

IL LAVORO DELLA FILOSOFIA. SPINOZA, HEGEL E MACHEREY SULLA PRATICA TEORICA

JASON READ

È possibile che ad Althusser e alla sua cerchia di collaboratori e studenti non sia mai stato perdonato di aver elaborato il concetto di “pratica teorica”. Chi li ha criticati ha sostenuto che questa concezione tentava di attribuire importanza alla filosofia, considerandola immediatamente pratica e produttiva, senza richiederle organizzazione o materialità. In questo modo, sovvertendo la tesi di Marx “I filosofi hanno solo interpretato il mondo”, la filosofia diventava di per sé un atto pratico. Tuttavia, respingere questo concetto significa fraintendere la posta in gioco nel tentativo althusseriano di pensare la filosofia come una pratica particolare, cioè come qualcosa che ha sia dei limiti (al pari di tutte le forme di prassi) sia degli effetti tangibili, anche se solo nella dimensione filosofica. Uno dei fili conduttori del pensiero di Pierre Macherey è il tentativo di riflettere sia sulle implicazioni che sui presupposti della pratica teorica. Il problema della pratica teorica, cioè di cosa la filosofia è o fa, attraversa tutta la ricerca di Macherey, dagli scritti su Spinoza ai lavori sulla letteratura e sulla storia della filosofia. Questo nodo centrale è anche ciò che dà forma alla sua pratica individuale di insegnamento nei seminari di *Philosophie au sense large*, ma anche ai suoi libri sull’utopia, sulla vita quotidiana, sull’università e sul saggio, tutti definiti dal tentativo di pensare i presupposti e i limiti della filosofia come prassi. Come accennato, questa riflessione sulla filosofia in quanto attività trasformativa si può già trovare in uno dei primi lavori filosofici di Macherey, *Hegel o Spinoza*. Attraverso la lettura dei suoi scritti più recenti, si può continuare a vedere in Hegel e Spinoza due idee diverse di pratica teorica, due prospettive divergenti su cosa significa fare filosofia.

Strumenti intellettuali: Spinoza e la prassi

Al centro del ripensamento del concetto di prassi messo in atto da Macherey non c’è solo la differenza tra la filosofia spinoziana e quella hegeliana, ma anche il modo in cui pensano la filosofia non solo come una sorta di prassi ma anche come una sorta di lavoro. Sia Spinoza che Hegel sviluppano l’idea di prassi, o pratica teorica, considerando la filosofia come una sorta di lavoro o di qualcosa ad esso analogo. Questa mia affermazione può venire accolta con facilità nel caso di Hegel, che fa del “lavoro del negativo” un momento fondamentale per la comprensione di cosa significa pensare, connettendo così

il pensiero al lavoro, ma desta probabilmente sorpresa quando si pensa a Spinoza, il cui *more geometrico* sembra allontanarsi da ogni dimensione del lavoro ai fini della pura esposizione logica del pensiero. Tuttavia, in *Hegel o Spinoza* Macherey dimostra che il metodo spinoziano è più simile a un processo di produzione che non a un atto puro del pensiero astratto. Nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, Spinoza stabilisce un'analogia diretta tra pensiero e lavoro. Così il testo:

come gli uomini all'inizio poterono fare con degli strumenti naturali delle cose facilissime, sebbene faticosamente e imperfettamente, e fatte queste cose ne eseguirono altre più difficili con minore fatica e maggior perfezione, e così gradualmente procedendo dai lavori più semplici agli strumenti e dagli strumenti ad altri lavori e ad altri strumenti, arrivarono a punto di eseguire tanti e tanto difficili lavori con poca fatica – così anche l'intelletto con la sua forza innata si fa degli strumenti intellettuali con i quali si acquista altre forze per altre opere intellettuali e da queste opere si forma altri strumenti, ossia il potere d'indagare ulteriormente, e così avanza gradualmente, fino ad attingere il culmine della sapienza.¹

Come sostiene Macherey, i termini di quest'analogia pongono Spinoza in netto contrasto con Cartesio, che a un certo punto descrive anch'egli il pensiero come una sorta di lavoro o di produzione. Secondo Cartesio il lavoro di un fabbro o di un altro artigiano deve necessariamente seguire un metodo molto simile alla traiettoria filosofica seguita da lui stesso, cominciando con strumenti modesti e rimandando il lavoro complesso a un giorno lontano che potrebbe anche non arrivare mai. Come scrive Cartesio:

questo metodo imita infatti quelli delle arti meccaniche, che non hanno bisogno dell'aiuto di altre arti, ma indicano esse stesse le modalità di costruzione dei propri strumenti. Se qualcuno dunque intendesse esercitarne una, per esempio, l'arte del fabbro, e fosse privo di ogni strumento, inizialmente sarebbe costretto a usare una pietra dura, o qualche blocco di ferro grezzo come incudine, a servirsi di un sasso in luogo del martello, a adattare a forcipi dei pezzi di legno, e a raccogliere altre cose del genere per necessità; infine, preparatele, non s'impegnerà subito a martellare per fare spade o elmi, né altro che si faccia con il ferro, ma, prima di tutto, fabbricherebbe martelli, incudini, forcipi e tutto quanto di utile per lui rimanga. Con il quale esempio siamo edotti sul fatto che quando, all'inizio, non abbiamo potuto trovare che alcuni precetti solo sbazzati, e che sembrano innati alla nostra mente, piuttosto che preparati dall'arte, non si deve tentare per loro tramite di dirimere le liti dei Filosofi, oppure di risolvere i problemi dei Matematici.²

Si tratta della stessa analogia, ma con risultati diversi, come si può vedere nella traiettoria seguita in ciascun passaggio. Spinoza traccia una linea diretta che va dai modesti inizi dell'uso di strumenti artigianali fino al culmine della sapienza umana, mentre Cartesio opta per un apologo che mette in guardia sull'inopportunità di cercare di risolvere le dispute filosofiche con gli strumenti più rudimentali a disposizione della mente. Così come hanno idee diverse su dove la filosofia può arrivare, i due filosofi divergono anche nel tracciarne i primi passi. Per Spinoza cominciamo dagli strumenti che abbiamo nascendo, poiché, come sostiene, “siamo dotati di un'idea vera”; così il passo iniziale fa già

1 B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, Studio Editoriale, Roma 1990, p. 20.

2 R. Descartes, *Regole per la guida dell'intelligenza*, Bompiani, Milano 2000, Regola 8, punto 4, p. 54.

parte della ricerca del vero. L'idea da cui prendiamo le mosse è sia un presupposto che un limite. Come sostiene Macherey, “[l]e idee dalle quali bisogna pur ‘cominciare’ per arrivare a conoscere non sono verità innate sulle quali si potrebbe fondare, una volta per tutte e come su una base incrollabile, un ordine delle ragioni, ma sono un materiale da lavorare, che deve essere profondamente modificato per poter servire poi alla produzione delle verità”³. Qui la differenza tra Cartesio e Spinoza è quella che marca la distanza tra un metodo inteso come qualcosa di formale, imposto dall'esterno, e una forma di produzione che si sviluppa durante e attraverso il processo del suo stesso dispiegarsi.

Ma al di là dell'analogia con il lavoro, l'idea di un metodo che è contemporaneamente sia prodotto che produttivo può essere rintracciata in tutto il pensiero di Spinoza. Nel *Tractatus theologico-politicus* il metodo d'interpretazione delle Scritture non esiste prima dell'interpretazione, ma viene prodotto in essa e attraverso di essa. Come ci ricorda Macherey, il capitolo sul metodo fa la sua comparsa nel corso del processo d'interpretazione: è il settimo, non il primo. Così, è nell'atto di leggere la Bibbia, nell'avere a che fare con incongruenze e contraddizioni, che prende forma l'idea di un metodo che affronti la Scrittura così come si affronta lo studio della natura. Per arrivare all'idea che “la conoscenza [della Scrittura] va ricavata esclusivamente dalla Scrittura stessa, come la conoscenza della natura dalla sola natura”⁴, dobbiamo innanzitutto affrontare le sue incongruenze, falle e contraddizioni. Il processo di trasformazione produttiva, quindi, non riguarda solo la dimensione epistemologica, il come conosciamo il mondo, ma anche quella ontologica, cioè il come questo mondo è fatto. Come sostiene Macherey nei suoi cinque volumi sull'*Etica*, Il pensiero di Spinoza è imperniato sulla priorità epistemologica e ontologica della causa; o meglio, per dirla proprio con Macherey, riproducendo la formula *Deus sive Natura, Causa seu ratio*: la causa e la ragion d'essere sono la stessa cosa. Conoscere, comprendere qualcosa significa afferrare i suoi presupposti causali. Se questa formulazione sembra troppo lineare o meccanica, presupponendo una causa per ogni effetto, è però necessario ricordare che per Spinoza solo la natura, cioè Dio, ha se stesso come causa unica; ogni altra cosa, ogni essere finito che conosciamo esiste all'interno e per mezzo del modo in cui è affetto e trasformato da un altro. Così scrive Spinoza:

Si dice libera quella cosa che esiste in virtù della sola necessità della sua natura e che è determinata ad agire soltanto da se stessa. Si dice, invece, necessaria, o piuttosto coatta, quella cosa che è determinata da altro a esistere e a operare secondo una certa e determinata ragione.⁵

Per la traduzione di questo passo ho seguito volentieri il suggerimento di Macherey, il quale sottolinea che *operandum* deve essere tradotto collocandolo nell'area semantica del compiere un'opera, e non, come nella traduzione di Curley⁶, per descrivere semplicemente una “produzione di effetti”. Mettersi all'opera significa compiere un'operazione all'interno e per mezzo delle altre cose, significa vivere, pensare ed esistere come

3 Cfr. P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, a cura di E. Marra, ombre corte, Verona 2016, p. 57.

4 B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 1972, p. 187.

5 B. Spinoza, *Etica*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988, Parte prima, def. 7, p. 88.

6 [L'autore fa riferimento all'edizione inglese curata da Edwin Curley, Princeton University Press, Princeton 1994; *N.d.T.*]

modo, cioè esistere solo all'interno e per mezzo delle relazioni con altri. L'essere finito, il modo, non è solo portato all'esistenza da altro, prodotto; esso si riproduce continuamente tramite le sue relazioni; ogni essere finito opera e agisce tramite le sue interazioni. Ora, un testo filosofico è necessariamente una sorta di operazione, un modo di agire sui propri presupposti e per mezzo di essi.

Quest'idea di filosofia come operazione non è semplicemente una cosa che la filosofia di Spinoza enuncia, ma è ciò che fa. L'*Etica* è un testo che opera all'interno e per mezzo dei suoi presupposti. Questo modo di vedere è certamente contrario alla rappresentazione comune di Spinoza come pensatore che riflette sulla natura della realtà *sub specie aeternitatis*. Nella realtà, la filosofia di Spinoza è invece un tentativo di operare all'interno e per mezzo dei suoi presupposti. Questi comprendono sia le forme di superstizione che pongono ostacoli o limiti al pensiero, sia i progressi della matematica, delle scienze in generale e persino della politica, i quali rendono possibile la produzione di nuovo pensiero. Talvolta Spinoza presenta questi due presupposti come due forze in lotta, contrapponendo la superstizione al metodo matematico. Come scrive nell'*Appendice* alla Parte prima dell'*Etica*:

questa unica ragione sarebbe stata senza dubbio sufficiente a far rimanere in eterno nascosta la verità al genere umano, se la matematica, che non si occupa dei fini, ma soltanto delle essenze e delle proprietà delle figure, non avesse mostrato agli uomini un'altra norma di verità, e oltre la matematica possono essere individuate anche altre cause (che considero superfluo enumerare qui) per le quali è potuto accadere che gli uomini [tuttavia molto pochi rispetto all'intero genere umano] abbiano riconosciuto questi comuni pregiudizi e siano stati guidati verso la vera conoscenza delle cose.⁷

In questo brano, superstizione e matematica sono presentati come due diversi tipi di conoscenza; la prima è orientata in base ai fini cui tendono i desideri umani da soddisfare, mentre la seconda non contempla fini e produce così un'altra condizione di verità. La conoscenza comporta l'abbandono di un criterio di verità in favore dell'altro.

In altri passaggi, tuttavia, l'ostacolo al pensiero razionale è qualcosa che può essere trasformato, facendone un presupposto della conoscenza. Sempre nell'*Appendice* alla Parte prima dell'*Etica*, infatti, Spinoza assume come fondamento provvisorio il fatto che tutti gli uomini nascono “ignari delle cause delle cose” e “consapevoli delle proprie volizioni e dei propri appetiti”⁸. Questa centralità dell'appetito o del desiderio come motore dell'azione umana è condizione tanto dell'ignoranza che della conoscenza. Quando la consapevolezza degli appetiti umani è messa a fondamento della nostra conoscenza diventa la base del pregiudizio, della fallace tendenza umana a vedere ogni cosa in natura come orientata ai nostri scopi o contro di essi. Si tratta di un'idea inadeguata che può

7 B. Spinoza, *Etica*, cit., Parte prima, *Appendice*, p. 118. Louis Althusser vede questa valutazione dei principi del sapere come una formula che può agire ad ampio spettro. Scrive infatti: “Possiamo dire che la filosofia storicamente è nata dalla religione, da cui ha ereditato i problemi fondamentali, che si convertono in seguito nei grandi temi filosofici, per quanto con approcci e risposte differenti: quelle per esempio riguardo all'origine, al fine o al destino dell'uomo, della storia e del mondo. Nondimeno, sostengo che la filosofia si istituisce come tale, in senso rigoroso, quando si costituisce la prima scienza: la matematica [...]. A partire da questo momento, si è cominciato a ragionare in un'altra maniera e su oggetti differenti: gli oggetti astratti” (L. Althusser, *Sulla filosofia*, a cura di A. Pardi, Unicopli, Milano 2001, p. 55).

8 B. Spinoza, *Etica*, cit., Parte prima, *Appendice*, p. 117.

solo produrre altre idee inadeguate. Allo stesso tempo, però, è possibile farsi un'idea adeguata del desiderio, del ruolo dell'appetito nell'elaborazione della conoscenza. Come sostiene Spinoza, il desiderio o l'appetito "non è altro che la stessa essenza dell'uomo, dalla cui natura seguono necessariamente le cose che servono alla sua conservazione"⁹. Nello scarto tra queste due definizioni, tra la consapevolezza del fatto che l'appetire è alla base della superstizione e la comprensione del desiderio come vera essenza dell'uomo, si trova la differenza tra idee inadeguate e adeguate. Le prime sono necessariamente inconsapevoli dei propri presupposti e assumono sé stesse come proprie cause, mentre le seconde, collocando il desiderio all'interno di quello sforzo generale che definisce l'esistenza, non solo comprendono la propria causa, ma ne colgono anche la molteplicità costitutiva. Il desiderio, infatti, è un'essenza fondamentalmente condizionata dalla sua relazione con altri che operano su di esso e sui quali esso agisce a sua volta. In secondo luogo, e ciò che più conta, la differenza tra questi due modi di comprendere il desiderio, cioè tra idee adeguate e inadeguate, viene prodotto all'interno e per mezzo del metodo. L'intera *Etica* può essere vista come un lavoro di produzione, che parte dalle idee che ne costituiscono i presupposti (l'immagine di Dio, ma anche di noi stessi) e su queste lavora per produrre conoscenza, trasformando la materia grezza in concetti. Tra questi, il più celebre è quello che trasforma l'immagine di Dio, da soggetto antropomorfo simile a un giudice legislatore, nel *Deus sive natura* che è causa immanente; ma possiamo anche aggiungere la trasformazione del desiderio come causa finale, dell'appetito attraverso il quale ci relazioniamo al mondo, in qualcosa che comprende se stesso in quanto prodotto delle proprie interrelazioni.

L'intera filosofia di Spinoza può essere compresa come una sorta di operazione, un processo che si svolge all'interno di ciò che è dato e agisce su di esso per trasformarlo. Macherey descrive il processo in questi termini, con una particolare attenzione per il fondamentale lessico dell'*Etica*:

Sostanza, attributi, modi, quali appaiono in questi principi preliminari, sono l'esatto equivalente di quella pietra mal digrossata di cui i primi fabbri hanno avuto bisogno per "cominciare" il loro lavoro; si tratta di nozioni ancora astratte, semplici parole, idee naturali che assumono un vero e proprio significato solo a partire dal momento in cui funzionano nelle dimostrazioni e vi producono effetti reali, esprimendo così una potenza di cui non dispongono all'inizio.¹⁰

A questa lista possiamo aggiungere il desiderio (e Dio), tutte parole che compaiono nella mente come idee inadeguate, come limiti ma anche presupposti del sapere, venendo poi trasformate in nozioni del senso comune. Così l'*Etica* propone e sviluppa un tipo di pratica filosofica che agisce sulle proprie condizioni di partenza, sulle superstizioni e il sapere del suo tempo, trasformandole per produrre un sapere nuovo.

Hegel: il lavoro del negativo

In *Hegel o Spinoza*, Macherey sostiene che uno degli aspetti poco riconosciuti che accomunano i due pensatori è l'idea di un metodo immanente al suo oggetto. Si tratta

9 Ivi, Parte terza, prop. 9, scolio, p. 180.

10 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., p. 59.

di uno dei punti di prossimità che Hegel non vede, limitandosi a criticare Spinoza per la sua definizione meramente formale di metodo geometrico. Parte di questo mancato riconoscimento si deve al problema della dialettica, e a quello del fine ultimo, o *telos*. Ecco lo snodo in cui Macherey vede la maggior distanza tra Spinoza e Hegel. La questione centrale è quella della possibilità di una dialettica senza scopo finale, ossia di ciò che Nick Nesbitt chiama “dialettica positiva”, contrapposta a una dialettica definita dal *telos* e dalla totalità¹¹.

Questa contrapposizione, o distanza, passa attraverso il modo in cui il lavoro funge da figura del pensiero. In un testo scritto anni dopo il suo importantissimo *Hegel or Spinoza* e intitolato *Petits Riens. Ornières et derives du quotidien*, dedicato al problema della vita quotidiana, Macherey si rivolge a quella particolare rappresentazione del lavoro che definisce l’idea hegeliana sia del travaglio del pensiero che del processo di realizzazione della storia¹². Questa riflessione prende le mosse da un passaggio impervio, il brano della *Piccola logica* in cui la famosa espressione “astuzia della ragione” emerge da una discussione su meccanicismo e chimismo. Come scrive Hegel:

La ragione è tanto *astuta*, quanto *potente*. L’astuzia consiste in generale nell’attività mediatrice che, facendo in modo che gli oggetti operino l’uno sull’altro in conformità alla loro natura e si consumino nell’operare l’uno sull’altro, tuttavia realizza soltanto il *suo* fine, senza mischiarsi direttamente in questo processo. Si può dire in questo senso che la provvidenza divina si comporta come l’astuzia assoluta rispetto al mondo. Dio lascia fare gli uomini con le loro passioni e i loro interessi particolari, e ciò che ne risulta è l’attuazione dei *suoi* intenti, che sono qualcosa di diverso da ciò per cui si sono primariamente adoperati quelli di cui Dio si serve.¹³

Anche la famosa astuzia della ragione, che dà forma alla riflessione di Hegel sulla storia, sulla ragione e sul progresso, può essere vista come una figura del lavoro, della trasformazione materiale. Questa rappresentazione descrive il lavoro come qualcosa che ha a che fare non tanto con una certa padronanza della materia da assoggettare al volere, quanto con la dimensione del mediare e dell’operare. Il lavoro è di per sé mediazione. Lavorare significa infatti interporre un oggetto o un processo, uno strumento o una macchina, tra me e ciò che sto trasformando, e utilizzare le proprietà dell’oggetto anziché la mia volontà. Si tratta di un’immagine del lavoro che è prometeica non tanto nel senso classico del mito di Prometeo, quanto in un senso più limitato che tiene conto del fatto che il dono di Prometeo, il fuoco, è pur sempre uno strumento che deve essere domato per servire agli scopi umani. Il fuoco agisce esattamente come uno strumento, poiché pone un processo chimico, la combustione, tra l’intento dell’uomo e l’oggetto su cui questo lavora.

Per non limitarsi a trasformare il mondo e realizzare il proprio desiderio è necessario subordinarsi ad esso, ai suoi processi chimici e meccanici. Solo attraverso questa negazione di sé la volontà riesce a dispiegarsi. Come scrive Macherey, “[n]el senso più proprio del termine, la ragione lavora insinuandosi nel mondo tramite uno stratagemma: tutto il lavoro infatti, come abbiamo visto, prende la forma di una sorta di processo di

11 Cfr. N. Nesbitt, *Reading Capital's Materialist Dialectic: Marx, Spinoza, and the Althusserians*, Brill, Leiden 2024.

12 Cfr. P. Macherey, *Petits Riens. Ornières et derives du quotidien*, Le Bord de L’Eau, Paris 2009.

13 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 1981, §209, p. 434.

détour, tramite il quale il soggetto mette in atto la propria libertà, sfruttando le forme che necessariamente determinano la realtà”¹⁴. La libertà, le nostre libere intenzioni vengono realizzate tramite la loro stessa negazione. Le immagini del lavoro offerte da Spinoza e Hegel sono nettamente distinte, anche se attraversano lo stesso fondamentale complesso di problemi e dinamiche. Ciò su cui Spinoza si concentra è l’inizio dell’azione, le sue condizioni di partenza, e in questo modo chiarisce subito che il processo del lavoro è già iniziato, che abbiamo già gli strumenti e le capacità per cominciare a produrre, a trasformare il mondo. Viceversa, Hegel concentra la sua attenzione sul fine, sul *telos*, più che sull’esordio del processo: ciò che fa del lavoro un esempio di astuzia della ragione è il fatto che noi dobbiamo in qualche modo allontanarci dal nostro scopo e rivolgere l’attenzione alle condizioni materiali del processo necessario a realizzarlo. In altre parole, è il fine che organizza e porta avanti il processo.

A un primo sguardo potrebbe sembrare che, poiché quest’immagine illustra l’astuzia della ragione all’opera nella storia, essa non sia applicabile alla filosofia, al lavoro del pensiero. Le lezioni hegeliane sulla filosofia della storia mostrano come il processo storico si serve delle passioni, degli interessi e persino delle idiosincrasie dei singoli individui per realizzare i propri scopi. Giulio Cesare o Alessandro Magno potevano ben aver in mente solo interessi e passioni personali, ma queste loro passioni hanno portato di fatto al dispiegarsi dello spirito del mondo. In questo senso sono stati come il fuoco che, bruciando, viene messo all’opera nella fusione dell’acciaio o nella cottura del cibo. Ma il pensiero, la filosofia, sembra non avvalersi di una simile mediazione tramite strumenti, risolvendosi nello sviluppo interno dell’idea. La filosofia non andrebbe mai a cercare se stessa al di fuori di sé. Tuttavia, come Macherey ribadisce, il pensiero hegeliano cerca di trovare il fondamento della logica interna della razionalità nella storia, nella politica e nella cultura. La filosofia è costantemente proiettata fuori di sé, allo scopo di trovare la logica e la razionalità immanente a tutto il pensiero. E ancora una volta non si tratta di qualcosa che Hegel semplicemente afferma, ma di un’operazione che il suo pensiero compie. Mentre infatti le diverse figure che illustrano il pensiero di Hegel possono apparire contingenti, giustapposte – i momenti storici come quello di Antigone o della Rivoluzione francese che punteggiano la *Fenomenologia dello spirito*, le istituzioni sociali come i ceti o la polizia che danno forma alla *Filosofia del diritto*, e persino gli esempi che appaiono occasionalmente nella *Logica* – il compito della filosofia è proprio quello di rivelare la loro necessità interna, il loro essere momenti del concetto. Così Macherey:

in questo modo libertà e necessità, trascendenza e immanenza non son più alternative, l’una all’altra in contrapposizione, bensì il fronte e retro dello stesso foglio di testo, della stessa trama, che può essere letta sia dal punto di vista dell’oggetto, che da quello del soggetto e che insieme, anche se con approcci diversi, convergono nello stesso luogo; un processo che sta alla filosofia rendere esplicito.¹⁵

La filosofia, quindi, deve necessariamente uscire da sé, andare nel mondo, indugiare nei dettagli della storia e della cultura, non per tornare semplicemente in sé, ma per trasformare questi eventi, per renderli razionali. A renderli tutti intellegibili, parte integrante dello stesso processo, è un’identica astuzia della ragione, un atto che si realizza

14 P. Macherey, *Petits Riens*, cit., p. 69.

15 Ivi, p. 70.

nel suo perdersi attraverso il lavoro, la storia e la filosofia.

È possibile che la differenza tra le idee di lavoro di Spinoza e di Hegel appaia più marcata di quella che intercorre tra la rappresentazione del lavoro in Spinoza e in Cartesio. Spinoza e Cartesio illustrano idee fundamentalmente diverse sul metodo. Per Cartesio esso è necessario in quanto criterio e garante esterno del pensiero, mentre per Spinoza si tratta sia di un presupposto che di un prodotto della conoscenza. Quanto a Spinoza e Hegel, invece, il nodo è la diversa concezione del lavoro stesso. Dobbiamo intenderlo come un'operazione governata da condizioni e cause o come governato da un *telos*, da un fine che giustifica e organizza intrinsecamente il processo? Ciò non significa che *telos* e fini siano assenti dalla concezione spinoziana del lavoro e del suo rapporto con la conoscenza. Nella *Prefazione* alla Parte quarta dell'*Etica*, Spinoza torna a parlare del lavoro per chiarire il valore e i limiti di termini come perfezione e imperfezione, bene e male, concetti che nella Parte prima aveva già liquidato come immaginativi e inadeguati. Come sostiene Spinoza, sebbene questi termini non riflettano alcuna caratteristica del mondo, il quale non è né perfetto né imperfetto, né buono né cattivo, essi esprimono pur sempre qualcosa che riguarda i nostri progetti e le nostre azioni sul mondo e nel mondo.

Chi ha deciso di fare qualcosa e l'ha portata a compimento, dirà di averla condotta a termine; e non egli soltanto, bensì chiunque abbia conosciuto esattamente l'intenzione dell'Autore di quell'opera e il suo scopo. Per esempio, se qualcuno abbia visto una certa opera (che suppongo non sia stata ancora compiuta) e abbia appreso che lo scopo dell'Autore di quell'opera è di costruire una casa, dirà che la casa è imperfetta e, al contrario, tosto che abbia visto che la costruzione sia stata portata al termine che il suo Autore aveva stabilito di darle, dirà che è perfetta. In realtà se qualcuno vede una certa opera, della quale non ne aveva vista mai una simile, e non conosce l'intenzione dell'artefice, egli senza dubbio non potrà sapere se quell'opera sia perfetta o imperfetta. Sembra anzi che questo sia stato il primo significato di questi vocaboli.¹⁶

Tutti questi elementi portano Spinoza a una trasvalutazione etica del bene e del male, termini che possono essere compresi solo in relazione a uno scopo specifico, desiderato, di un essere umano ideale. Quindi, mentre Hegel fa della teleologia il fondamento della razionalità del lavoro, della storia e del pensiero, Spinoza relega il *telos* a un ruolo limitato e ambivalente. La teleologia, lo scopo, può fornire un criterio per valutare i nostri progetti, ma si limita a questo; se applicata alla natura o al mondo, è solo fonte di fraintendimenti. Il suo ambito di applicazione è fundamentalmente limitato, circoscritto all'agire umano; e visto che come uomini siamo spesso all'oscuro dei fini altrui, questo concetto è fonte più d'ignoranza che di conoscenza. Per Hegel, il *telos* è il presupposto per superare la natura finita e limitata di ogni singolo progetto: è il fine che tiene insieme ogni cosa. La teleologia è la griglia che rende intellegibili non solo le nostre azioni, che necessariamente passano per altri mezzi, ma anche l'agire e il pensare.

Le differenti concezioni del lavoro in Spinoza e in Hegel mostrano anche la differenza tra le due filosofie in generale. Il pensiero di Spinoza è regolato e sorretto dall'idea di causa, di relazione causale; quello di Hegel è regolato e tenuto insieme dall'idea di fine. In modi diversi, entrambi sottolineano il carattere fundamentalmente finito del pensiero e dell'azione; rimarcano il fatto che sia il pensare che l'agire hanno luogo a partire da una posizione precisa e sono condizionati dalle condizioni della loro possibilità. Per Spinoza

16 B. Spinoza, *Etica*, cit., Parte quarta, *Prefazione*, p. 231.

queste condizioni sono sia dei vincoli che dei presupposti, mentre per Hegel i limiti sono già ricompresi nell'astuzia della ragione. In altre parole, il fuoco può ben perseguire il proprio operato secondo la chimica della combustione, ma ciò non gli impedirà di diventare uno strumento nelle nostre mani, sottoposto ai nostri scopi.

Gli inizi e i fini della filosofia

Ora, in che modo queste due diverse immagini o rappresentazioni del lavoro ci possono riportare alla questione della pratica teorica, cioè al tipo di lavoro praticato dalla filosofia? Da un certo punto di vista, trovare un vero e proprio contrasto tra Spinoza e Hegel nelle loro idee di lavoro sembra un errore. Un altro dei punti di contatto tra i due pensatori è il loro insistere sulla necessità di andare oltre le rappresentazioni figurative per giungere al concetto. In Spinoza, quest'operazione si concretizza nella necessità di abbandonare il primo genere di conoscenza, gravata dall'immaginazione, per arrivare alle nozioni comuni, che stanno nella parte e nel tutto. Nick Nesbitt ben tratteggia questo passaggio nei seguenti termini:

Per Spinoza la differenza fondamentale tra le idee inadeguate, immaginarie (che necessariamente ci vengono dalla percezione dei sensi) e le nozioni comuni è che queste ultime non riguardano alcuna cosa singolarmente data, realmente esistente, bensì esprimono qualità comuni a tutte le cose in generale.¹⁷

In modo del tutto simile, Hegel sostiene che la filosofia deve necessariamente spingersi oltre il pensiero rappresentativo e figurativo per arrivare al livello del concetto¹⁸. Un altro dei punti di sovrapposizione o d'intersezione tra Spinoza e Hegel è il comune tentativo di andare oltre la rappresentazione, alla ricerca invece della comprensione. Come dice Althusser, "il concetto di cane non abbaia"¹⁹. Sembra dunque che per Spinoza e per Hegel una figura o un'analogia, anche quella che riguarda il lavoro, sia da intendersi come una sorta di esempio pedagogico e non come un vero momento del pensiero. Allo stesso tempo, però, sia per Spinoza che per Hegel l'atto di pensare è così strettamente legato all'idea di lavoro, alla produzione intesa come operazione e come fatica, che l'immagine sembra difficilmente separabile dal concetto, dalla pratica filosofica.

Ora, che cosa significa pensare la filosofia come operazione? Macherey affronta questa domanda in un saggio intitolato proprio *La philosophie comme opération*²⁰, un testo che può essere considerato sia un'ulteriore sviluppo dell'idea di operazione, maturato attraverso la lettura di Spinoza, che una riflessione sulla pratica teorica. Quest'ultima viene definita da Macherey in questo modo:

Con "pratica teorica" non s'intende una formula magica che garantisca a priori, sin dall'inizio, l'identità di pensiero e prassi: essa indica piuttosto un processo in cui queste

17 N. Nesbitt, op. cit., p. 203.

18 Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1984, vol. I, p. 25.

19 Cfr. L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, in Id. et al., *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano 2006, p. 191.

20 P. Macherey, *La philosophie comme opération*, in *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie (1965-1997)*, PUF, Paris 1999, pp. 139-151.

due stesse operazioni vengono prodotte, una trasformazione all'interno della quale sia teoria che prassi prendono forma, opponendosi, differenziandosi l'una dall'altra e l'una con l'altra; nel senso che entrambe vengono messe al lavoro, in un processo in cui appare chiaro che non esiste una teoria pura (che sarebbe limitata all'espressione di astratti principi) né una pratica pura, che si pretenda innocente, o non giudicabile, nel paragone tra intenzioni iniziali e risultati.²¹

Questa è una definizione che in qualche modo attraversa il pensiero di Hegel, mostrando, come effettivamente Macherey fa, che l'alternativa "Hegel o Spinoza" implica anche un'interrelazione tra "Hegel e Spinoza" o, meglio ancora, "Hegel *sive* Spinoza". A questo punto è chiaro che ciò che Spinoza e Hegel hanno in comune è il rifiuto dello schema classico che giustappone *praxis* e *poiesis*, caratterizzate l'una dalla libertà e l'altra dalla necessità. Ancora con le parole di Macherey:

Che cosa distingue l'operazione da un'azione in generale? Si tratta del fatto che la prima è inserita in un processo, procede a partire da un intervento iniziale, che in quanto tale presuppone degli intermediari e un punto di vista: per produrre lavoro, è necessario assumere un punto di vista particolare, prendere una posizione, perché senza far questo è impossibile entrare in una relazione reale con un contenuto determinato.²²

Un'operazione implica sia un intervento, che ha necessariamente un *focus* e un obiettivo, sia una mediazione: deve agire sulle proprie particolari condizioni di partenza e per mezzo di esse. Come sottolinea Macherey, l'operazione agisce spesso su queste condizioni allo scopo di trasformarle o comunque alterarle. Ciò che determina il lavoro della filosofia non è il suo ipotetico *telos*, lo scopo che darebbe una volta per tutte senso alle altre attività, bensì il fatto che essa esamina costantemente le proprie condizioni di possibilità in rapporto agli effetti, e viceversa. "In quanto operazione, la filosofia è pratica in sé, in ogni suo campo d'intervento, e per il fatto di mettere in discussione i presupposti stessi con cui il processo viene portato avanti; in questo modo essa è in grado di scoprire l'estensione tendenzialmente infinita dei suoi processi"²³. Il lavoro, incluso quello del pensiero, non deve essere inteso come un'azione il cui *telos* o scopo deve smarrirsi per potersi individuare, negarsi attraverso la mediazione della necessità per potersi realizzare; il lavoro si presenta piuttosto come un processo che produce degli effetti che eccedono e trasformano la sua scaturigine.

La pratica filosofica, la filosofia intesa come operazione, è filosofia che non si lascia guidare né da un'origine, né da uno scopo finale. Il suo punto di partenza è determinato dalle circostanze storiche particolari, e si tratta allo stesso tempo di una condizione di possibilità e di un limite. Stabilire o strutturare a priori il nostro punto di partenza non è in nostro potere, giacché esso è appunto ciò da cui prendiamo avvio. D'altra parte la filosofia non è nemmeno mai interamente orientata a uno scopo, a un *telos*, a un oggetto. Il fine cui giungiamo non è mai quello esattamente previsto. L'atto del pensiero, cioè, trasforma necessariamente anche lo scopo finale. Come sostiene a ragione Althusser, l'inizio e il fine del pensiero devono essere visti come problemi di natura interamente teologica, e in quanto tali affrontati dalla filosofia come sue condizioni d'esordio²⁴. Si

21 Ivi, p. 143.

22 Ivi, p. 145.

23 Ivi, p. 149.

24 Cfr. L. Althusser, *Filosofia per non filosofi*, a cura di G.M. Goshgarian, Dedalo, Roma 2014, p. 78.



tratta tuttavia di problemi non strettamente filosofici, o meglio di questioni che la filosofia non è in grado di risolvere. In altre parole, pensare la filosofia come operazione, come pratica, significa poter fare a meno sia delle origini, intese come atto di fondazione, che dello scopo finale, inteso come *telos*. Senza cause iniziali o finali, la pratica teorica ci appare proprio come una sorta di operazione che agisce sul pensiero, insieme al pensiero e tramite esso. Come ha sostenuto Jean Matthys a proposito del confronto di Althusser con Spinoza, non si tratta tanto di trovare un fondamento filosofico, quanto piuttosto di demolire ogni fondamento che voglia appoggiarsi al dato, al *telos* oppure ancora all'identità del soggetto²⁵. E proprio Spinoza, il pensatore spesso associato alla contemplazione filosofica eterna, rende possibile pensare la filosofia come una pratica mai definitivamente compiuta, perché sempre in corso.

[tr. it. di Aurelia Delfino]



25 Cfr. J. Matthys, *Althusser lecteur de Spinoza. Genèse et enjeux d'une éthico-politique de la théorie*, Éditions Mimésis, Milano 2023, p. 25.

