e la annulla, reintegrando l'essere iniziale nella sua identità aumentata da tutto ciò che essa è diventata, da tutto ciò che essa ha “appreso” nella successione di tali episodi.²¹

In un certo senso, quindi, il significato e la funzione della negazione diventano chiari solo nella negazione della negazione, emergono pienamente solo nel momento in cui ciò che è stato liberato e reso dalla prima negazione viene restituito al primo momento positivo che ora è più ricco di quanto fosse prima.

La dialettica, allora, deve funzionare come principio ordinatore della successione dei momenti storici, in modo tale che ciò che viene dopo sia sempre superiore a ciò che lo precede secondo un sistema di criteri immanenti alla storia in quanto tale? Da questo punto di vista la contraddizione è, simultaneamente, la garanzia del movimento contro la minaccia della stasi e dell'immobilità, e il mezzo per limitare questo movimento, impedendogli di disturbare l'ordine della successione delle totalità. Inoltre, la contraddizione funge anche da principio ordinatore del sistema sincronico interno al momento storico. Essa diventa il principio di intelligenza che consente di trascinare nella propria orbita tutti i conflitti possibili, funzionando in definitiva come una forza unificante che assicura al momento storico la sua coerenza. È una dialettica che risolve e riconcilia. I suoi conflitti sono solo mezzi per il raggiungimento di un ordine superiore, sono le astuzie del progresso della ragione. È una dialettica al cui smembramento del presente non può resistere nessuna materialità. È proprio qui che, secondo Macherey, incontriamo la tesi di Hegel secondo la quale ciò che è necessario ma è assente nell'*Etica* di Spinoza è la concettualizzazione della sostanza come soggetto. Ed è qui, precisamente, che dobbiamo porre la domanda:

Il “soggetto” hegeliano non è forse l’immagine riflessa del soggetto della ragione classica? Immagine critica probabilmente, che rivela le insufficienze di una razionalità astratta e la scomponete. Ma nient’altro che un’immagine, legata ancora al modello da cui dipende e del quale riproduce a suo modo le caratteristiche essenziali. Hegel dunque, rispetto al pensiero tradizionale che egli critica, compierebbe solo uno spostamento, ponendo in una fine, non meno assoluta del cominciamento dal quale era stata sradicata, l’illusione di una razionalità ideale, libera da ogni materialità nel suo non ammettere nessun elemento che gli sia esterno.²²

La dialettica hegeliana assume la forma di un soggetto originario risvegliato nell’essere dalla sua alienazione, dalla mancanza originaria del soggetto, dalla mancanza di se stesso che rende necessario il proprio ritrovamento, dal movimento con cui il soggetto via via raccoglie e assimila nella totalità che è il suo fine e la sua meta ciò che ha perduto. La sostanza come soggetto è la sostanza dotata di un’intenzione e della volontà di attuarla: il ritorno a sé è contemporaneamente un’interiorizzazione delle parti perdute di sé, cioè delle manifestazioni che ne sono scaturite, parti che devono essere ritrovate e ordinate nella gerarchia necessaria alla coerenza del tutto. La dialettica di Hegel, tuttavia, incarna una contraddizione inevitabile che diventa visibile solo nel momento in cui il lungo percorso di ritorno a se stesso del Concetto si completa, nel momento in cui

21 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., pp. 126-127.

22 Ivi, p. 213.

l'origine viene riassorbita nella fine da cui proviene. Le contraddizioni si risolvono, ma solo al prezzo di cedere il passo a nuove contraddizioni irrisolte, come se il superamento di una contraddizione producesse necessariamente una nuova contraddizione irrisolta, cosa che implicherebbe una sequenza infinita ed eterna di contraddizioni. Ma se fosse così, il lavoro del negativo sarebbe un processo senza soggetto né fine di infinite contraddizioni. Per approfondire questa nozione potremmo chiederci, come fa Macherey, per quale motivo le contraddizioni debbano muoversi in fila indiana, una per una. E se, in assenza di una forma invariante, le contraddizioni producessero più di un insieme di elementi contraddittori, o se producessero contraddizioni i cui elementi non si limitassero ad essere soltanto due? Sono domande che all'interno del sistema teorico di Hegel non possono trovare risposta. Il lavoro del negativo esiste ed è determinato dalla causa finale, il Concetto, e il Concetto può essere solo una vuota astrazione se gli manca "la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo"²³. Deve sperimentarsi "nell'essere-altro e nell'estraneazione" e "nel superamento di questa estraneazione"²⁴.

Al termine di *Hegel o Spinoza*, Macherey si concentra sulla contraddizione che mette Hegel contro se stesso. È una contraddizione la cui complessità suggerisce che siamo in presenza della contraddizione surdeterminata che le opere principali di Hegel cercano preventivamente di escludere.

Il "lavoro del negativo" ha per oggetto il negativo stesso che cancella. Contro i filosofi impazienti e le logiche incomplete, che sopprimono la contraddizione nel loro fondamento o nel loro cominciamento, bisogna scommettere sul trionfo della contraddizione su se stessa, che la fa sparire in quella fine della quale essa non è altro che una manifestazione: per il concetto, la via aperta dalla negazione assoluta è anche la promessa di accedere all'infinito.²⁵

Ma l'incontro tra Spinoza ed Hegel, che per Macherey produce idee originali che non appartengono né all'uno né all'altro ma ad entrambi, non invalida l'idea della dialettica.

Per Hegel il pensiero di Spinoza non è ancora abbastanza dialettico. E se lo fosse già troppo? O se almeno lo fosse in un modo inaccettabile per Hegel? La decisa negazione di questa dialettica – diciamo, per farla breve: di una dialettica senza teleologia – alla quale Hegel procede con l'intermediazione di Spinoza, è proprio il suo modo per incontrare nello sviluppo del proprio pensiero un ostacolo invalicabile, l'ostacolo di un discorso di cui non bisogna affermare che non è *ancora* hegeliano, ma che non lo è *già più*. È così che la presentazione evoluzionista della storia della filosofia va in frantumi.²⁶

In questo senso, Macherey ha tracciato una linea di demarcazione che separa Hegel da se stesso, dal proprio spinozismo, da uno spinozismo per molti versi opposto a quello che pretende di trovare in Spinoza. Eppure, questo spinozismo che diviene percepibile solo quando Hegel non parla di Spinoza ma lo imita nel senso dell'imitazione degli affetti di *Etica III*, P.27, si modifica nello stesso processo di imitazione. Per riprendere l'esempio riportato sopra, nella lunga e apparentemente esaustiva sezione delle *Lezioni* dedicata a Spinoza, Hegel impiega la nozione di immanenza senza spiegare o anche solo riconosce-

23 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 14.

24 *Ibidem*.

25 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., p. 216.

26 Ivi, pp. 18-19.

re il ruolo che essa svolge nel pensiero di Spinoza. Nell'intero terzo volume delle *Lezioni* del 1825-1826 (dedicato alla filosofia medievale e alla filosofia moderna, compreso Spinoza), il termine "immanenza" non compare mai, mentre il termine "immanente" compare solo sei volte (in altre edizioni compare quindici volte). Nella *Scienza della logica*, invece, "immanente" compare 232 volte, "immanemente" 20 volte e "immanenza" 2 volte. È una discrepanza che meriterebbe di essere esaminata da vicino, cosa impossibile in questa sede. Nondimeno, Hegel sembrerebbe aver scritto una storia della filosofia non come hanno fatto altri – cioè per trasformare questa storia nella preistoria del proprio pensiero –, ma, proprio al contrario, per negare l'esistenza di una tale preistoria e interpretare i filosofi verso i quali è più debitore in modi che servono a oscurare il suo debito verso di essi. Nel caso di Spinoza, ciò che Hegel deve reprimervi è la possibilità che le sue opere, diventando intelligibili, inizino a fornire le risposte alle domande che pone. Hegel, talvolta, pare avviare una campagna preventiva per l'esclusione di una tale lettura attraverso quella che Macherey chiama un'interpretazione sorprendentemente imprecisa dei testi, un'interpretazione che spesso contraddice le parole delle opere spinoziane. La questione della dialettica con cui Macherey conclude il suo studio rappresenta chiaramente un'eccezione agli esempi di fraintendimento hegeliani citati sopra. Sembrerebbe essere appannaggio esclusivo di Hegel, anche se la sua difesa della teleologia e della negazione della negazione è in parte fondata sull'esclusione della nozione spinoziana di causalità immanente. E se tale argomentazione è valida, perché preservare o ripristinare la nozione di dialettica, dato il suo legame apparentemente indissolubile con la teleologia, uno degli ostacoli epistemologici più rilevanti per una conoscenza adeguata della storia umana? La risposta sta nel fatto che la dialettica di Hegel si oppone solo in parte alla nozione spinoziana di immanenza. È proprio questa nozione che Hegel, senza il minimo riferimento a Spinoza, mobilita nella sua critica alla dialettica trascendentale di Kant e all'idea dei limiti necessari della conoscenza. Per Hegel, l'unica dialettica concepibile è una dialettica immanente. All'inizio della *Scienza della logica*, egli ci chiede di rinunciare alle forme di trascendenza in quanto forme di rinuncia al mondo, e di "vive[re] nel dialettico"²⁷, cioè nel movimento infinito della contraddizione senza risoluzione finale. Una dialettica senza teleologia è una dialettica che rende intelligibile la molteplicità dei conflitti e degli scontri che si manifestano nella vita sociale, compresa la lotta di classe nella sua irriducibile complessità, senza tentare di spiegarli o di ridurli a un ordine sincronico o diacronico. Potremmo pensare a una dialettica materiale o materialista come all'auto-conoscenza di coloro la cui lotta rende impossibile negare l'esistenza della lotta. Ritornare a Hegel dal luogo occupato da Macherey significa scoprire un altro Hegel, l'altro di Hegel, l'altro termine della contraddizione che fa della sua filosofia la filosofia che è.

[tr. it. di Giacomo Clemente]

27 G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 39.