

# LE VARIAZIONI DELLA RELAZIONE HEGEL-SPINOZA NELLO SVILUPPO DEL PENSIERO DI ALTHUSSER

VITTORIO MORFINO

## *Introduzione*

Nel 1979, Pierre Macherey, filosofo francese profondamente legato al gruppo althusseriano, pubblicò un saggio che per certi versi costituì un punto di non ritorno nell'interpretazione del rapporto Hegel-Spinoza. Se fino ad allora, come scrive Manfred Walther, “les travaux sur ‘Spinoza et Hegel’ se sont contentés de reproduire, en les paraphrasant, les verdicts prononcés par Hegel”<sup>1</sup>, abbracciando essenzialmente la prospettiva che la filosofia di Spinoza sia una tappa fondamentale nel percorso logico-storico che porta a Hegel, con Macherey si apre una nuova prospettiva, perfettamente riassunta dal titolo della prefazione alla prima edizione: *L’alternativa*. Da un punto di vista meramente teorico Spinoza non è più l’incarnazione filosofica del *not yet* di cui parla Dipesh Chakrabarty, per acquisire il pieno titolo di un *now*, di un’alternativa a Hegel. Certo, i termini “non ancora” e “ora” si riferiscono a una linea temporale semplice e unica, di cui Spinoza ed Hegel occuperebbero segmenti successivi: proporre un’alternativa Hegel/Spinoza significa non solo rifiutare la lettura hegeliana di Spinoza come sede di un fraintendimento, ma anche rifiutare una concezione unitaria, evolutiva e progressiva della storia della filosofia che, secondo Macherey, è “solo apparentemente dialettica”<sup>2</sup>:

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 di incontrare nello sviluppo del proprio pensiero un ostacolo invalicabile, l’ostacolo di un discorso di cui non bisogna affermare che non è ancora [*pas encore*] hegeliano, ma che non lo è già più [*déjà plus*]. È così che la presentazione evolucionista della storia della filosofia va in frantumi, giacché anche Spinoza confuta oggettivamente Hegel.<sup>3</sup>

- 1 M. Walther, *Spinoza en Allemagne. Histoires des problèmes et de la recherche*, in *Spinoza entre Lumière et Romantisme*, in “Cahiers de Fontenay”, n. 36-38, 1985, p. 35. A questo giudizio di Walther fa eccezione M. Gueroult, *L’interprétation et critique hégéliennes des concepts spinozistes de substance, d’attribut et de mode*, in *Spinoza. Dieu (“Éthique” I)*, Aubier, Paris 1968, pp. 462-468.
- 2 P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, La Découverte, Paris 1990<sup>2</sup>, p. 13, tr. it. di E. Marra, ombre corte, Verona 2016, p. 18.
- 3 Ivi, pp. 18-19.

*Hegel ou Spinoza* occupa una posizione del tutto particolare all'interno di quello che potremmo definire il "momento althusseriano": è, in qualche modo, il testo che chiude questo periodo, il penultimo testo pubblicato da Althusser nella collana *Théorie* di Maspero, la collana inaugurata da *Per Marx* e nella quale apparve subito dopo *Leggere il Capitale*<sup>4</sup>. Come è noto, l'assassinio di Hélène Rithman il 16 novembre 1980 condannò Althusser al silenzio e pose fine all'esistenza del suo gruppo. Forse proprio per la sua posizione, il libro ha acquisito una sorta di valore paradigmatico del rapporto della scuola althusseriana con i due autori: l'althusserismo è, insieme, spinozista e antihegeliano.

Lo stesso Macherey è tornato sulla questione nella prefazione del 1990 alla seconda edizione, modulando il significato di quell'"ou" che unisce e separa i nomi di Hegel e Spinoza:

Se è ineluttabile leggere Spinoza ed Hegel in opposizione l'uno all'altro, cioè dal lato *aut... aut* dell'"ou", non è meno necessario riflettere su di loro in congiunzione, come se dessero i loro elementi, o le loro parti, a un unico discorso, all'interno del quale le rispettive posizioni sarebbero indissociabili, perché il loro significato si spiegherebbe solo nella loro interazione.<sup>5</sup>

In questa occasione mi sono proposto di ricostruire la lettura di Althusser del rapporto Hegel-Spinoza evitando due possibili pregiudizi:

1. che la lettura di Macherey rappresenti la posizione di Althusser *tout court* e senza discrepanze, facendo del maestro una sorta di causa espressiva dell'allievo;
2. che il pensiero di Althusser sia un momento eterno senza divenire, senza deviazioni né evoluzioni.

Proporrò un percorso attraverso gli scritti di Althusser, dalla tesi di dottorato agli ultimi scritti sul materialismo aleatorio, soffermandomi sull'uso del pensiero di Spinoza, di Hegel e del loro rapporto, tenendo presente che in gioco non c'è la ricostruzione storico-filosofica degli autori, ma una rimodulazione del marxismo.

### *Il primo periodo*

Partiamo dunque dalla tesi di dottorato, *Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel*<sup>6</sup>. In un recente libro Jean Matthys ha dedicato un capitolo all'immagine di Spinoza nella dissertazione di Althusser. Secondo Matthys, in questo periodo Althusser non aveva una conoscenza diretta del testo spinoziano: la fonte che determina fondamentalmente l'immagine di Spinoza è proprio la filosofia hegeliana, secondo la quale lo spinozismo sarebbe la filosofia di una sostanza incapace di diventare soggetto, di un abisso in cui la particolarità e l'individualità sono solo dissipate<sup>7</sup>; una fonte rafforzata dalla lettura kojéviana di Spinoza nella famosa *Introduzione* in cui troviamo questo famoso passaggio:

4 Sulle edizioni Maspero cfr. B. Guichard *et al.* (éd.), *François Maspero et les paysages humaines*, Éditions à plus d'un titre, Paris 2009. Cfr. anche l'intervista apparsa sulla rivista "Période" *Entretien avec François Maspero: "Quelques malentendus"*, <http://revueperiode.net/entretien-avec-francois-maspero-quelques-malentendus/>

5 P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, cit., p. 6.

6 In L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1, éd. par F. Matheron, Stock/IMEC, Paris 1994, pp. 59-238, tr. it. di C. Lo Iacono, Mimesis, Milano 2015.

7 J. Matthys, *Althusser et Spinoza. Genèse et enjeux d'une éthico-politique de la théorie*, préface de G. Sibertin-Blanc, Éditions Mimésis, Milano 2023, *passim*.

Come ho già detto il sistema di Spinoza è l'incarnazione perfetta dell'assurdo. [...] Cosa più curiosa di tutte: l'errore o l'assurdità *assoluta* è, e deve essere, altrettanto "circolare" della verità. Così, il Sapere assoluto di Spinoza (e di Parmenide) deve essere simboleggiato da un cerchio chiuso [...]. Infatti, se Spinoza dice che il Concetto è l'Eternità, mentre Hegel dice che è il Tempo, i due hanno in comune il fatto che il Concetto non è una relazione. (O se si vuole, è in relazione solo con se stesso). L'Essere e il Pensiero (concettuale) sono una sola e medesima cosa, come diceva Parmenide. Il Pensiero (o il Concetto) è l'attributo della Sostanza, che non differisce dal suo attributo, dice Spinoza. Pertanto, in entrambi i casi – cioè in Parmenide-Spinoza e in Hegel – non c'è "riflessione" sull'Essere. In entrambi i casi, l'Essere *stesso* è ciò che riflette su se stesso in e mediante, o meglio ancora, in quanto Concetto. Il Sapere assoluto che riflette la totalità dell'Essere, quindi, è altrettanto chiuso in se stesso, altrettanto "circolare", che l'Essere stesso nella sua totalità: non c'è nulla al di fuori del Sapere, come non c'è nulla al di fuori dell'Essere. C'è però una differenza essenziale: Il concetto di Essere di Parmenide-Spinoza è l'*Eternità*, mentre il concetto di Essere di Hegel è il *Tempo*. Perciò il Sapere assoluto spinozista deve essere *Eternità*. Vale a dire che deve escludere il Tempo. In altre parole: non c'è bisogno del tempo per realizzarlo; l'*Etica* deve essere pensata, scritta e letta "in un batter d'occhio". E questa è l'assurdità della cosa.<sup>8</sup>

Nella dissertazione althusseriana troviamo chiare tracce di questa duplice derivazione. Tuttavia, ciò che forse è più interessante sottolineare è il fatto che l'interpretazione di Spinoza è costruita in opposizione polare a quella di Hegel. La dialettica del contenuto, nel pensiero hegeliano, disegna, secondo Althusser, un movimento dal vuoto alla pienezza, alla *plenitudo temporum*. In questo senso, nell'interpretazione althusseriana: 1) il pensiero di Hegel non è teologico, poiché il luogo di origine è il vuoto; 2) in esso non è possibile distinguere metodo e sistema, alla maniera di Engels.

Lo Hegel di Althusser è, quindi, l'autore di una filosofia in cui il vuoto dell'origine costituisce il motore del divenire del contenuto. Al contrario, il pensiero di Spinoza "inizia con Dio non facendo altro che sviluppare un contenuto già dato all'origine"<sup>9</sup>.

Hegel *reverse* Spinoza:

Il vuoto che Hegel vuole sin dal primo istante eliminare non è verità di se stesso, altrimenti il pensiero non potrebbe mai a uscire dal nulla e lo stesso nulla sarebbe impensabile. La verità del vuoto è l'essere del vuoto, è il contenuto di ciò che è negato. Hegel rovescia l'assioma spinoziano secondo cui ogni determinazione è una negazione: ogni negazione è secondo lui determinazione. In altri termini, la negazione stessa ha un contenuto, è *negazione di*, contiene dunque in sé il termine negato. Non è il caso di insistere sulla profondità di questa intuizione, nella quale si esprime la rivelazione di ciò che la coscienza di Hegel presagiva nelle sue meditazioni sul vuoto. Come la natura nella filosofia antica, così in Hegel il pensiero ha orrore del vuoto e scopre con felicità che la natura del vuoto è di avere orrore di sé, di non sopportarsi e di fuggire da se stesso, scoprendo di portare in sé la propria pienezza. Da qui il grido di gioia di *Fede e Sapere* sulla morte di Dio come inizio della vita, sul significato del negativo, che è la vita stessa, sul silenzioso lavoro del nulla dentro l'essere.<sup>10</sup>

8 A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1968<sup>2</sup>, pp. 351-352, tr. it. di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, pp. 438-439.

9 L. Althusser, *Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel*, in *Écrits philosophiques et politiques*, cit., p. 98, tr. it. cit., p. 80.

10 Ivi, p. 108, tr. it. cit., pp. 90-91.

Non solo, in un ulteriore passaggio della tesi dedicato a Hegel e Spinoza si può rilevare l'influenza di Kojève:

Hegel è il primo ad aver pensato, facendo un prodigioso sforzo di recupero, il pensatore dentro la verità pensata. Questo *Umbiegen* è precisamente il Sé, ovvero la riflessione su di sé nella quale il soggetto coglie se stesso nell'oggetto pensato. Questo tentativo può apparire smisurato, ma rappresenta il fondamento della rivelazione hegeliana e ciò che, almeno nelle intenzioni, separa senza appello Hegel da tutti i suoi predecessori. Fino a prima di Hegel la riflessione filosofica non giungeva a riassorbire il filosofo, non ci pensa neppure, se non raramente e in modo confuso. In alcuni casi essa ignora in modo risoluto il problema, come fanno Parmenide e Spinoza in una totalità priva di fessure, oppure aggredisce il problema, ma soltanto per cancellarlo completamente. [...] La stessa disavventura accadde a Spinoza. La scrittura dell'*Etica*, dunque la contingenza (o la necessità) dello spinozismo inteso come dottrina che compare nel tempo attraverso la mediazione di un commerciante di lenti, sono introvabili nei libri del maestro. Semplicemente, la verità è divorante, e consuma il volto dell'autore, anche del più brillante. La consustanzialità di pensiero ed estensione (o di soggetto e oggetto) è come un colpo di Stato, in cui il pensiero di questa consustanzialità sparisce senza far ritorno.<sup>11</sup>

Lo Spinoza che appare nella dissertazione non è solo uno Spinoza visto attraverso la lente di Hegel e Kojève, ma costituisce anche il polo opposto in termini di dialettica del contenuto. Tuttavia, è importante sottolineare che la dissertazione di Althusser è una dissertazione su Hegel, ma non una dissertazione hegeliana, come ha giustamente scritto Stefano Pippa<sup>12</sup>. Le ultime pagine della dissertazione sono dedicate alla questione della storia e, in particolare, alla contingenza storica: se Althusser ha rilevato la forza della mossa hegeliana di porre il vuoto all'origine, non vi aderisce affatto. Althusser è, invece, molto critico nei confronti di questo concetto di origine, in particolare perché produce un concetto di necessità che non può essere utilizzato dal marxismo: infatti, ogni evento non è che un "momento", ogni evento è prodotto da una pienezza logicamente primaria, e il giovane Marx nella *Kritik* del 1843, lungi dal liberarsi da questo modello di necessità, si limita a spostare il momento della pienezza nel futuro. Il termine coniato da Pippa di "trascendentalismo empirico" coglie perfettamente la specificità della posizione di Althusser al culmine della dissertazione: se la necessità hegeliana è una necessità *a priori*, la necessità del marxismo configurato da Althusser è una necessità *a posteriori*, una necessità che non chiude la storia e non cancella la contingenza.

### *Una differente immagine di Spinoza*

Come abbiamo detto, nella tesi il rapporto Hegel-Spinoza è posto in termini del tutto interni alla tradizione hegeliana. Quando cambiano esattamente questi termini? Quando Althusser costruisce un'immagine di Spinoza diversa da quella prodotta dalla tradizione hegeliana. Questa immagine diversa è resa possibile, da un lato, dalla rottura politica con l'hegelismo e, dall'altro, dallo studio, avvenuto presumibilmente intorno agli anni Cinquanta, della filosofia di Spinoza, attestato dalla presenza

11 Ivi, pp. 146-147, tr. it. cit., pp. 125-126.

12 S. Pippa, *Althusser and Contingency*, Mimesis International, Milano 2019, *passim*.

negli archivi di oltre 600 schede di lettura. Tuttavia, non c'è traccia di una diversa interpretazione di Spinoza prima degli anni Sessanta: in *Montesquieu, la politique et l'histoire* Spinoza entra in gioco in modo ancora marginale, mentre è nel corso su Machiavelli del 1962 – come ha giustamente sottolineato Esteban Dominguez<sup>13</sup> – che troviamo le prime tracce di una lettura originale. In particolare, nel secondo paragrafo del terzo capitolo (“I metodi di governo”) dedicato a una “teoria dell'apparenza”, Althusser sottolinea ripetutamente la vicinanza tra la posizione di Machiavelli e quella di Spinoza.

Così Althusser descrive la posizione di Machiavelli nello stile telegrafico tipico degli appunti di preparazione di un corso:

l'azione del Principe, che riposa sulla realtà del rapporto tra il suo fine e i suoi mezzi, si esercita in un contesto che è quello dell'*opinione* degli uomini che governa. Questa opinione è dominata dall'idea della virtù e della bontà morale, dalle qualità etico-religiose. [...] non urtare l'apparenza degli uomini. Gli uomini vivono spontaneamente nell'apparenza delle virtù morali e religiose. Non urtare.<sup>14</sup>

Subito insiste sull'affinità teorica Machiavelli-Spinoza:

[...] gli uomini giudicano dagli occhi e non dalle mani... categoria di immaginazione molto spinozista (cfr. il modello dell'immagine e dell'immaginazione per i cartesiani: la visione [*le visuel*], la percezione immediata: il sole visto a 200 passi [...] apparenza spontanea degli uomini legata al presente, all'immediatezza del presente (cfr. anche Spinoza). Apparenza di secondo grado: la *religione* (stesso stile che in Spinoza, ma non riflettuto. In Spinoza la religione appare come la riflessione ideologica sull'immaginario spontaneo).<sup>15</sup>

E conclude:

Il politico è colui che conosce l'essenza di questa apparenza e che tuttavia se ne serve senza volerla distruggere. Coscienza non teorizzata dell'esistenza delle ideologie della coscienza delle masse (il piccolo numero non conta) – di un rapporto interno organico tra l'ideologia e l'essenza della politica – e allo stesso tempo dell'impossibilità del riformare questa coscienza ideologica spontanea. Niente riforma dell'intelletto, esattamente come in Spinoza. Tutt'altra storia nel XVIII secolo.<sup>16</sup>

Che la questione dell'immaginazione, nel suo doppio versante epistemologico e politico, fosse una via d'accesso privilegiata al pensiero di Spinoza è confermato da una conferenza del 1964, *Psicoanalisi e psicologia*, che Althusser tenne nell'ambito del seminario su Lacan del '63-'64<sup>17</sup>. Althusser vi costruisce un'alternativa fonda-

13 E. Dominguez, *Althusser, la política y la historia. Lecturas de filosofía antes de Marx*, Miño y Davila, Buenos Aires 2023, *passim*.

14 L. Althusser, *Machiavel (1962)*, in *Politique et histoire. De Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure 1955-1972*, éd. par F. Matheron, Seuil, Paris 2006, p. 225.

15 *Ibidem*.

16 Ivi, pp. 225-226.

17 L. Althusser, *Psychanalyse et Psychologie*, in *Psychanalyse et sciences humaines. Deux conférences*, éd. par O. Corpet et F. Matheron, Le livre de poche, Paris 1996, pp. 73-122, tr. it. di L. Boni e S. Pippa, Mimesis, Milano 2014.

mentale sulla questione dell'immaginazione attraverso Cartesio e Spinoza, un'alternativa che, però, non è visibile sulla superficie della storia del pensiero occidentale, proprio perché la confutazione spinoziana di Cartesio “è scomparsa dalla storia, [...] è stata letteralmente sommersa dallo sviluppo della problematica ulteriore, e [...] forse [non è] ancora risorta se non in una forma obliqua e allusiva”<sup>18</sup>. Il fondamento della psicologia dipende in Cartesio dalla possibilità dell'Io di non essere quello spazio di trasparenza che “lo costituisce come soggetto di verità, come soggetto di oggettività”<sup>19</sup>. In altre parole, le funzioni fondamentali del soggetto psicologico si determinano negativamente rispetto al soggetto della verità e dell'oggettività: “la memoria, l'attenzione, la precipitazione, la prevenzione, l'immaginazione, il sentimento, tutte categorie per le quali Descartes pensa la patologia possibile che è l'inverso della normalità del soggetto d'oggettività”<sup>20</sup>. In questo senso, secondo Althusser, *Le passioni dell'anima* sono un trattato di “patologia teorica”, della “gnoseopatologia” in cui il “soggetto psicologico diventa il luogo in cui si gioca il rapporto tra soggetto di verità e soggetto d'errore”<sup>21</sup>, che fa perno sulla coppia concettuale attenzione/libertà. Ma cosa succede a questo soggetto psicologico in Spinoza, una volta abbandonato il soggetto dell'oggettività?

La questione – scrive Althusser – sarebbe di sapere se lo statuto del soggetto delle passioni dell'anima in Descartes, che è definito come la possibilità di alternativa tra l'errore e la verità, e che è dunque pensato a partire dal soggetto d'oggettività, non si trovi profondamente modificato in Spinoza a partire giustamente dalla soppressione del soggetto d'oggettività, e se il *Trattato delle passioni dell'anima*, invece di aprire su una psicologia, cioè su una patologia del soggetto d'oggettività, non apra in Spinoza su quella che potremmo chiamare una teoria dell'immaginario: intendendo per immaginario non, come in Descartes, una categoria psicologica, ma la categoria attraverso la quale un mondo è pensato.<sup>22</sup>

L'immaginario, in altre parole,

non sarebbe più in Spinoza una funzione psicologica, ma sarebbe quasi, nel senso hegeliano del termine, un elemento, vale a dire una totalità nella quale si inseriscono le funzioni psicologiche e a partire dalla quale queste ultime si costituiscono.<sup>23</sup>

Si tratta “di un vero e proprio rovesciamento della problematica del soggetto psicologico, di una confutazione della problematica del soggetto psicologico”<sup>24</sup>, confutazione, come detto, cancellata dalla superficie della storia.

È interessante notare che questa vera e propria rottura con l'immagine di Spinoza nella tradizione hegeliana avviene in Althusser sul concetto di immaginazione, frainteso da Hegel (vedi *Glauben und Wissen*), e sulla dimensione della politica del pensiero spinoziano essenzialmente ignorata dall'interpretazione hegeliana.

18 L. Althusser, *Psychanalyse et Psychologie*, cit., p. 115, tr. it. cit., p. 87.

19 Ivi, p. 112, tr. it. cit., p. 86.

20 *Ibidem*.

21 Ivi, p. 113, tr. it. cit., p. 86.

22 Ivi, pp. 113-114, tr. it. cit., pp. 86-87.

23 Ivi, p. 114, tr. it. cit., p. 87.

24 *Ibidem*.



*Hegel o Spinoza o dell'alternativa tra storicismo e strutturalismo*

Sia il corso su Machiavelli che il seminario sulla psicologia e la psicoanalisi rimangono confinati tra le mura dell'École Normale. Il primo riferimento pubblico significativo a Spinoza si trova in *Pour Marx*, nell'articolo *Sur le jeune Marx* (pubblicato come articolo in "La Pensée", mars-avril 1961). Si tratta di una nota a piè di pagina, ma estremamente importante. La questione è posta proprio in termini di alternativa tra due diverse genealogie del pensiero di Marx, sulla questione, centrale per Althusser, della rottura e del cambiamento di terreno:

Perché il termine di superamento in senso hegeliano abbia un senso, non basta sostituire ad esso il concetto di negazione-che-contiene in-se-stessa-il-termine-negato, in modo che risalti la *rottura* nella conservazione, giacché questa rottura nella conservazione suppone *una continuità sostanziale del processo*, che nella dialettica hegeliana si traduce nel passaggio dall'in sé al per sé, indi all'in sé e per sé, ecc... Ora, quello che si discute qui è proprio questa continuità sostanziale di un processo che contiene *in germe, nel suo stesso seno*, il proprio futuro. Il superamento hegeliano presuppone che la forma ulteriore del processo sia la "verità" della forma anteriore. Invece la posizione di Marx, tutta la sua critica dell'ideologia, implica che, *nel suo stesso significato*, la scienza (che insegna la verità) si ponga come rottura con l'ideologia, si stabilisca su *un altro terreno*, si costituisca *muovendo da nuove domande* e ponga a proposito della realtà domande diverse da quelle dell'ideologia o, il che fa lo stesso, *definisca il suo oggetto* in un altro modo. Così la scienza non può, a nessun titolo, essere considerata, hegelianamente, come la verità dell'ideologia. Se sotto questo aspetto si vuole trovare a Marx un ascendente filosofico, bisogna guardare, più che a Hegel, a Spinoza. Tra il primo genere di conoscenza e il secondo, Spinoza stabiliva un rapporto che nella sua immediatezza (se si fa astrazione dalla totalità in Dio) supponeva appunto una discontinuità radicale. Benché il secondo genere permetta *l'intelligibilità del primo*, non è *la sua verità*.<sup>25</sup>

Questa presa di distanza sulla questione decisiva della rottura scienza-ideologia ha un impatto decisivo anche sulla questione del rapporto Hegel-Marx per quanto riguarda la teoria della storia e della società. In particolare, nell'articolo *Contraddizione e surdeterminazione (Note per una ricerca)*, che tratta dell'antitesi contraddizione semplice – contraddizione surdeterminata, Hegel e Marx occupano i due poli dell'antitesi. Al centro dell'articolo ci sono la questione dell'inversione di Hegel e quella del peso di questa metafora. Analizzando il poscritto alla seconda edizione del *Capitale*, Althusser mostra come

l'espressione metaforica dell'"inversione" della dialettica pone non tanto il problema della natura degli oggetti a cui applicare lo stesso metodo (il mondo dell'idea in Hegel – il mondo reale in Marx), ma proprio il problema della natura della dialettica in sé, cioè il problema delle sue strutture specifiche.<sup>26</sup>

Queste differenze di struttura tra la dialettica hegeliana e quella marxista hanno le loro radici, secondo Althusser, in una diversa teoria del tempo.

25 L. Althusser, *Sur le jeune Marx*, in *Pour Marx*, PUF, Paris 1996<sup>3</sup>, p. 75, tr. it. di F. Madonia, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 60.

26 L. Althusser, *Contradiction et surdétermination*, in *Pour Marx*, cit., p. 91, tr. it. cit., p. 74.

Ora, per costruire questa antitesi Hegel-Marx letta alla luce della semplice antitesi contraddizione semplice – sovradeterminazione, Althusser ricorre in particolare allo Hegel della *Fenomenologia dello spirito* e delle *Lezioni di filosofia della storia*. Nella *Fenomenologia*

il passato non è mai altro che l'essenza interna (l'in sé) del futuro che racchiude [...] questa presenza del passato, è la presenza a sé della coscienza e non una vera determinazione ad essa esterna. Cerchio di cerchi, la coscienza non ha che un unico centro e solo esso la determina.<sup>27</sup>

Nella *Filosofia della storia*

ogni società storica è costituita da un'infinità di determinazioni concrete, dalle leggi politiche alla religione, passando via via attraverso le usanze, i costumi, i regimi finanziari, commerciali, economici, il sistema educativo, le arti, la filosofia [...] eppure nessuna di queste determinazioni è, nella sua essenza, esterna alle altre non solo perché tutte insieme costituiscono una totalità organica originale, ma anche e soprattutto perché questa totalità si riflette in un principio interno unico, che è la verità di tutte queste determinazioni concrete.<sup>28</sup>

Althusser porta l'esempio di Roma in cui “tutta la sua storia gigantesca, le sue istituzioni, crisi e imprese, altro non sono che la manifestazione e poi la distruzione, nel tempo, del principio interno della *personalità giuridica astratta*”<sup>29</sup>.

Il *principio* nella *Fenomenologia* e la *coscienza* dello spirito oggettivo nella filosofia della storia definiscono la qualità uniforme della temporalità di un'epoca rispetto a cui “il passato non è mai opaco e neppure è un ostacolo”, ma è “sempre digeribile, perché digerito in anticipo”<sup>30</sup>. “Roma” – scrive Althusser – “può ben regnare su un mondo impregnato di Grecia [...]. Essendo [la Grecia] già Roma senza saperlo quando si ostinava a morire per dischiudere il suo avvenire romano, non è mai d'intralcio a Roma in Roma”<sup>31</sup>. Il passato sopravvive, nell'uniformità temporale di un'epoca, in forma di ricordo, che è sì l'inverso dell'anticipazione, ma in questo quadro concettuale in fondo la stessa cosa. Per Marx, invece, “il passato è tutt'altro che un'ombra, sia pure ‘oggettiva’: è invece una realtà strutturata terribilmente positiva e attiva come lo sono, per il miserabile operaio di cui parla Marx, il freddo, la fame e la notte”<sup>32</sup>. Passato come realtà strutturata: espressione che allude alla teoria della totalità sociale come complessità sempre data nel saggio sulla dialettica materialista a cui si oppone la totalità hegeliana come “puro e semplice sviluppo di un'unica essenza o sostanza, originale e semplice”<sup>33</sup>.

Ma che dire di Spinoza? Entra in scena in *Leggere il Capitale*. Sia in *Du Capital à la philosophie de Marx* che in *L'objet du Capital* Althusser riserva a Spinoza un posto molto speciale nella storia del pensiero: nel primo testo afferma che Spinoza

27 Ivi, p. 101, tr. it. cit., p. 83.

28 *Ibidem*.

29 *Ibidem*.

30 Ivi, p. 115, tr. it. cit., p. 95.

31 *Ibidem*.

32 Ivi, p. 115, tr. it. cit., p. 96.

33 L. Althusser, *Sur la dialectique matérialiste (De l'inégalité des origines)*, in *Pour Marx*, cit., p. 208, tr. it. cit., p. 179.



fu il primo al mondo a proporre allo stesso tempo una teoria della storia e una filosofia dell'opacità dell'immediato [...] scoprendo che la storia degli uomini che sta nei libri non è tuttavia un testo scritto nelle pagine di un libro, scoprendo che la verità della storia non può essere letta nel suo discorso manifesto, perché il testo della storia non è un testo in cui parla una voce (il *Logos*), ma la traccia inaudibile e illeggibile [*l'inaudible et illisible notation*] degli effetti di una struttura di strutture.<sup>34</sup>

Nel secondo ci dice che

la filosofia di Spinoza introduce una rivoluzione teorica senza precedenti nella storia della filosofia e, probabilmente, 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.<sup>35</sup>

Ma veniamo al nocciolo della questione teorica. In *Du Capital à la philosophie de Marx* Spinoza viene utilizzato per marcare la differenza dell'epistemologia marxista, da un lato, dall'empirismo e, dall'altro, dall'idealismo. Il punto centrale è la distinzione tra oggetto reale e oggetto della conoscenza:

Di qui entriamo sulla via che nella storia ci è stata aperta, direi *quasi* a nostra insaputa, perché non l'abbiamo veramente meditata, da due filosofi: Spinoza e Marx. Spinoza, contro ciò che bisogna chiamare l'empirismo dogmatico latente dell'idealismo cartesiano, ci ha avvertito che l'*oggetto* della conoscenza, o essenza, era in sé assolutamente distinto e differente dall'*oggetto reale*, poiché, per riprendere le sue celebri parole, non si devono confondere i due oggetti: l'*idea* di cerchio, che è l'*oggetto* della conoscenza, con il cerchio, che è l'*oggetto reale*. Marx, nel terzo capitolo dell'*Introduzione* del '57, ha ripreso questa distinzione con tutta la forza possibile.<sup>36</sup>

Con la forza di questa famosa distinzione spinoziana che si trova nel *Tractatus de intellectus emendatione*, a cui ne aggiunge un'altra del tutto inventata ("il concetto di cane non abbaia"<sup>37</sup>), Althusser dichiara che la famosa questione del rapporto tra l'ordine logico e l'ordine storico delle categorie del *Capitale*, è un non problema, o, meglio, un problema immaginario.

Ne *L'objet du Capital*, invece, Spinoza interviene per definire quella che Althusser chiama "l'immensa rivoluzione teorica di Marx", per risolvere il problema teorico fondamentale presente allo stato pratico nel *Capitale*, che Althusser enuncia in questi termini:

*per mezzo di quale concetto o di quale insieme di concetti si può pensare la determinazione degli elementi di una struttura e i rapporti strutturali esistenti tra questi elementi e tutti gli effetti di questi rapporti per l'efficacia di questa struttura? E, a fortiori, per mezzo di quale concetto o di quale insieme di concetti si può pensare la determinazione*

34 L. Althusser, *Du Capital à la philosophie de Marx*, in Id. et al., *Lire le Capital*, PUF, Paris 1996<sup>4</sup>, p. 8, Mimesis, Milano 2006, p. 20.

35 L. Althusser, *L'objet du Capital*, in Id. et al., *Lire le Capital*, cit., p. 288, tr. it. cit., p. 189.

36 L. Althusser, *Du Capital à la philosophie de Marx*, cit., p. 40, tr. it. cit., p. 39.

37 In *L'objet du Capital* Althusser scrive: "il concetto di storia non può essere empirico, ossia storico nel senso volgare, più di quanto, come diceva già Spinoza, il concetto di cane possa abbaire" (L. Althusser, *L'objet du Capital*, cit., p. 292, tr. it. cit., p. 191).

*di una struttura subordinata da una struttura dominante? Detto altrimenti, come definire il concetto di una causalità strutturale?*<sup>38</sup>

La filosofia moderna offriva, secondo Althusser, due modelli per pensare questa efficacia: quello meccanicistico cartesiano, modello di efficacia transitiva e analitica (che tuttavia non giungeva, se non con grande difficoltà, a pensare l'efficacia di un tutto sui suoi elementi), e quello espressivo leibniziano, che domina la filosofia di Hegel attraverso la sintassi della *pars totalis*. È a questo punto che Althusser evoca Spinoza:

Il solo teorico che abbia avuto l'audacia inaudita di porre questo problema e di abbozzare una prima soluzione è Spinoza. Ma la storia lo aveva, lo sappiamo, sepolto nelle profondità della notte [*enseveli sous des épaisseurs de nuit*]. È soltanto attraverso Marx, che tuttavia lo conosceva male, che cominciamo a malapena a intravedere i tratti di questo volto calpestato.<sup>39</sup>

Naturalmente, al centro della scena teorica c'è il concetto di causalità strutturale/immanente secondo il modello per cui

gli effetti non [sono] esterni alla struttura né [sono] un oggetto o un elemento, uno spazio preesistente sui quali la struttura *imprimerebbe il suo marchio*: al contrario, [...] la struttura [è] immanente ai suoi effetti, causa immanente ai suoi effetti nel senso spinozista del termine, [...] *tutta l'esistenza della struttura consiste nei suoi effetti*, in breve [...] la struttura che è solo una combinazione specifica dei propri elementi non [è] nulla al di fuori dei suoi effetti.<sup>40</sup>

È proprio l'attribuzione a Marx di questa teoria spinoziana della causalità che permette ad Althusser di tracciare una linea di demarcazione tra la teoria hegeliana della temporalità e quella marxiana. La questione è affrontata esplicitamente nel capitolo forse più famoso di *Leggere il Capitale*, l'"Abbozzo di una teoria del tempo storico", in cui Hegel viene utilizzato come "controesempio rilevante" per mostrare, per differenza, la novità marxiana. Anche in questo caso, dietro la maschera di Hegel si nasconde una parte della produzione teorica dello stesso Marx, come Althusser stesso scriverà apertamente nel capitolo successivo, "Il marxismo non è uno storicismo", dove costruirà una forma-limite dello storicismo marxista proprio a partire da alcuni passaggi dell'*Introduzione del '57* e del *Capitale*.

Ma torniamo a Hegel, nella cui filosofia della storia è all'opera una concezione del tempo contrassegnata da due caratteristiche fondamentali:

1. la continuità omogenea del tempo;
2. la contemporaneità o categoria del presente storico.

Queste due caratteristiche non sono altro che le due coordinate dell'idea, successione e simultaneità, nel suo darsi sensibile. Delle due quella di gran lunga più importante è, secondo Althusser, la seconda, quella in cui "si manifesta il pensiero più profondo di Hegel"<sup>41</sup>. Infatti, la categoria di contemporaneità dice precisamente qual è la struttura dell'esistenza storica della totalità sociale:

38 L. Althusser, *L'objet du Capital*, cit., p. 401, tr. it. cit., p. 256.

39 Ivi, p. 403, tr. it. cit., p. 257.

40 Ivi, p. 405, tr. it. cit., p. 258.

41 Ivi, pp. 276-277, tr. it. cit., pp. 100-101.

La struttura dell'esistenza storica è tale che tutti gli elementi della totalità coesistono sempre nello stesso tempo, nello stesso presente, e sono dunque contemporanei gli uni agli altri nello stesso presente. Ciò vuol dire che la struttura dell'esistenza storica della totalità sociale hegeliana permette ciò che io propongo di chiamare una "sezione di essenza" [*coupe d'essence*], cioè l'operazione intellettuale con la quale si opera una sezione verticale [*coupure verticale*] in un momento qualunque del tempo storico, una sezione del presente tale che tutti gli elementi della totalità rivelati da questa sezione siano tra loro in un rapporto immediato che esprime immediatamente la loro essenza interna.<sup>42</sup>

Althusser ritiene che sia la natura specifica di questa totalità a permettere la sezione d'essenza, la sua natura spirituale, che fa sì che ogni parte sia *pars totalis* in senso leibniziano. La continuità del tempo si fonda precisamente sul succedersi continuo di questi orizzonti contemporanei, la cui unità è garantita dall'omnipervasività del concetto. Da qui il duplice senso del *momento* dello sviluppo dell'idea in Hegel:

1. momento come momento dello sviluppo che deve ricevere una periodizzazione;
2. momento come momento del tempo, come presente.

Questo, dunque, lo sfondo della celebre affermazione hegeliana della *Filosofia del diritto* secondo cui né una filosofia né un individuo possono saltare al di là del proprio tempo. Il presente è, per Hegel, l'orizzonte assoluto di ogni conoscenza, perché ogni conoscenza non è altro che l'esistenza, nella conoscenza, del principio interiore del tutto. In questo orizzonte una conoscenza del futuro è impossibile ed è, dunque, altrettanto impossibile una scienza della politica in quanto "sapere riguardante gli effetti futuri dei fenomeni presenti"<sup>43</sup>: gli individui *Weltgeschichtliche* (cosmico-storici) non conoscono, infatti, il futuro, ma lo "indovinanano come presentimento"<sup>44</sup>.

Si tratta allora, secondo Althusser, di pensare in modo diverso da Hegel, la cui teoria "è tratta dall'empirismo più comune, dalla falsa evidenza della pratica quotidiana, che troviamo nella sua forma ingenua tra la maggior parte degli storici (almeno in tutti quelli conosciuti da Hegel)"<sup>45</sup>, la temporalità del tutto-complesso sempre-già-dato presente nel pensiero di Marx: si tratta di una temporalità plurale, che permette di dare a ogni livello una temporalità propria e relativamente autonoma – relativamente autonoma perché articolata nell'insieme sociale e determinata, in ultima analisi, dal livello della produzione. Una formazione sociale è, quindi, un intreccio di tempi diversi di cui è necessario pensare lo scarto e la torsione prodotti dall'articolazione dei diversi livelli della struttura.

Se nella costruzione di questo abbozzo di teoria della temporalità Hegel costituisce il termine polemico, Spinoza sembra del tutto assente, se non per una frase enigmatica che in qualche modo chiude il capitolo. Infatti, dopo aver criticato la coppia concettuale strutturalista sincronico/diacronico, Althusser sembra voler salvare un senso del termine sincronico: il sincronico non come temporalità dell'oggetto reale, ma come presenza temporale dell'oggetto di conoscenza. E aggiunge: "Il sincronico è l'eternità in senso spinoziano [*Le synchronique, c'est l'éternité au sens spinoziste*]"<sup>46</sup>. Ovviamente, questa affermazione perentoria ed enigmatica presuppone una presa di distanza dalla lettura classica dell'eternità spinozista come simultaneità assoluta, *absolute Zugleich*, per dirla

42 *Ibidem*.

43 Ivi, p. 278, tr. it. cit., p. 102.

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*.

46 *Ibidem*.

nei termini hegeliani di *Glauben und Wissen*. Non è la conflagrazione di tutti i tempi in un istante eterno, ma, piuttosto, la conoscenza delle “relazioni specifiche esistenti tra i diversi elementi e strutture della struttura del tutto, delle relazioni di dipendenza e di articolazione che ne fanno un tutto organico, un sistema”<sup>47</sup>.

### *Una nuova immagine di Hegel*

Tre anni dopo, nel 1968, Althusser ritorna sulla sua lettura di Hegel in occasione di un intervento al seminario di Jean Hyppolite. Naturalmente il gesto di Althusser deve essere letto nel contesto delle accuse rivolte a *Leggere il Capitale* di “strutturalismo” e “teoreticismo”. Althusser ritorna sul rapporto Hegel-Marx, individuando il concetto fondamentale che Marx ha ereditato dal suo maestro: il concetto di processo. Riassumendo i risultati di *Per Marx e Leggere il Capitale* Althusser scrive:

*Essenzialmente*, in Marx abbiamo trovato:  
 - una concezione non hegeliana della *storia*;  
 - una concezione non hegeliana della *struttura sociale* (tutta strutturata a dominante);  
 - una concezione non hegeliana della *dialettica*.<sup>48</sup>

E aggiunge:

Tutto ciò che noi abbiamo pubblicato su Hegel lascia in effetti a lato *il retaggio positivo* di cui Marx è, per sua stessa confessione, debitore ad Hegel. Marx ha trasformato la *dialettica* hegeliana ma deve a Hegel questo regalo fondamentale: *l'idea della dialettica*.<sup>49</sup>

La prima mossa proposta da Althusser è una rivalutazione della critica feuerbachiana di Hegel di cui “Marx è stato a lungo prigioniero”<sup>50</sup>. Nel caso di Feuerbach si può parlare di un rovesciamento (*renversement*) di Hegel, ma un rovesciamento che costituisce una “regressione teorica”<sup>51</sup>.

Seguendo sostanzialmente un percorso classico, Althusser afferma che ciò che Feuerbach perde irrimediabilmente rispetto al pensiero hegeliano è il fatto che in lui è assente una teoria della storia, “e soprattutto” – aggiunge Althusser – “non c’è traccia di questa teoria della storia che dobbiamo ad Hegel, come *processo dialettico di produzione di forme*”<sup>52</sup>. Althusser, pur sottolineando il carattere teleologico che il processo ha in Hegel, ritiene che Marx sia in debito con Hegel proprio per “questa categoria filosofica decisiva”<sup>53</sup>. Fin qui siamo su un terreno familiare. Ma Althusser va oltre: “[Marx] deve a [Hegel] ancora di più, ciò che Feuerbach non ha nemmeno sospettato. Gli deve il concetto di processo *senza soggetto*”<sup>54</sup>.

47 *Ibidem*.

48 L. Althusser, *Sur Hegel et Marx*, in *Lénine et la philosophie*, Maspero, Paris 1968, p. 59, tr. it. di F. Madonia, Jaca Book, Milano 1969, p. 60.

49 Ivi, p. 60, tr. it. cit., p. 61.

50 Ivi, p. 65, tr. it. cit., p. 66.

51 *Ibidem*.

52 Ivi, p. 66, tr. it. cit., p. 67.

53 Ivi, p. 67, tr. it. cit., p. 68.

54 *Ibidem*.

In questo senso, Althusser prende posizione contro una lettura alla Kojève di Hegel come concezione antropologica della storia: la storia è sì un processo di alienazione, ma il cui soggetto non è l'uomo. Il processo di alienazione non si limita in Hegel alla storia umana, rispetto alla quale il processo è sempre già iniziato, poiché “la Storia stessa non è altro che l'alienazione della Natura, a sua volta, alienazione della Logica”<sup>55</sup>. Naturalmente, aggiunge Althusser, c'è un soggetto in questo processo di alienazione senza soggetto ed è “la stessa *teleologia del processo*, è l'*Idea* nel processo di auto-alienazione che la costituisce come Idea”<sup>56</sup>. In altre parole, “*il solo soggetto del processo di alienazione, è il processo stesso nella sua teleologia*”<sup>57</sup>. L'inizio della Logica, la prima triade, costituisce proprio il momento chiave per la comprensione del pensiero hegeliano:

L'origine, indispensabile alla natura teleologica del processo (poiché essa non è che il riflesso del suo Fine), deve essere *negata* nel momento stesso in cui è *affermata*, perché il processo di alienazione sia un processo senza soggetto [...]. L'inizio della Logica è la teoria della natura non originaria dell'origine. La Logica di Hegel è l'Origine affermata-negata: prima forma di un concetto che Derrida ha introdotto nella sua riflessione filosofica, la *barratura*.<sup>58</sup>

*La presa di distanza dallo strutturalismo o di Spinoza come ripetizione anticipata di Hegel*

In un testo del 1972 (pubblicato nel 1974), *Elementi di autocritica*, Althusser ritorna sui due capolavori del '65, *Per Marx* e *Leggere il Capitale*, in maniera critica, individuandovi una deviazione teoreticista<sup>59</sup>. Respinge, tuttavia, l'accusa, rivoltagli da più parti, di strutturalismo con parole giustamente celebri:

Se non siamo stati strutturalisti possiamo, adesso, confessare perché: perché siamo sembrati esserlo, ma non lo siamo stati, perché dunque è nato questo singolare malinteso, da cui sono stati tratti interi libri. Siamo stati colpevoli di una passione ben altrimenti forte e compromettente: *siamo stati spinoziani*. Beninteso a nostro modo, che non è stato certo quello di Brunschvicg! Abbiamo infatti riferito all'autore del *Trattato teologico-politico* e dell'*Etica* tesi che egli non avrebbe certo 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. In ogni modo, salvo rare eccezioni, i nostri santi critici penetrati dalla loro convinzione e rosicchiati dalla moda, non l'hanno sospettato. La facilità li ha condannati: era così semplice fare il coro e gridare allo strutturalismo! Lo strutturalismo accorcia le strade e, poiché non si trova in nessun libro, ciascuno può chiacchiararne. Ma Spinoza bisogna leggerlo, e sapere che esiste, che esiste ancor oggi. Per riconoscerlo bisogna conoscerlo almeno un po'.<sup>60</sup>

55 Ivi, p. 67, tr. it. cit., p. 68.

56 Ivi, p. 68, tr. it. cit., p. 69.

57 *Ibidem*.

58 Ivi, p. 68, tr. it. cit., p. 70.

59 Si tratta di un'autocritica già accennata nella *Prefazione* alla seconda edizione di *Lire le Capital* del 1968.

60 L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, in *Solitude de Machiavel*, PUF, Paris 1998, pp. 181-182, tr. it. di N. Mazzini, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 27-28.

Sulle ragioni del suo spinozismo, del suo *détour* attraverso Spinoza, Althusser afferma che l'obiettivo era quello di vedere più chiaramente in Marx, nel materialismo di Marx e nel *détour* di Marx verso Hegel. E aggiunge:

abbiamo fatto una deviazione attraverso Spinoza per migliorare la nostra comprensione della filosofia di Marx. Per essere precisi: poiché il materialismo di Marx ci ha costretto a riflettere sul significato della necessaria deviazione attraverso Hegel, abbiamo fatto la deviazione attraverso Spinoza per chiarire la nostra comprensione della deviazione di Marx attraverso Hegel. Una deviazione, dunque, ma rispetto a un'altra deviazione. La posta in gioco era di enorme importanza: capire meglio come e a quali condizioni una dialettica mutuata dai capitoli "più speculativi" della Grande Logica dell'Idealismo Assoluto (mutuata a condizione di una "inversione" e di una "demistificazione", anch'esse da comprendere) possa essere materialista e critica. Ora, questo sorprendente ed enigmatico gioco di manovre tra idealismo e materialismo si era già svolto una volta nella storia, in altre forme (con le quali Hegel si identificava tipicamente) due secoli prima, in condizioni sorprendenti: come poteva essere materialista e critica questa filosofia di Spinoza – una filosofia terrificante per il suo tempo, che iniziava "non con lo spirito, non con il mondo, ma con Dio", e non ha mai deviato dal suo percorso, qualunque forma o aspetto di idealismo e "dogmatismo" potesse assumere? Nella ripetizione anticipata di Hegel proposta da Spinoza abbiamo cercato e creduto discernere a quali condizioni una filosofia poteva, nei suoi proclami e nel suo silenzio, a dispetto della sua forma: al contrario, proprio per la sua forma, cioè attraverso il dispositivo teorico delle sue tesi, in breve attraverso le sue posizioni, produrre degli effetti atti a servire il materialismo.<sup>61</sup>

L'espressione "ripetizione anticipata" è estremamente interessante: significa che solo dopo e attraverso Hegel è possibile cogliere la portata teorica della ripetizione spinoziana, *nachträglich*, e, tuttavia, senza la mistificazione dialettica del Fine. E questo vale tanto per il processo reale quanto per il processo di conoscenza. Per quanto riguarda il primo, egli scrive:

Parlavo di Hegel e della Grande Logica. Hegel *comincia* proprio dalla Logica, "Dio prima della creazione del mondo". Ma dato che la Logica s'aliena nella Natura, che s'aliena nello Spirito, che si realizza nella Logica, è un circolo che gira su se stesso all'infinito senza cominciamento. Le prime parole dell'inizio della Logica lo dicono: l'Essere è il Niente. Il cominciamento posto è negato: non c'è cominciamento, dunque non c'è Origine. Spinoza, lui, comincia da Dio, ma è per negarlo come Essere (Soggetto) nell'universalità della sua sola potenza infinita (*Deus=Natura*). Con ciò Spinoza, come Hegel, rifiuta ogni tesi d'Origine, di Trascendenza, di sdoppiamento dei piani dell'essere [*Arrière-Monde*], foss'anche mascherata nell'interiorità assoluta dell'Essenza. Ma con questa differenza (poiché la negazione spinozista non è la negazione hegeliana) che nel vuoto dell'Essere hegeliano, viene meditato, attraverso la negazione della negazione, un Telos (Telos=Fine), che giunge nella storia ai suoi Fini: quelli dello Spirito, soggettivo, oggettivo, assoluto, Presenza assoluta nella trasparenza. Mentre il fatto di aver "cominciato da Dio" (e non dall'Essere vuoto) protegge Spinoza da ogni fine, che anche quando "si apre la strada" nell'immanenza, è ancora figura e tesi di Trascendenza. Il *détour* attraverso Spinoza ci faceva scoprire una radicalità che manca a Hegel.<sup>62</sup>

61 Ivi, pp. 183-184, tr. it. cit., pp. 29-30.

62 Ivi, p.184, tr.it. cit., p. 30.



È proprio a questa radicalità che Althusser attinge per pensare il modello di causalità del *Capitale*, facendo riferimento a Spinoza come “primo e quasi unico testimone” di una causalità capace di rendere conto “dell’efficacia del Tutto sulle parti, e dell’azione delle parti nel Tutto – un Tutto senza chiusura”<sup>63</sup>.

Per quanto riguarda il processo di conoscenza, Althusser evoca la famosa frase del *Trattato sull’emendazione dell’intelletto*, “*Habemus enim ideam veram*”, attribuendo grande importanza a quell’*enim* su cui poggia l’intera frase, che significa rifiuto del criterio:

che il criterio sia esterno (l’adeguamento dell’intelletto e della cosa, come nella tradizione aristotelica), o interno (l’evidenza cartesiana), in ogni caso il criterio è da rifiutare: esso è infatti la figura di una giurisdizione o di un Giudice che deve autenticare e garantire la validità del vero. E con lo stesso movimento Spinoza scarta la tentazione della Verità: da buon nominalista [...] Spinoza parla del vero. Di fatto, la Verità e la Giurisdizione del Criterio vanno sempre di pari passo, poiché il criterio ha la funzione di autenticare la Verità del vero. [...] Scartate le istanze (idealiste) di una teoria della conoscenza, Spinoza suggeriva allora che “il vero” “si indica da sé” non come Presenza, ma come prodotto, nella duplice accezione del termine “prodotto” [...] come provandosi [*s’avérant*] nella sua stessa produzione.<sup>64</sup>

Una ripetizione anticipata di Hegel, ma più radicale:

Anche qui, attraverso la sua differenza, Spinoza ci faceva percepire il difetto di Hegel. Hegel aveva sì proscritto tutti i criteri di verità pensando il vero come interno al suo processo, ma reinstaurava la virtù della Verità come *Telos* all’interno del processo stesso, poiché ogni momento non è che la “verità del” momento che lo precede.<sup>65</sup>

Tuttavia, nella sua critica al pregiudizio finalistico, che è alla base di ogni ideologia, Spinoza, secondo Althusser, si distacca dall’intellettualismo dell’Illuminismo, teorizzando la necessità stessa dell’illusione ideologica incentrata sulla categoria metafisica di Soggetto:

È necessario aggiungere che se Spinoza ci impedisce ogni uso del Fine, rende la teoria della sua illusione necessaria e quindi fondata? Nell’Appendice al Libro I dell’*Etica* e nel *Tractatus teologico-politico* troviamo infatti quella che è senza dubbio la prima teoria dell’ideologia che sia mai stata pensata, con i suoi tre caratteri: (1) la “realtà” immaginaria; (2) l’inversione interna; (3) l’illusione del soggetto.<sup>66</sup>

L’ideologia non è, quindi, semplice errore o mera ignoranza, poiché Spinoza fonda “il sistema di questo immaginario sulla relazione degli uomini con il mondo ‘espressa’ dallo stato dei loro corpi”<sup>67</sup>. Althusser vi vede espresso un vero e proprio materialismo dell’immaginario, e questo gli apre la strada a una diversa lettura del primo genere di conoscenza non come semplice stadio del sapere, ma come “il mondo materiale degli uomini così come lo vivono, quello della loro esistenza concreta e storica”<sup>68</sup>.

63 Ivi, p. 188, tr. it. cit., p. 35.

64 Ivi, p. 185, tr. it. cit., p. 31.

65 Ivi, p. 186, tr. it. cit., pp. 137-138.

66 Ivi, p. 184, tr. it. cit., p. 29.

67 Ivi, p. 185, tr. it. cit., p. 31.

68 *Ibidem*.

A conclusione del paragrafo su Spinoza negli *Elementi di autocritica*, Althusser sottolinea il prezzo teorico pagato per questo *détour*: l'assenza del concetto "che Hegel ha dato a Marx"<sup>69</sup>, il concetto di contraddizione. Althusser scrive:

Un marxista non può ovviamente fare la deviazione per Spinoza senza pagarne le conseguenze. Perché l'avventura è pericolosa e, qualunque cosa si faccia, non si può trovare in Spinoza ciò che Hegel ha dato a Marx: la contraddizione. Per non prendere che un solo esempio, questa "teoria dell'ideologia" e questa interpretazione del "Primo Genere di Conoscenza" come mondo concreto e storico di uomini che vivono (nella) materialità dell'immaginario mi hanno portato direttamente alla concezione (a cui *L'ideologia tedesca* può dare sostegno): materialità/immaginario/inversione/soggetto: ma vedevo l'ideologia come l'elemento universale dell'esistenza storica: e non andavo più in là. Lasciavo così da parte la differenza delle regioni dell'ideologia, e le tendenze di classi antagoniste che le attraversano, che le dividono, le raggruppano e le oppongono. L'assenza della contraddizione faceva il suo lavoro: non era questione della lotta di classe nell'ideologia. Attraverso il varco creato da questa "teoria" dell'ideologia è scivolato il teoreticismo: scienza/ideologia.<sup>70</sup>

Nei due paragrafi di *È facile essere marxisti in filosofia?*, dedicati rispettivamente alla determinazione in ultima istanza e al processo di conoscenza, Althusser ripropone la lettura del triangolo Spinoza-Hegel-Marx delle grandi opere degli anni Sessanta, lette però attraverso le lenti proposte negli *Elementi di autocritica*: come è noto, l'articolo è una rielaborazione della presentazione del suo percorso teorico fatta presso l'Università di Amiens in occasione della *soutenance* nel giugno 1975.

### *Hegel e Spinoza nell'ultimo Althusser*

Nella seconda metà degli anni Settanta, Althusser non torna più sulle questioni puramente teoriche legate al rapporto Hegel-Spinoza: è impegnato nella battaglia politica contro l'eurocomunismo e nella difesa del concetto di dittatura del proletariato. Negli anni Ottanta, dopo l'assassinio della moglie, Althusser scomparve dalla scena pubblica. Alcuni dei testi scritti in quegli anni sono stati pubblicati postumi negli anni Novanta e nei primi anni Duemila.

Ne *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro* Hegel e Spinoza si contrappongono per quanto riguarda il concetto di vuoto, concetto che Althusser pone al centro del cosiddetto materialismo aleatorio. In questo scritto il riferimento a Hegel è estremamente breve e marginale: l'opera del negativo "è una *fausse parole*"<sup>71</sup>, è una mistificazione del significato filosofico decisivo del vuoto. Il riferimento a Spinoza, invece, è centrale:

Sosterrò la tesi che l'oggetto della filosofia è per Spinoza il vuoto. Tesi paradossale, se si considera la mole dei concetti che sono "lavorati" nell'*Etica*. È sufficiente tuttavia

69 Ivi, p. 188, tr. it. cit., p. 140

70 *Ibidem*.

71 L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, cit., p. 547, tr. it. di V. Morfino, L. Pinzolo, in *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino, L. Pinzolo, Mimesis, Milano 2006<sup>2</sup>, p. 45.

sottolineare *in che modo egli cominci*. Lui stesso riconosce in una lettera: “*gli uni cominciano dal mondo, gli altri dallo spirito umano, io invece comincio da Dio*”. Gli uni: sono da una parte gli scolastici che cominciano dal mondo e dal mondo creato risalgono a Dio. Gli altri è riferito, dall’altra parte, a Descartes che comincia dal soggetto pensante e, dal cogito, risale al dubbio e a Dio. Tutti passano per Dio. Spinoza si risparmia queste deviazioni [*détours*] e s’installa deliberatamente *in Dio*. Con ciò si può dire che egli investa *in anticipo* la piazzaforte comune, ultima garanzia ed estrema risorsa di tutti i suoi avversari, cominciando da questo *al di là oltre il quale non c’è nulla* e che, quindi, per il fatto di esistere nell’assoluto, senza alcuna relazione, è esso stesso nulla. Dire Spinoza comincia da Dio, oppure dal Tutto, o dalla sostanza unica, e lasciar intendere “io comincio da nulla”, è in fondo la stessa cosa: che differenza c’è tra Tutto e nulla? posto che nulla esiste fuori dal Tutto...<sup>72</sup>

Questo inizio dal tutto, che è un inizio dal nulla, riduce al nulla non solo Dio e la teoria della conoscenza, ma anche la religione e la morale, che Spinoza “distrugge fino ai loro fondamenti immaginari”<sup>73</sup>.

Questo testo è del 1982. Tre anni dopo, nell’unico testo interamente dedicato a Spinoza (un estratto da *L’avenir dure longtemps*), l’opposizione sembra scomparire: Hegel e Spinoza sono ripetutamente accostati, se non identificati. Essi hanno in comune il paradossale di essere filosofi dogmatici che producono effetti liberatori. Althusser aggiunge:

l’esposizione sistematica non ha assolutamente nulla di contraddittorio rispetto agli *effetti* filosofici prodotti; al contrario, attraverso il rigore della concatenazione delle sue ragioni, essa può non solo incalzare in modo più ravvicinato lo spazio che intende aprire, ma rendere la coerenza della sua produzione infinitamente più rigorosa e più sensibile e feconda (in senso forte) per la libertà della mente.<sup>74</sup>

In questo senso, Althusser stabilisce una perfetta simmetria tra il rapporto Cartesio-Spinoza e Kant-Hegel:

Dovevo poi, seguendo del resto Hegel in questa faccenda, comprendere la ragione delle tesi di Spinoza come tesi *antitetiche* a quelle di Descartes, i cui effetti egli intendeva combattere prendendole in contropiede, così come Hegel, nell’esposizione apparentemente “dogmatica” della sua filosofia, intendeva combattere gli effetti delle tesi filosofiche di Kant attraverso tesi opposte alle sue, al fine di aprire un nuovo spazio di libertà. Feci così un parallelo abbastanza stretto tra Spinoza contro Cartesio e Hegel contro Kant, mostrando che in entrambi i casi ciò che era in gioco e per cui si combatteva era una concezione *soggettivista trascendentale* della “verità” e della conoscenza. Il parallelo è molto lungo: niente più “cogito” in Spinoza (ma solo la proposizione fattuale “*homo cogitat*”, l’uomo pensa), niente più soggetto trascendentale in Hegel ma un soggetto come processo (sorvolero sulla sua teleologia [immanente]). Nessuna teoria della conoscenza (cioè nessuna garanzia *a priori* della verità e dei suoi effetti scientifici, sociali, morali e politici) in Spinoza, nessuna teoria della conoscenza nemmeno in Hegel, mentre Cartesio presenta, sotto forma di garanzia divina, una teoria della garanzia di tutta la verità, quindi di tutta la conoscenza – mentre Kant, da parte sua, produce una teoria giuridica della conoscenza

72 Ivi, p. 549, tr. it. cit., p. 48.

73 *Ibidem*.

74 L. Althusser, *L’unique tradition matérialiste. I Spinoza*, in “Lignes”, 18 janvier 1993, p. 77, tr. it. di V. Morfino, L. Pinzolo, in *Sul materialismo aleatorio*, cit., p. 79.

soggetta all'autorità dell'"io penso" del soggetto trascendentale e alle condizioni *a priori* di ogni esperienza possibile. In entrambi i casi, Spinoza ed Hegel arrivarono – e poco importava (al contrario importava molto) che la loro dimostrazione fosse rigorosa, quindi apparentemente "dogmatica" – a sgomberare la mente dall'illusione della soggettività trascendente o trascendentale come garanzia o fondamento di ogni possibile significato o esperienza di verità.<sup>75</sup>

Infine, una piena identificazione laddove gli scritti precedenti avevano enfatizzato l'opposizione. Tornando alla teoria delle tre generalità, Althusser scrive:

In questo senso, che sarà ripreso da Hegel e Marx, ogni processo di conoscenza va dall'astratto al concreto, dalla generalità astratta alla singolarità concreta. Nel mio linguaggio avevo chiamato molto rozzamente questo passaggio dalle generalità I alle generalità III attraverso le generalità II. Mi sbagliavo sul fatto che la realtà a cui mirava la conoscenza [del terzo tipo] fosse quella di una generalità: era invece una singolarità universale. Ma ero in linea con Spinoza, insistendo con Marx ed Hegel sulla distinzione tra il "concreto reale", cioè il singolare universale (tutti i "casi" che costituiscono il mondo a partire dal primo genere), e il concreto del pensiero, che costituisce la conoscenza del terzo genere.<sup>76</sup>

### Conclusioni

Per concludere proporrei una periodizzazione dell'interpretazione del rapporto Hegel-Spinoza all'interno della produzione teorica althusseriana, periodizzazione che ovviamente implica una schematizzazione e una semplificazione, ma che può essere utile per comprendere il significato del riferimento a Spinoza e a Hegel all'interno della strategia testuale althusseriana. Comune all'intero percorso è da notare il fatto che, per identificarli o per differenziarli, Althusser li pensa insieme.

I periodo: il rapporto Spinoza-Hegel viene pensato attraverso le lenti proposte da Hegel stesso in prima battuta, e da Kojève in seconda. Se nella lettura althusseriana Hegel è pensato attraverso il concetto di vuoto dell'origine come motore del contenuto, Spinoza, all'opposto, è colui che, pensando l'origine come "piena", blocca ogni forma di divenire.

II periodo: in *Per Marx e Leggere il Capitale* la relazione è pensata come alternativa: si tratta di un vero e proprio *aut aut* sia sul piano dell'epistemologia, sia su quello della teoria della storia. *L'enjeu* è la filosofia di Marx sullo sfondo di un'altra alternativa: storicismo marxista o strutturalismo marxista.

III periodo: tutto comincia con una nuova interpretazione di Hegel, che in realtà è una rielaborazione di alcuni elementi della sua lettura precedente (del I periodo). Questa nuova lettura produce una nuova lettura di Spinoza come "ripetizione anticipata" di Hegel, un Hegel senza teleologia, che permette ad Althusser di prendere le distanze da un'interpretazione strutturalista di Spinoza che finiva per leggere la causa immanente attraverso il concetto *quasi* leibniziano di combinatoria.

IV periodo: negli scritti degli anni Ottanta Althusser oscilla tra opposizione e identificazione. Se Hegel non entra nella genealogia del materialismo dell'incontro, anzi, la sua concezione del negativo è considerata da Althusser una mistificazione del concetto

75 Ivi, pp. 77-78, tr. it. cit., p. 80.

76 Ivi, p. 84, tr. it. cit., p. 87.

di vuoto che sta al centro della *Corrente sotterranea*, tuttavia, soprattutto nell'*Unica tradizione materialista*, è evocato a più riprese per illuminare degli aspetti della filosofia di Spinoza, in particolare il senso profondo della sua strategia filosofica.

Infine, per chiudere, un'ultima rapida osservazione, che potrà forse essere ulteriormente sviluppata: l'obiezione che Althusser rivolge a Spinoza nella dissertazione ripetendo di fatto quella di Kojève, che abbiamo citato per esteso all'inizio dell'articolo – il fatto, cioè, che Spinoza non giustifichi/spieghi nel suo sistema la posizione della propria filosofia – attraversa tutta l'elaborazione teorica degli anni Settanta. Naturalmente la risposta hegeliana non poteva soddisfare Althusser. Egli tenta, allora, di rispondere attraverso una teoria della società, una teoria conflittuale della società, che include una riflessione sulla specifica posizione occupata dalla teoria nella società: si tratta della questione che Althusser sviluppa attraverso l'affermazione della duplice iscrizione delle idee nella topica, il cui riferimento teorico fondamentale non è però né Hegel né tantomeno Spinoza, bensì Machiavelli.