

RECENSIONE: PIERRE MACHEREY, *BDS. ÉTUDES SPINOZIENNES*, ÉDITIONS DE LA SORBONNE, 2025, PP. 350.

DI ALBERTO TETTAMANTI

Autore di diversi studi dedicati a Spinoza, tra cui *Hegel ou Spinoza* (Maspero, 1979), *Avec Spinoza* (PUF, 1992) e, soprattutto, l'importante commento in cinque volumi dell'*Etica* (*Introduction à l'Éthique de Spinoza*, PUF, 1994–1998), Pierre Macherey pubblica ora questi suoi *Études spinoziennes*, alcuni dei quali già apparsi in riviste o in volumi miscellanei, altri di nuova pubblicazione, in cui affronta una serie di tematiche relative al pensiero di Spinoza e alla storia dello «spinozismo». Curiosamente, il libro non è preceduto da un'introduzione, che avrebbe potuto fornire al lettore una chiave di lettura per meglio orientarsi nelle tre sezioni del volume, le quali trattano argomenti eterogenei e apparentemente non legati fra loro secondo un progetto unitario.

La prima sezione, intitolata *Problèmes*, è costituita da due capitoli: nel primo l'Autore affronta la questione del presunto «monismo» di Spinoza, analizzando e discutendo le proposizioni della prima parte dell'*Etica* concernenti l'unità o unicità della sostanza, nonché le lettere 34, 35 e 36 indirizzate a J. Hudde; il secondo capitolo ha come oggetto il rapporto tra «obbedienza» e «libertà», cioè tra la sottomissione ai dogmi della religione e la libertà di pensiero rivendicata dalla filosofia.

La seconda sezione, che reca il titolo *Du côté du cercle de Spinoza*, tratta, in un primo capitolo, della *Logica vetus et nova* (1656) di J. Clauberg e della *Philosophia Sacrae Scripturae Interpretis* (1666) di L. Meyer, e del loro contributo alla distinzione tra «senso vero» e «verità», distinzione che Spinoza accoglie in parte come metodo di interpretazione della Scrittura nel *Tractatus theologico-politicus*. Il secondo capitolo di questa sezione ha come oggetto la prefazione all'edizione degli *Opera posthuma*, scritta nel 1677 in olandese da J. Jelles e tradotta in latino, con alcune modifiche, da L. Meyer. L'Autore considera questa prefazione come l'atto di nascita dello «spinozismo», inteso come l'«insieme più o meno unitario e più o meno eterogeneo delle tradizioni interpretative che hanno accompagnato gli scritti di Spinoza» (p. 229) fin dal momento della loro apparizione.

Infine, la terza sezione, intitolata *Lectures*, prende in considerazione, nel primo capitolo, due opere apparse entrambe nel 1968, che hanno rappresentato una svolta decisiva per lo sviluppo degli studi spinoziani in Francia: il commento di M. Gueroult alle prime due parti dell'*Etica* e l'opera di G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*. L'ultimo capitolo è uno sguardo retrospettivo sul

libro del 1979, *Hegel ou Spinoza*, che, nato in un contesto storico e culturale del tutto diverso da quello attuale, conserva ancora, secondo l'Autore, almeno in parte la sua validità interpretativa.

Riguardo alla domanda se si possa parlare di «monismo» in Spinoza, l'Autore risponde affermativamente, ma con l'avvertenza che il Dio-sostanza di Spinoza non è il medesimo di quello che la teologia pretende di ricavare dalla sola autorità della Scrittura; di conseguenza, il concetto di unità o unicità di Dio non ha il medesimo significato nell'uno e nell'altro caso. E tuttavia, come spiega l'Autore, nonostante questa differenza di significato, secondo Spinoza le due concezioni del divino non sono incompatibili: scopo della prima è il «vero», quello della seconda è «l'obbedienza e la pietà», cioè l'«utile» (TTP, 14, § 13). Sarebbe dunque irragionevole e pericoloso pretendere di sacrificare l'utilità alla verità, o viceversa.

La conclusione a cui giunge l'Autore è quindi che, «se Spinoza è “monista”, lo è in due sensi differenti che non bisogna confondere. Per allontanare il rischio di questa confusione, la cosa migliore sarebbe forse quella di evitare di applicare alla filosofia di Spinoza l'etichetta di “monista”» (p. 105). Si potrebbe aggiungere che sarebbe altresì opportuno evitare di caratterizzarla mediante categorie astratte e più o meno arbitrarie, come «ateismo», «acosmismo», «determinismo», «materialismo». L'errore da evitare è infatti quello di proporre una lettura parziale e unilaterale della filosofia spinoziana, costruita a partire da uno schema interpretativo precostituito.

L'Autore ritorna sul tema del rapporto tra religione e filosofia nel secondo capitolo della prima sezione. Egli richiama l'attenzione (p. 137) sulla differenza che Spinoza fa tra «l'esercizio della pietà e del culto esteriore della religione» e «la stessa pietà e il culto interiore di Dio» (TTP, 19, § 3), cioè tra l'«esercizio» della pietà quale si esprime nell'osservanza delle forme esteriori del culto e nell'esecuzione dei comandamenti divini, considerati come mezzi in vista di un fine, e la pietà considerata nel suo principio interiore, che consiste nel «conoscere e amare Dio con vera libertà e con animo integro e costante» (ivi, 4, § 6). Ci sono dunque, secondo Spinoza, due differenti forme di religione: da un lato, quella che Spinoza chiama la «falsa» o «vana» religione, che concepisce Dio nello stesso modo in cui l'uomo concepisce sé stesso, cioè come un essere dotato di intelletto e di volontà e che agisce in vista di un fine; dall'altro, quella che sola può definirsi «vera religione» e che coincide con la filosofia. Giustamente l'Autore osserva (pp. 151–153) che, secondo Spinoza, la «vera» religione, cioè la «religione universale per tutto il genere umano», consiste nella conoscenza di Dio che si ottiene mediante il terzo genere di conoscenza, che Spinoza chiama «scienza intuitiva» e che perviene a comprendere e a conoscere sotto la specie dell'eternità tutte le cose in Dio e Dio in tutte le cose; questa conoscenza genera «la più grande soddisfazione della mente», cioè una letizia accompagnata dall'idea di Dio come causa, e produce quell'«amore intellettuale di Dio» (*amor Dei intellectualis*) che porta a compimento la liberazione della mente e realizza la sua suprema beatitudine

(E V, pp32–37). L'Autore, però, non solo contrappone (p. 154) questo amore intellettuale di Dio a quell'altra forma di amore che Spinoza, in E V, pp11–20, chiama «amore verso Dio» (*amor erga Deum*) e che rappresenta una tappa importante, anche se non ultima e definitiva, del processo di liberazione della mente, ma fa coincidere il Dio oggetto di questo amore con il Dio personale della tradizione teologica. Ora, questa tesi può suscitare qualche perplessità, dal momento che, secondo Spinoza, la mente perviene alla conoscenza razionale di Dio quando, considerando le proprietà comuni delle cose, percepisce le immagini delle cose «più distintamente e con maggiore chiarezza» (E V, p5s), cioè in maniera conforme alle esigenze della ragione e dell'intelletto, e collega tra di loro queste immagini, e quindi anche le idee di queste immagini, fino al punto in cui essa riferisce tutte le immagini delle cose a un'unica immagine e tutte le idee corrispondenti all'unica idea di Dio, concepito come la causa senza la quale le cose della natura non possono né essere né essere concepite. Questa conoscenza razionale (adeguata) di Dio procura letizia alla mente, e ciò tanto più quanto più essa considera sé stessa e la propria potenza di pensare e di conoscere. Ma poiché questa letizia è strettamente legata all'idea di Dio, da ciò segue che la mente «ama Dio» (E V, p15), cioè prova una letizia accompagnata dall'idea di Dio come causa. Ora, secondo l'Autore degli *Études spinoziennes*, «l'amore, in quanto si riferisce a una causa esterna, cioè in quanto è *amor erga* (x), altro non è che un "commercio". [...] Il fatto che il posto di "x" sia occupato da Dio non cambia nulla, perché si tratta pur sempre di un amore passionale, che si fonda su uno scambio ed è quindi soggetto alla mutevolezza delle circostanze» (p. 154, n. 68). Ci si può chiedere se l'*amor erga Deum* di cui parla Spinoza abbia realmente questa natura, perché, secondo Spinoza, tale amore, che nasce dalla conoscenza adeguata di Dio, è inalterabile e disinteressato. È inalterabile perché, in quanto noi abbiamo una conoscenza adeguata di Dio, in tanto siamo attivi e, in quanto siamo attivi, in tanto siamo affetti da letizia; di conseguenza, l'idea o conoscenza di Dio non può essere accompagnata da tristezza, il che significa che Dio, una volta che la sua idea è presente nella mente, non può essere oggetto di odio, ma solo di amore. E poiché questa conoscenza di Dio e questo amore verso Dio, che è «il bene supremo che noi possiamo appetire secondo il dettame della ragione» (E V, p20d), coincidono con un aumento di potenza della mente, la mente non può voler cessare di conoscere e amare Dio e, di conseguenza, «l'amore verso Dio non può trasformarsi in odio» (E V, p18c). Inoltre, l'*amor erga Deum* è completamente disinteressato, perché pretendere di avere qualcosa in cambio, cioè di essere riamati da Dio come ricompensa dell'amore che abbiamo verso di lui, significherebbe desiderare che «Dio non fosse Dio» (E V, p19d), cioè disconoscere completamente la sua natura, concependolo come un essere che ama e odia, il che è assurdo. Secondo Spinoza (E V, p17), infatti, Dio si distingue da tutti gli altri esseri della natura per il fatto che egli è «libero da passioni» (*expers passionum*) e «non è affetto da alcun affetto di letizia o di tristezza» (*nec ullo laetitiae aut tristitiae affectu afficitur*). È

libero da passioni perché tutte le idee, in quanto si riferiscono a Dio, sono vere, cioè adeguate, e noi sappiamo che le passioni dipendono, nell'uomo, dal fatto che egli ha per lo più idee inadeguate. Inoltre, Dio non prova alcun affetto, perché la sua natura è «immutabile ed eterna», cioè assolutamente perfetta, e quindi egli non può passare né a una perfezione maggiore né a una perfezione minore. Di conseguenza, «Dio, per parlare propriamente, non ama né odia nessuno» (E V, p17c). È per questo che Spinoza dice che chi ama Dio «non può sforzarsi di far sì che Dio lo riami» (E V, p19): non lo può, non solo nel senso di un'impossibilità morale, perché l'amore verso Dio non comporta alcuna reciprocità, cioè non si ama Dio per averne in cambio una ricompensa o per evitare un castigo, ma anche nel senso di un'impossibilità logica, perché una tale reciprocità è negata nel suo stesso principio. Di conseguenza, l'*amor erga Deum* non può essere considerato come «la religione delle persone che si trovano in una situazione di debolezza» (pp. 157–158), cioè che vivono in una condizione di «continua alternanza di speranza e di timore, speranza della ricompensa e timore del castigo» (p. 157, n. 72). Al contrario, l'amore verso Dio, a differenza dell'amore «comune», incerto e precario, è «l'amore verso una cosa immutabile ed eterna» (E V, p15), un amore esente da variazioni, perché tale è la natura del suo oggetto, «che noi possediamo realmente» (E II, p45), nella misura in cui la rappresentazione di questo oggetto s'identifica con l'attività e la potenza della nostra mente. In tal senso, l'*amor erga Deum*, in quanto ha come oggetto Dio, non si distingue dall'amore intellettuale di Dio; la sola differenza consiste nel fatto che il primo si riferisce alla mente considerata nella sua relazione col corpo, mentre il secondo si riferisce alla sola mente, cioè alla mente considerata senza relazione col corpo, o, più precisamente, senza relazione con l'esistenza attuale del corpo.

Il secondo capitolo della seconda sezione, *La préface à l'édition de 1677 des Oeuvres posthumes de Spinoza, acte de naissance du «spinozisme»*, riveste una particolare importanza perché affronta la questione, centrale e decisiva, di come leggere Spinoza. L'Autore osserva che Spinoza, applicando il metodo geometrico, pensava che i suoi enunciati fossero di per sé intelligibili e che potessero così sfuggire al rischio di essere interpretati in un modo o nell'altro. Questa convinzione è espressa, ad esempio, nella lettera 76, citata dall'Autore (p. 219): «Io non presumo di aver trovato la filosofia migliore, ma so di conoscere quella vera» (*Ego non praesumo, me optimam invenisse Philosophiam, sed veram me intelligere scio*). La filosofia di Spinoza non è dunque da intendersi come una certa visione del mondo, migliore o peggiore di altre secondo la norma della verità, ma come la filosofia «vera», che, partendo da premesse certe e vere, perviene a conclusioni necessariamente vere, ciò che dovrebbe bastare per sottrarla al conflitto delle interpretazioni. E tuttavia l'edizione degli *Opera posthuma* del 1677 era preceduta da una prefazione che esprimeva l'esigenza di aggiungere al testo della filosofia *ordine geometrico demonstrata* delle precisazioni supplementari aventi lo scopo di orientare il lettore nel senso di una certa interpretazione, a esclusione

di altre. L'Autore spiega (p. 225) che i redattori della prefazione erano mossi dalla preoccupazione che il pensiero di Spinoza venisse mal compreso e letto in maniera inadeguata, il che rendeva indispensabile aggiungere al testo quella che si pensava fosse l'interpretazione più corretta. Ma in questo modo essi dimostravano che lo sforzo di Spinoza di dare al suo pensiero una forma di esposizione compiuta e definitiva, che evitasse di essere interpretata in un senso o nell'altro, non aveva raggiunto il suo scopo. L'esistenza stessa della prefazione agli *Opera posthuma* ne era la prova implicita.

I redattori della prefazione tendevano a presentare Spinoza come «filosofo cristiano». Così facendo, però, essi si ponevano, forse senza esserne del tutto consapevoli, in un contesto analogo a quello in cui Spinoza si era trovato dopo la pubblicazione del *Tractatus theologico-politicus*, che gli era valsa l'accusa di ateismo. Facendo di Spinoza un filosofo cristiano, i redattori della prefazione proponevano dunque un'interpretazione della filosofia spinoziana non meno discutibile di quella che vedeva in essa nient'altro che una forma di ateismo. È in questo senso che, secondo Macherey, la prefazione del 1677 deve essere considerata come l'atto di nascita di quell'insieme di interpretazioni del pensiero di Spinoza che va sotto il nome di «spinozismo» e che fino ad oggi non ha cessato di arricchirsi di sempre nuovi contributi.

Del resto, osserva l'Autore degli *Études spinoziennes*, non deve sorprendere il fatto che una filosofia come quella di Spinoza sia sempre stata oggetto di interpretazioni diverse e anche contrastanti, giacché «la singolarità straordinaria dell'approccio filosofico di Spinoza» (p. 276) consiste nel fatto di essere lacerato da un conflitto tra due diverse prospettive: quella seguita nel *Trattato teologico-politico*, in cui Spinoza, proponendo una lettura sotto molti aspetti eterodossa della Scrittura, si è lanciato nel mezzo del conflitto delle interpretazioni, e quella adottata nell'*Etica*, in cui, seguendo la via «prolissa» delle dimostrazioni razionali e facendo affidamento sulla sola ragione, si è posto al di sopra di quel conflitto o, almeno, ha cercato di farlo. Ed è proprio questa lacerazione tra prospettive e approcci diversi ciò che, secondo Macherey, fa della filosofia spinoziana una «filosofia a più voci» (p. 19), che «ha sempre qualcosa di nuovo da dire, da dire a noi, se soltanto restiamo sensibili alla tensione interna che la anima» (p. 276).