

SAGGIO INTRODUTTIVO
LA CONDIZIONE SPINOZIANA:
MACHEREY E LYOTARD, O IL '79 BIFRONTE

EMILIA MARRA

Se l'incendere del necessario cadenzasse il proprio darsi attraverso eventi filosofici in misura di segnare una differenza tra un prima e un dopo, difficilmente concederebbe a *Hegel o Spinoza* di Pierre Macherey un posto d'onore all'interno del proprio percorso. Dato alle stampe nel 1979, il libro si trova nella paradossale situazione di essere al contempo dentro e fuori un cono di luce. Dentro, perché chi lo tiene tra le mani lo pensa immediatamente nel contesto della collana Théorie, diretta da Louis Althusser per l'editore Maspéro, dunque all'interno di un percorso collettivo di ricerca i cui primi esiti, proprio su quella collana, sono il *Per Marx* e i due volumi di *Leggere il Capitale*. Il suddetto lettore potrebbe poi persino ricordare di aver già stretto tra le mani un volume di Macherey edito da Théorie: è il 1966 quando *Per una teoria della produzione letteraria*, destinato, quello sì, ad avere un certo seguito, anche oltreoceano, viene dato alle stampe, primo libro non a firma del curatore della collana, quarto in ordine di apparizione¹. Fuori, perché l'evento editoriale del 1979 è senza dubbio *La condizione postmoderna*² di Lyotard, superficie di concrescenza di tutti quei pruriti teorici che, nel panorama culturale francofono, insorgono nel corso del decennio che lo separa dall'immediato post '68. Il testo di Lyotard sembra infatti stanare, nella forma del calco negativo, la peculiare congiuntura socio-politico-culturale dello smarrimento e della delegittimazione, la cui forma filosofica può essere pensata nei termini di uno “spostamento determinato”³ della teoria critica dai suoi due fuochi: da una parte, il “declino della Scuola di Francoforte e in particolare della filosofia di Marcuse”⁴ e, dall'altra, “il drammatico epilogo, anche di tipo biografico, della scuola che si riunisce intorno ad Althusser”⁵. In una parola, la svalutazione del marxismo. Il rapporto sul sapere, commissionato oltreoceano e diligentemente redatto, diagnostica un presente speculativo senza appello, innanzi al quale l'emblema-

1 Sulla direzione editoriale della casa editrice Maspéro e in particolare della collana Théorie, si veda il saggio introduttivo di G. Clemente, C. Scarlato, *Sulla produzione del linguaggio letterario. Critica e filosofia in Pierre Macherey*, in P. Macherey, *Per una teoria della produzione letteraria*, PGreco, Milano 2024, e in particolare pp. VII-VIII. Cfr. anche J. Lefort-Favreau, *Le Mai 68 littéraire de François Maspéro. L'éditeur comme relais intellectuel*, in “Études françaises”, vol. 54, n. 1, 2018, pp. 37-58.

2 J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 2002.

3 R. Esposito, *Da fuori*, Einaudi, Torino 2016, p. 101.

4 *Ibidem*.

5 *Ibidem*.

tica riforma Haby-Giscard, che propone di abolire lo studio della filosofia nelle scuole, sembra l'unica logica conclusione. Nel 1980 poi, ossia l'anno a seguire, *La condizione postmoderna* riceve la propria consacrazione definitiva, passando da disamina sintomatologica a profezia autoavverantesi: la morte di Sartre e il gesto di Althusser rifiniscono e adornano l'inevitabile agli occhi del grande pubblico.

Il vantaggio ermeneutico che il presente ha sul mezzo secolo precedente permette però di prendere distanza dall'abbaglio dell'evento editoriale da una parte e dalla filiazione immediata e irriflessa dall'altra, perlomeno quanto basta per rintracciarne le specificità e misurare i rischi insiti in un rifiuto del metanarrativo che assume a sua volta le vesti della metanarrazione – univoca, inevitabile, annunciata. Ricalcando una certa lezione epistemologica, si potrebbe ritenere perlomeno istruttivo mettere in rapporto sincronico una proposta teorica che ha avuto un certo successo con proposte a essa ostili a causa dell'impossibilità di capirne la legittimità. Al semplice accostamento, necessario in prima battuta per restituire una misura della disparità nel trattamento, occorre dunque che segua una disamina dei testi in grado per lo meno di proporre una interpretazione che giustifichi oltre il pretesto la differenza prima evidenziata solo nella sua esteriorità.

All'ombra dell'evento firmato Lyotard, *Hegel o Spinoza* ha percorso silenziosamente la fine del secolo, riemergendo in luoghi e tempi inaspettati e attraendo su di sé nuovi e diversi sguardi rispetto a quelli disposti ad attardarsi sulle sue pagine nel corso degli anni Ottanta. Senza far appello alla tiratura, una prima indicazione intorno alla differente risposta di pubblico potrebbe comunque emergere da una incursione nelle rispettive storie editoriali dei volumi, e in particolare delle loro traduzioni. Non si farebbe certo fatica nel notare che mentre il prodotto editoriale dato alla luce dalle Éditions de Minuit venne pubblicato in tutte le principali lingue europee in poco più di un lustro⁶, Maspéro non fu inondata da lettere da parte di editori mossi dal desiderio di accaparrarsi i diritti di *Hegel o Spinoza*. Non solo infatti la prima risorgiva del volume si dà in Oriente, con la traduzione giapponese del 1986, ma l'edizione coreana (2009) precede la prima traduzione integrale stampata in Europa. La prima edizione in una lingua europea si deve infatti, e comunque molto tardi, alle stamperie d'oltreoceano (Tinta Limón, Buenos Aires 2006), così come la prima edizione integrale in lingua inglese (University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1984); occorrerà attendere il 2016 per la traduzione italiana (ombre corte) e il 2019 per quella tedesca (Turia + Kant, Wien). La domanda che guida qui l'indagine si biforca: occorre rendere conto non solo di un certo silenzio intorno al volume nelle sue (non troppo) immediate vicinanze temporali e geografiche, ma anche di un fenomeno apparentemente opposto, dunque della rinnovata curiosità che il libro ha suscitato nell'ultimo decennio. Segnali dell'interesse crescente per *Hegel o Spinoza* possono essere individuati nel susseguirsi delle occasioni di confronto intorno al testo. In ambito anglofono, è opportuno segnalare come minimo il volume curato da Hasana Sharp e Jason E. Smith, *Between Hegel and Spinoza: A Volume of Critical Essays* (Bloomsbury, New York 2012), mentre sul suolo europeo una menzione va senz'altro al convegno “Entre Spinoza et Hegel: Parcours philosophiques” (22-23 maggio 2015), organizzato da Chantal Jaquet e Filippo del Lucchese presso l'Università di Paris-Est Créteil e Paris I Sorbonne. In quell'occasione, lo stesso Pierre Macherey affermò quanto

⁶ Prima edizione italiana (Feltrinelli, Milano 1981); edizione tedesca (Turia + Kant, Wien 1982); edizione inglese (University of Minnesota Press, Minneapolis 1984); edizione brasiliana (Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro 1986); edizione spagnola (Ediciones Cátedra, Madrid 1987).

scriverà poi nella prefazione all’edizione italiana del volume: se, al tempo della sua stesura, la questione della dialettica materialista convogliava a sé urgenze teoretiche squisitamente accademiche e una strutturale istanza di contestazione dell’istituzione, l’oggi non può limitarsi a una valutazione dei risultati, ma deve impegnarsi in una ridefinizione dei presupposti a partire dai quali il confronto tra Hegel e Spinoza genera effetti. Tra i convegni internazionali più recenti, la giornata di studio “A Conference for Pierre Macherey’s ‘Hegel or Spinoza’” organizzata dall’UC Berkeley (giugno 2022), il ciclo di conferenze dal titolo “Spinoza e Hegel, ovvero la sostanza e il soggetto”, organizzato presso l’Università degli Studi dell’Aquila e il convegno sloveno del Network Hegel’s Relevance, “Between Substance and Subject: the Presence of Spinoza in Hegel”, svoltisi rispettivamente nell’aprile e nell’ottobre del 2023, hanno precisamente il merito di aver rilanciato l’urgenza di misurare la posta in gioco, da sempre insita sebbene non per questo univoca o astorica, nel confronto tra questi due autori, sottraendoli alla statuarietà della loro collocazione nel tempio della classicità filosofica e restituendoli al dialogo, vivo, con il presente.

Il rapporto con il presente, e di conseguenza quello con il passato e con l’avvenire, mi sembra essere il primo nodo teorico fondamentale in gioco tra *La condizione postmoderna* e *Hegel o Spinoza*. Se Lyotard legge nel “cambio di statuto”⁷ del sapere dettato dall’età postindustriale, e in particolare dalle trasformazioni tecnologiche che la caratterizzano e la definiscono, un argomento contro il presunto “carattere cumulativo del sapere tecnico e scientifico”⁸, l’opportunità, forse liberatoria, di tagliare i ponti con un passato che non corrisponde più alle esigenze produttive della contemporaneità, la proposta di Macherey si muove lungo un binario diverso. Macherey dice *Hegel o Spinoza*, e non Spinoza o Hegel, e in questa articolazione accenna già a quello che si rivelerà essere più di un sospetto: la storicità della concezione formalista della storia della filosofia è una manipolazione concettuale intenzionale che non ha niente di necessario. Il rifiuto di un certo tipo di linearità, la cui esemplificazione magistrale è data dalle *Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel, non coincide però in Macherey con il negare la storicità del pensiero. Al contrario, è di una certa storicità del pensiero che Macherey sembra volersi prendere cura, e in particolare del suo statuto in seguito a quegli attacchi volti a incasellare lo speculativo “in unità irriducibili e arbitrarie”⁹. La proposta di Macherey è allora quella di interrogare incessantemente il già dato, sorvegliando sul modo della propria interrogazione al fine di non scivolare nel teleologico, dunque in un modo didattico-contemplativo, per non dire didascalico, della storia:

Contro questa dispersione, il cui significato è tutt’al più estetico, nella misura in cui trasforma delle dottrine in opere d’arte, bisogna riuscire a pensare una certa forma di unità, un legame tra filosofie diverse; l’intera questione consiste dunque nel sapere se ciò è possibile senza cadere nel confusionismo, che si limita semplicemente a identificare le diverse filosofie nella finzione di verità comuni.¹⁰

Rinunciare al museo delle Minerve, aprendosi alla possibilità di sporcarsi mani e idee con la genesi materiale del già dato, espone infatti al rischio che privare quest’ultimo

7 J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, cit., p. 9.

8 Ivi, p. 17.

9 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, a cura di E. Marra, ombre corte, Verona 2016, p. 17.

10 Ivi, pp. 17-18.

della stabilità di griglie tracciate a priori coincide con una contaminazione del puro con la contingenza fino all'indistinzione, e dunque, questa volta sì, necessariamente, alla stasi sul piano della prassi. Vi è dunque una irriducibilità da affermare contro ogni tentativo riduzionista, pena la squalifica a monte dell'impresa teorica. Da qui l'attenzione che Macherey dedica alla "o" che lega Spinoza e Hegel: mantenendo la distanza tra le rispettive posizioni, il "vel", diastema inaggirabile, permette il dialogo impossibile. Né congiunti né disgiunti, Hegel e Spinoza dicono un modo dell'interrogazione filosofica consapevole della necessità di mettere in discussione tutto ciò che tradizionalmente cade sotto la categoria, ingannevole e fuorviante, dell'eredità. Anche su questo punto la biforazione è obbligata: si tratta infatti, sul piano della storia della filosofia come disciplina, di portare alla luce i presupposti di una storia unica e continuista del pensiero, fondata sull'idea illuminista del progresso, incapace di attardarsi sulle esitazioni, sulle fratture, sul fraintendimento, sulle interruzioni, sui passi indietro, sull'errore, insomma, su tutti quegli elementi che una lettura sintomale, quindi filosofica, può fare emergere, resa ogni volta nuova e proficua dalla consapevolezza che chi legge è già parte di ciò che viene letto. Ma la questione dell'eredità porta con sé una seconda linea di lettura obbligata per capire la posta in gioco del volume, nonché per giustificarne, per l'appunto, la collocazione editoriale: "c'era, sul piano particolare del dispositivo concettuale utilizzato dalla teoria marxista, la questione specifica della dialettica materialista"¹¹. L'uso dell'imperfetto costringe a un riposizionamento: ritorniamo dunque alla collana Théorie e al gruppo di Althusser. Anzi, alle loro spalle.

Interrogato sulla genesi del proprio interesse per la filosofia di Spinoza, Macherey risponde che si tratta di un interesse antico, che risale almeno al 1958, e in particolare ai corsi tenuti da Dina Dreyfus. La docente, incaricata da Vladimir Jankélévitch del corso di "Filosofia morale e Politica", affronta l'incontro con lo spinozismo come una esperienza per il pensiero, esigente e rigorosa, che impone l'attenzione al dettaglio, individuando così una traiettoria per la filosofia più che una dottrina filosofica. Questo modo di leggere Spinoza, che sarà poi celebrato dieci anni dopo in quella che può essere opportunamente pensata come una *Spinoza Renaissance* francofona (costellazione formata in prima battuta da Gueroult, Deleuze, Matheron), trova conferma, per Macherey, nella proposta di Althusser, che vede in Spinoza un punto di inflessione del pensiero. Sarà proprio Althusser a incoraggiare lo studio dello Spinoza politico, tesi che Macherey porterà all'attenzione di Canguilhem e che svolgerà sotto la guida di quest'ultimo. Al di là di questo suggerimento, i rapporti tra Althusser e Macherey non saranno particolarmente stretti fino a quando, alla fine del servizio militare (1963), quest'ultimo e Balibar non si presenteranno alla porta dello studio del professore con la prima traduzione in lingua francese del testo di Engels, *Lineamenti di una critica dell'economia politica*, tradotto nel corso dell'estate. Il chiaro interesse per il marxismo da parte degli allievi dell'ENS porta in fretta all'organizzazione dei celebri seminari dedicati al pensiero di Marx, i cui esiti sono noti al pubblico grazie ai due volumi di *Leggere il Capitale*. Spinoza politico diventa allora, nel corso degli anni sessanta, uno dei nomi di Marx, nonché, a tratti, la maschera del giovane Marx. Macherey riprenderà gli studi su Spinoza dieci anni dopo, ed è nel corso degli insegnamenti tenuti da assistente in Università che le incursioni nel testo spinoziano prenderanno la forma del volume *Hegel o Spinoza*. A quel punto, scrive lo stesso Macherey, il contesto era cambiato, e le pratiche di lavoro collettivo che

11 Ivi, p. 10.

Althusser aveva incoraggiato avevano ceduto il passo ai *nouveaux philosophes* e a un modo dell’umanismo rientrato dalla finestra: “in quel contesto, essere definito ‘althusseriano’ non era un complimento, bensì motivo di discredito”¹². Per Macherey però la lezione althusseriana e quella di Canguilhem si incontrano su un nodo metodologico fondamentale, ovvero l’autocritica, la costante rettificazione degli assunti, dei presupposti, degli avamposti. Macherey riparte allora dallo Spinoza politico della sua tesi, prendendo le mosse da un fatto apparentemente marginale e senza dubbio singolare: la sua totale assenza nei numerosi e vari luoghi in cui Hegel scrive dello spinozismo. Avendo preso parte alla preparazione dell’edizione delle *Opere* di Spinoza in tedesco, a cura di Paulus, Hegel non poteva ignorare il *Trattato teologico-politico*; l’omissione porta allora con sé la cifra della scelta che, se in parte conforme al modo di leggere Spinoza nel XIX secolo, dice come minimo qualcosa della concezione del rapporto tra politica e filosofia per lo stesso Hegel.

Si gioca su questo piano quello che mi sembra essere il secondo e fondamentale punto di distanza non solo tra Hegel e Spinoza, bensì tra il Macherey che scrive *Hegel o Spinoza* e il Lyotard de *La condizione postmoderna*. Quale relazione tra filosofia e politica? Macherey vede in Spinoza, come già Althusser in Machiavelli, la possibilità di filosofare altrimenti, dove l’altrimenti consiste nell’affermazione di un rapporto pratico con la politica. La filosofia è già attività politica, perché è già pratica. È chiara qui la differenza di prospettiva che, come ricorda Macherey in apertura al suo *Hegel o Spinoza*, fa sì che Hegel accetti di buon grado l’incarico da professore propostogli dal prorettore dell’Università di Heidelberg, cattedra che Spinoza aveva rifiutato per timore dei compromessi che avrebbe dovuto stringere con “la religione pubblicamente riconosciuta”¹³. La proposta hegeliana trova legittimità nell’ufficializzazione che ne accompagna i passaggi, mentre “la dottrina spinoziana [...] sebbene sia davvero riuscita a dare alla questione politica uno spazio all’interno della speculazione filosofica (si vedano non solo i *Trattati*, ma anche l’*Etica*, di cui questa è una delle chiavi), è in profondo contrasto con tale ufficializzazione”¹⁴. Innanzi all’universalità necessariamente storica del sistema hegeliano, Spinoza apre, agli occhi di Macherey, la strada per una alternativa, che non passa da un disconoscimento della storicità, ma al contrario da una sua complicazione, la cui definizione – sembra suggerire Macherey – potrebbe trovare accoglienza, con buona approssimazione, nelle espressioni althusseriane di “pratica-teorica” e “lotta di classe nella teoria”. Questa alternativa, dunque l’abbattimento della frontiera tra filosofia e politica in nome di una negoziazione continua di presupposti e assunti che trova nel reale il proprio terreno di esercizio, non trova espressione tra i modelli di legittimazione del sapere presi in considerazione da Lyotard nel suo Rapporto. Dopo aver avvertito il lettore del rischio di incorrere in qualche semplificazione, Lyotard sostiene che le società contemporanee articolano la propria rappresentazione secondo due modelli: “la società come insieme funzionale [e] la società divisa in due”¹⁵; il primo modello, firmato negli anni Cinquanta da Parsons, è una visione organica ottimistica, in cui la società è pensata come una totalità e i processi in essa in atto sono qualificati come funzionali o disfunzionali in relazione al loro contribuire o meno alla conservazione e all’accrescimento del sistema;

12 Cfr. A. Hamza, F. Ruda (a cura di), *Spinoza aujourd’hui. Entretien avec Pierre Macherey*, in “Euronomade”, <https://www.euronomade.info/spinoza-aujourd’hui-entretien-avec-pierre-macherey/>

13 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1964, vol. III/2, p. 106.

14 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., p. 15.

15 J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, cit., p. 27.

il secondo è attribuito a “tutte le scuole di cui [la corrente marxista] si compone” perché “per quanto differenti, ammettono il principio della lotta di classe, e la dialettica come dualità che opera nell’unità sociale”¹⁶. Dopo averne abbozzato un bilancio tutt’altro che lusinghiero, Lyotard scrive:

Dovunque, sia pure a titoli diversi, la critica dell’economia politica (che era il sottotitolo del *Capitale* di Marx) e la critica della società alienata che ne era il correlato vengono utilizzate come elementi nella programmazione del sistema. Certo, a fronte di questo processo, il modello critico si è conservato e raffinato nell’ambito di minoranze quali la Scuola di Francoforte e il gruppo di *Socialisme ou barbarie*. Ma non possiamo nasconderci che essendo la base sociale del principio della divisione, la lotta di classe, ormai sfumata al punto di perdere qualsiasi radicalità, si è infine trovata esposta al rischio di perdere la sua consistenza teorica e di ridursi a una “utopia”, a una “speranza”, ad una protesta di principio agitata in nome dell’uomo, o della ragione, o della creatività, oppure di qualche categoria sociale investita in extremis della funzione ormai improbabile di soggetto critico, come il terzo mondo o i giovani studenti.¹⁷

Con questo, la questione è archiviata senza dover nemmeno pronunciarsi sul gruppo intorno ad Althusser, e in particolare sull’annosa questione dell’opportunità della distinzione tra materialismo dialettico e materialismo storico, con annessa riscrittura del significato di quest’ultimo. Il materialismo dialettico non è pensato come strumento epistemologico dei concetti del materialismo storico, ma viene ricacciato nella forma primitiva di “un racconto materialistico e cosmologico della lunga evoluzione umana dal protozoo primitivo all’ultimo meraviglioso piano quinquennale di proletari festanti”¹⁸. Le riflessioni degli anni Settanta di Althusser che dal ruolo epistemologico della filosofia si spostano in direzione dell’ennesimo ossimoro, quello dell’ideologia scientifica, hanno il gusto dell’ammissione di colpa: se ne conclude frettolosamente che lo spazio filosofico coincide con lo spazio ideologico, e l’althusserismo, connotato dal senso peggiorativo che ogni -ismo porta con sé, ricade dunque senza residui nella critica alle metnarrazioni avanzata da Lyotard. Da cono di luce a cono d’ombra, l’associazione con Althusser non gioca a vantaggio della proposta filosofica di Macherey, che si ostina ad accarezzare contropelo un marxismo che, contemporaneamente e con argomentazioni più immediate, Lyotard relega, per confinarlo definitivamente e in tutte le sue forme, al terreno del narrativo. Non è però certo tutta colpa di Althusser. Quello che Macherey definisce il proprio “angolo di attacco”¹⁹ pecca della stessa inattualità: porre l’attenzione sulla questione del metodo conferma i più nel sospetto di “teoricismo”²⁰. In particolare, l’affer-

16 Ivi, p. 24.

17 Ivi, pp. 28-29.

18 C. Preve, *L’eredità intellettuale di Louis Althusser (1918-1990) e le contraddizioni teoriche e politiche dell’althusserismo*, in “Antiper”, 201, 16 dicembre 2014, <https://www.antiper.org/2014/12/16/preve-althusser/>.

19 Cfr. P. Macherey, *À propos de la rupture*, in *Histoire de dinosaure. Faire de la philosophie* (1965-1997), PUF, Paris 1999, pp. 22-34.

20 Tra chi invece coglie la portata ontologica della strategia di Macherey, cfr. A. Reix, *Recension de: Macherey, Pierre: Hegel ou Spinoza*, in “Revue Philosophique de La France et de l’Etranger”, vol. 104, 1979, p. 255: “Constatons qu’au terme de cet excellent exposé, paradoxalement, les marxistes découvrent l’intemporel, non dans le concept, mais dans l’absence de détermination, renouant ainsi avec l’abstrait qui noie les termes de l’évolution concrète dans une méthode qui se fait ontologie”.

mazione secondo la quale la scienza non sarebbe un'altra forma di reale, bensì un'altra forma di realtà, mossa strategica per introdurre una certa dose di vaccino dialettico in quei tentativi di pensare la dialettica alla luce del materialismo, non viene recepita come possibilità concreta per pensare il materialismo dialettico, ma come capriola nella teoria. Ecco perché *Hegel o Spinoza* viene perlopiù archiviato come un tentativo, per quanto serio, di lotta nella teoria fuori tempo massimo, quando il campo di battaglia dell'astrazione è già stato sgombrato.

Leggendo le recensioni dell'epoca, tutt'altro che entusiaste e disomogenee per livello di profondità nell'analisi, si evince però che il punto di merito del testo di Macherey che viene sottolineato all'unanimità è “una riattualizzazione della virulenza spinozista”²¹, “una provocazione a proseguire il dibattito [nella gigantomachia Hegel-Spinoza]”²², l'apertura di “un dialogo inevitabile, anche se non convince a una nuova dialettica”²³. Sembra quindi permanere, se non altro, quella dimensione del *reliqua desiderantur* che caratterizza la ricezione francofona di Spinoza, e che invece è l'impensato, perché impensabile, hegeliano.

Occorre qui mettere in evidenza almeno un terzo punto fondamentale che separa il modo dell'interrogazione filosofica di Macherey da quello del Lyotard del '79, e che potremmo pensare come il posto riservato all'alterità. Per utilizzare una formula che ancora una volta prova a stare in equilibrio tra Althusser e Canguilhem, mutuata da una felice intuizione di Foucault e per tramite di un non secondario Cavallès, si potrebbe dire che lo sforzo di Macherey tra Hegel e Spinoza è quello di pensare l'altro sul piano del concetto, sottraendolo a quello della coscienza. Quando Macherey scrive che non si tratta di confrontare Hegel e Spinoza, non è forse impertinente estendere questa asserzione fino a sostenere che la questione fondamentale non sta per l'autore nel prendere posizione per un capo o per l'altro di un marxismo bicefalo, che da una parte ammicca a Spinoza e dall'altra si rinsalda alla lettera hegeliana. Si tratta di stare nel problema, di pensare l'alterità come dimensione costituente del pensiero: in questo, il gesto di Macherey è senz'altro originale, perché si pone all'incrocio tra una tradizione spinoziana-marxista, che tende a elidere i concetti hegeliani, e il grande genere letterario Hegel-Spinoza²⁴. Questo è infatti l'unico esito coerente con quanto prima sviluppato, e che può essere adesso offerto in una formula più perentoria: se, attraverso Spinoza, Macherey scopre che il più storico è l'intemporale, occorre anche che la realtà dell'altro non sia una determinazione nel qui e ora, ma la sua astrazione. Methodologicamente, questo impone di ritornare incessantemente sull'intorno Hegel-Spinoza, movimento che Macherey non ha mai smesso di compiere. La traduzione in lingua italiana dell'articolo “Spinoza, la fine della storia e l'astuzia della ragione”²⁵ che apre il presente volume di “Quaderni Materialisti” ne è una riprova:

è chiaro che la relazione che sussiste tra il pensiero di Spinoza e quello di Hegel è decisamente più complessa di quella di una identità astratta o di una differenza irriducibile:

- 21 Recensione di G. Boss in “Revue de Théologie et de Philosophie”, vol. 112, n. 2, 1980, pp. 209–210.
- 22 Recensione di P. Garniron in “Hegel-Studien”, vol. 16, 1981, p. 279.
- 23 Recensione di R. Sasso in “Les Études Philosophiques”, vol. 1, 1981, p. 108.
- 24 Confronto che trova senz'altro in Hegel il primo interprete, e che procede lungo la storia del pensiero lungo una linea che, per dirne il minimo, da Feuerbach giunge fino a Kojève, passando per Engels.
- 25 Intervento pubblicato originariamente nel volume E. Curley, P.-F. Moreau (eds.), *Spinoza: Issues and Directions*, Brill, Leiden 1990, pp. 327-346, poi, con lievi modifiche, in P. Macherey, *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, PUF, Paris 1991.

la si può intendere solo come uno scambio, attraverso il quale le posizioni dell'uno e dell'altro si corrispondono e si rispondono, senza per questo mai confondersi.²⁶

Non c'è Rapporto sul sapere possibile per Macherey, inteso come restituzione o fermoimmagine; piuttosto, come scrive Montag nel testo contenuto in questo volume, “potremmo pensare a una dialettica materiale o materialista come all'auto-conoscenza di coloro la cui lotta rende impossibile negare l'esistenza della lotta”²⁷.

È lungo questa direzione che si intende qui leggere il rinnovato interesse per *Hegel o Spinoza*. Si tratta di una riscoperta che sembra assumere i tratti sorprendenti di una prima lettura su larga scala, rilanciando però precisamente, nel ritardo a cui si accompagna, la domanda althusseriana intorno a cosa vuol dire leggere. Se lo scorrere del tempo ha reso ancor più evidente l’“opacità dell'immediato”²⁸, all'interno della quale si dà, più nitida che mai, la necessità di interrogarsi sulla propria posizione di lettori, la lettura differita di una lettura sintomale aumenta ulteriormente quello “scarto interno al reale”²⁹ i cui effetti sono sì illeggibili, ma al contempo inaggirabili.

26 *Infra*, p. 19.

27 *Infra*, p. 26.

28 L. Althusser, *Dal “Capitale” alla filosofia di Marx*, in Id. et al., *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano 2006, p. 20.

29 *Ibidem*.