

Testo latino a fronte

A cura di Ludovica Filieri

Karl Marx

Quaderno Spinoza



BOMPIANI
TESTI A FRONTE

BOMPIANI
TESTI A FRONTE

Collana fondata da
GIOVANNI REALE

diretta da
MARIA BETTETINI

KARL MARX
QUADERNO SPINOZA

Testo latino a fronte

a cura di Ludovica Filieri

postfazione di Alexandre Matheron



BOMPIANI
TESTI A FRONTE

Cover design: Polystudio

Per *Il Trattato teologico-politico visto dal giovane Marx* di Alexandre Matheron: © Cahiers Spinoza Paris, 1977, Num. 1 (pp. 159-212).

ISBN 978-88-587-8926-1

www.giunti.it

www.bompiani.it

© 2022 Giunti Editore S.p.A./Bompiani
Via Bolognese 165 - 50139 Firenze - Italia
Via G.B. Pirelli 30 - 20124 Milano - Italia

Prima edizione digitale: marzo 2022

Bompiani è un marchio di proprietà di Giunti Editore S.p.A.

SOMMARIO

Marx o Spinoza di Ludovica Filieri	7
<i>Notizia biografica</i>	79
<i>Nota editoriale</i>	95
QUADERNO SPINOZA	97
Il “Trattato teologico-politico” visto dal giovane Marx di Alexandre Matheron	241
Bibliografia	293

MARX O SPINOZA

di Ludovica Filieri

I.

LE RAGIONI DI UN INCONTRO

L'importanza del rapporto fra Spinoza e Marx è stata ampiamente riconosciuta all'interno della riflessione contemporanea. Si pensi, per esempio, alle riflessioni di Louis Althusser, di Étienne Balibar, di Gilles Deleuze e di Antonio Negri, che possono essere appunto considerate per molti aspetti come *generate* da tale incontro. In effetti, è stato proprio *a partire* da queste riflessioni che gli studi esegetico-interpretativi, che si sono dedicati al rapporto tra Spinoza e Marx, ne hanno potuto mettere in risalto la compatibilità teorica. Questa operazione non solo ha permesso di mostrare la validità del discorso intorno al loro rapporto, ma la sua consistenza teoretica è stata ritenuta rilevante a tal punto da giungere a influenzare e caratterizzare lo sviluppo di alcune correnti di pensiero della stessa riflessione contemporanea. Intorno alla questione Spinoza-Marx si raccoglie, infatti, un'ampia produzione critico-filosofica; la critica contemporanea non ha mancato di proporre letture spinoziste di Marx o letture marxiste di Spinoza, le quali sono state avanzate con decisione, senza però quasi mai venire adeguatamente giustificate. Malgrado sul raffronto fra questi due grandi autori della tradizione moderna siano state prodotte una pluralità di interpretazioni, sembra mancare l'individuazione di un'origine teorica, storica o filologica capace di dimostrare in maniera esaustiva se questo fosse effettivamente praticabile, ossia se a esso fosse possibile rivendicare un qualche valore "fondativo", a partire dal quale, *allora*, iniziare a tracciare prospettive comuni. Piuttosto, le ragioni dell'incontro Spinoza-Marx sono state date come presupposte e si è così inaugurata, in forme troppo *im-mediate*, la filiera filosofica che li ha coinvolti. Se si vuole, infatti, proporre la suddetta indagine a partire da un approccio prettamente storiografico, i riferimenti diretti di Marx a Spinoza risultano pressoché inesistenti. Ciononostante, nella storia del

marxismo, il rimando a Spinoza è piuttosto presente, sebbene non goda di una rilevanza pari a quella rivolta a Hegel o a Feuerbach. Come ha giustamente notato Vittorio Morfino, è possibile riconoscere le cause di questo incontro, e dunque quelle della prolifica produzione filosofica che li ha interessati, piuttosto a partire dalla tradizione marxista che da un effettivo confronto di Marx con il pensiero di Spinoza nella sua complessità. Secondo Morfino, infatti, è possibile individuare l'*anomalia* della combinazione Spinoza-Marx a partire dalla storia del marxismo, nella quale Spinoza è stato interpellato «come l'autore che avrebbe dovuto fornire una sorta di fondazione ontologica al marxismo»¹.

La necessità di una *razionalizzazione* del Politico, prima di essere un'esigenza della tradizione marxista, è stata un'esigenza del Moderno *tout court*. L'importanza del nuovo pensiero scientifico-filosofico per la riflessione teorica e la stessa prassi politica alle origini del Moderno è stata infatti sottolineata più volte e da diversi autori². Le realtà storico-politiche del mondo moderno, plasmate su processi di rottura e di crisi avvenuti nella lotta per la conquista del nuovo potere politico ed economico, si riflettono nelle forme che assumono scienza e filosofia. Proprio questo intreccio spiega la natura essenzialmente *critica* del pensiero di quest'epoca. In un tale contesto, la riflessione politica non doveva tanto rivolgersi a teorizzare la strategia per la conquista del nuovo potere politico ed economico, quanto invece indicare le linee su cui l'intera realtà politica ed economica potesse strutturarsi e durare³. La presenza della filosofia nella politica, la possibilità stessa di una *filosofia politica*, coincide con la necessità di costituire una concezione unita-

¹ V. Morfino, "Marx e Spinoza", in *Aspetti del pensiero di Marx e delle interpretazioni successive*, a cura di M. Cingoli e V. Morfino, Milano, Unicopli 2011, p. 97.

² Cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS 2001.

³ Cfr. M. Segatori, "Spinoza. La filosofia politica", in *Il Politico 2. Da Hobbes a Smith. Tomo primo. Assolutismo e consenso*, a cura di M. Tronti, Milano, Feltrinelli 1982, pp. 121-142.

ria e complessiva della realtà, che permetta non solo il consenso e l'adesione della moltitudine, ma anche di rendere funzionale e operativo il potere politico stesso. Occorreva dunque sistematizzare l'ambito del Politico, dargli forma, perché questo diventasse concretamente produttivo. L'organicità e la struttura complessiva del pensiero filosofico di Spinoza si sono mostrate in grado di rispondere a questa esigenza storica propria del Moderno⁴.

L'importanza del pensiero filosofico dell'olandese, nelle sue valenze sia filosofiche che pratico-politiche, a partire dalla seconda metà del diciannovesimo secolo iniziò così a essere ampiamente riconosciuta all'interno della riflessione filosofica in Germania⁵. Fu proprio la sua capacità di com-

⁴ Cfr. N.C. Molinu, *Lecture spinoziane. Spinoza nel contesto del pensiero occidentale*, Roma, Carocci 2002; S.M. Nadler, *Spinoza e l'Olanda del Seicento*, tr. it. a cura di D. Tarizzo, Torino, Einaudi 2002; Id., *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, tr. it. a cura di D. Tarizzo, Torino, Einaudi 2005.

⁵ Cfr. V. Morfino, *La Spinoza-Renaissance nella Germania di fine Settecento*, Milano, Unicopli 1998; Id., *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Roma, Manifestolibri 2005. Per uno studio approfondito sulla rinascita del pensiero spinoziano in Italia cfr. F. Cerrato, *Liberare la modernità. Spinoza in Italia tra Risorgimento e Unità*, Catanzaro, Rubettino Editore 2016. Certamente la figura e la dottrina di Spinoza non erano mai state assenti dalla riflessione filosofica tedesca dell'epoca, in modi più o meno apertamente dichiarati, tuttavia si può affermare che la *Spinoza-Renaissance* in Germania sia stata ufficialmente inaugurata da Friedrich Heinrich Jacobi grazie alle *Lettere al signor Mendelssohn* pubblicate nel 1785 (cfr. F.H. Jacobi, *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn (1785)*, Roma-Bari, Laterza 1969). Per Jacobi l'impostazione deterministico-razionalista del mondo declinata attraverso la categoria della causalità e della necessità, che la teoria spinoziana sembrava favorire, intendeva negare la condizione limitata e parziale propria della natura umana e ne incoraggiava invece una visione egoistico-naturalistica intesa ad affermarne la volontà di potenza, nonché una forma radicale di ateismo. Al contrario ciò era esattamente quel che Lessing voleva far emergere dalla sua lettura di Spinoza: il *conatus* dei modi finiti, ossia la maniera in cui questi perseverano nell'esistenza e si sforzano di esistere al massimo della loro perfezione e qua-

prendere nell'unità del sistema teoresi e prassi a renderlo un punto di riferimento insostituibile già nel primo momento di formazione dei grandi sistemi dell'idealismo, sia per Fichte che per Hegel e Schelling. Esso apparve loro in grado di corrispondere all'esigenza di produrre una teoria vera

lità non ne esprimeva in maniera pura e semplice la volontà di esistere. Il discorso spinoziano favoriva per Lessing il rapporto fra potenza e sostanza così come quello fra natura e individuo. Lo sforzo compiuto dall'uomo di perdurare nell'esistenza coincideva invero con la sua volontà di imporsi sul mondo per potervi esercitare il proprio potere, plasmandolo e manipolandolo secondo la direzione che la volontà gli indicava. Se l'intenzione di Mendelssohn era invece quella di consolidare, a discapito del pensiero spinoziano, la filosofia di Leibniz, «chi si impose fu però proprio Spinoza. Lo scambio epistolare tra Jacobi e Mendelssohn lo sottrasse al silenzio e ai pregiudizi e ne fece infine un pensatore ineludibile per tutte le generazioni future» (B. Bongiovanni, prefazione a K. Marx, *Quaderno Spinoza. (1841)*, a cura di B. Bongiovanni, con un saggio di A. Matheron, Torino, Bollati Boringhieri 1987, p. 16). L'interpretazione più significativa della potenza del *conatus* a esistere e della sua volontà di vivere in completa autonomia e libertà (che appartiene in certo modo a quella linea che lega il panteismo spinozista a quello bruniano) fu quella di Wolfgang Goethe. Goethe fu veramente capace di comprendere l'idea di coappartenenza tra uomo e Natura presente all'interno del pensiero di Spinoza, entrambi raccolti entro il concetto di unità della Sostanza. La conoscenza di Dio costituisce per Spinoza il dato originario da cui solamente è possibile derivare tutto il dispiegamento dell'essere: «egli non dimostra l'esistenza di Dio, ma che l'esistenza è Dio. E se, per questo, altri lo rimproverano di essere stato ateo, io, invece, potrei definirlo *theissimum* e *christianissimum*» (J.W. Goethe, *Lettera a F.H. Jacobi del 9 giugno 1785*, in *Jacobi. Scritti e testimonianze*, trad. it. e introduzione a cura di V. Verra, Torino, Loescher 1966, p. 113). Allo stesso tempo però, non si intende Dio se non osservando l'uomo, cui tutta la ricerca dell'*Etica* è riferita, poiché rispetto a ogni altro ente naturale nell'uomo si scorge la manifestazione più potente di Dio. Per Spinoza, solo l'uomo può riconoscersi come parte della totalità della Natura, comprendendone l'ordine, l'essenza, la potenza. Solo l'uomo può conoscere Dio, può vederlo nella sua eterna avvolgente esistenza, a partire dal suo studio delle cose per loro natura finite: «*Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus*» («Quanto più conosciamo le cose singole, tanto più conosciamo

e propria del contesto sociale e politico contemporaneo. Naturalmente, la ricezione della filosofia spinoziana subisce molteplici trasformazioni attraverso la filosofia classica tedesca, da Fichte ai “giovani hegeliani”. Questo processo di acquisizione del pensiero spinoziano si concluderà, pos-

Dio», B. Spinoza, *Etica*, in B. Spinoza, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Milano, Bompiani 2011, Par. V, Prop. XXIV, p. 1585). Proprio nell'epistolario sulla dottrina di Spinoza è riportata da Jacobi la celebre poesia di Goethe, il *Prometeo*, manifesto letterario dell'affermazione dell'autosufficienza umana che conteneva al suo interno i moniti dello *Sturm und Drang*: «a chi leggeva Spinoza sembrava di sottrarre il fuoco agli dèi e senza quel fuoco, che racchiudeva il segreto della conoscenza e dell'azione, i protervi sovrani dell'Olimpo non erano più veramente divini [...] il pensatore, che ha calato il divino nella natura, diventa per la generazione intellettuale che si è nutrita, oltre che di Hegel, di Goethe e di Kant, di Fichte e di Schelling, il teorico dell'uomo che ritrova finalmente se stesso, dell'uomo che sottraendo la scintilla del sapere riconquista la propria divinità: Prometeo, con uno sforzo etico, può rientrare nell'Eden da cui è stato cacciato» (B. Bongiovanni, prefazione a K. Marx, *Quaderno Spinoza*. (1841), cit., p. 17). L'uomo, pur non godendo di alcuna preminenza ontologica sulle altre creature, diventa l'inquieto protagonista della Natura: «Spinoza, il maledetto Spinoza rientra nella modernità come filosofo romantico» (A. Negri, *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 1998, p. 359). Ma l'attendibilità dell'interpretazione di uno Spinoza romantico è forzata, nonostante questo sia il modo in cui il pensiero spinoziano riaffiori all'interno della scuola tedesca, ossia per un verso secondo letture che potremmo definire *umanistiche* del pensiero dell'olandese, per l'altro seguendo interpretazioni dell'idea di Natura e di uomo spesso viziate da quello che Spinoza stesso definirebbe il pregiudizio finalistico. Certamente l'uomo torna a essere centrale nella riflessione di Spinoza, ma più che altro lo è la sua potenza, che è la potenza stessa del divino, legati insieme in un rapporto di immanenza. Anche Friedrich Schelling ha rappresentato uno dei contributi filosofici maggiori per la rivalutazione di questo autore. Schelling, infatti, riconobbe Spinoza come «il primo che considerò con piena consapevolezza spirito e materia come una cosa sola, pensiero ed estensione come modificazioni dello stesso principio» (F. Schelling, *Esposizione del mio sistema filosofico*, introduzione di Giuseppe Semerari, Piccola biblioteca filosofica Laterza, Bari 1923, p. 9). Ma nel Moderno l'attenzione che Georg Wilhelm Friedrich Hegel

siamo dire, soltanto con Friedrich Nietzsche⁶. Nonostante ciò, è proprio in Spinoza che si può individuare forse il principio essenziale di quella “rivoluzione” filosofica segnata dall’idealismo rispetto allo stesso Kant. Come ha infatti affermato Antonio Negri, già a partire dalla filosofia del

rivolse al filosofo di Amsterdam generò quella che è stata per lungo tempo l’interpretazione più cospicua di Spinoza. Hegel accoglie in pieno l’idea spinoziana dell’assoluto come *Causa sui*; ogni finitezza è necessariamente condizionata, solo l’assoluto può essere l’incondizionato e cioè appunto causa di se stesso. Tuttavia, per Hegel questa affermazione non si svolge in Spinoza fino a spiegare l’esistenza finita e rimane come un salto tra la causa e la *fenomenologia* di tale esistenza. La dialettica hegeliana – proprio quella dialettica che risolverebbe in sé la potenza rivoluzionaria dello spinozismo – intenderebbe appunto “conciliare” tale iato. I modi sono gli enti finiti che costituiscono lo scenario mondano, i quali non sono in sé, ma sempre per altro; sono perché *sono-in-relazione ad altro*, così nel loro essere causati dalla Sostanza, così nel loro essere-mondo. L’opposizione tra essere-per-sé ed essere per-altro mostrava il divario assoluto tra Dio e le cose singole che fanno parte del mondo. Il concetto della Sostanza, come di ciò che risolve in sé ogni finitezza, rischiava da ultimo di implicare l’identificazione di finito e infinito: ciò ha permesso a Hegel di avanzare la critica di *acosmismo* della Sostanza. Nonostante ciò egli si dichiarò apertamente debitore della riflessione filosofica spinoziana (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Bari, Laterza 2009, p. 484). Anche in Francia fu accolta la potenza rivoluzionaria che il pensiero spinoziano esercitava sia sul piano teorico che su quello pratico, seppur con maggiore distacco: se per un verso Hegel riteneva che Spinoza non rendesse ragione del divenire, per gli autori francesi l’ordine geometrico esercitava un dominio sulle idee e sugli affetti tale per cui la soggettività dell’*esprit* del singolo veniva rimossa (Cfr. P. Vernière, *Spinoza et le pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF 1982). Come scrive Bongiovanni: «lo Spinoza che si legge alla fine degli anni trenta e nei primi anni quaranta del diciannovesimo secolo risente dunque senz’altro dell’immersione razionalistica e anche materialistica nelle *lumières* come del panteismo etico dello *Sturm und Drang* e della cultura tedesca» (B. Bongiovanni, prefazione a K. Marx, *Quaderno Spinoza. (1841)*, cit., p. 19).

⁶ Cfr. K. Löwith, *Spinoza. Deus sive natura*, a cura di O. Franceschelli, Roma, Donzelli 1999, p. 5; C. Sini, *Archivio Spinoza*, Milano, Ghibli 2005.

Seicento «Spinoza compie il miracolo di subordinare la crisi al progetto»⁷, proponendo una strategia costitutiva contro le antinomie insolubili presenti nel momento del negativo. Ma questo sviluppo per l'olandese non sarebbe né pensabile né agibile se non si fondasse su un'idea perfettamente adeguata. Lo stesso progetto politico deve cioè trovare fondamento nella *critica* della metafisica che l'*Etica* espone. A partire da tale critica, che va di pari passo a quella che Spinoza rivolge alla tradizione religiosa nel *Trattato teologico-politico*, in particolare nei confronti di quella ebraica e delle sue forme politico-istituzionali, si spiega la portata rivoluzionaria della sua filosofia. La struttura ontologico-metafisica dell'*Etica informa*, cioè, la stessa "filosofia politica" di Spinoza. Quando infatti Spinoza si dedica alla riflessione politica, sia nel *Trattato teologico-politico* che nel *Trattato politico*, lo fa a partire dalle stesse premesse filosofiche che fondano il suo sistema metafisico: egli afferma chiaramente come l'essenza ideale delle *res singulares* sia concepibile al di là della loro esistenza, in quanto questa resta la medesima che esse esistano o che non esistano. Perciò, il principio del sorgere e del perdurare della loro esistenza non può essere inferito a partire dalla definizione della loro natura. Ed è allora che Spinoza introduce immediatamente il discorso sulla *potenza*, ossia perché queste siano e persistano nell'esistenza devono necessariamente *partecipare* di quella stessa potenza eterna che definisce invece l'*eterna natura* di Dio⁸. È dall'intuizione originaria della posizione assoluta di Dio come fondamento di tutto il reale che deriva dunque il *potere* di cui le *res singulares* dispongono. Ed è nel principio filosofico della *Causa sui* che si delineano i caratteri specifici della concezione spinoziana rispetto alla tradizione filosofica che lo precede. Dio è causa di sé in quanto la sua essenza implica immediatamente l'esistenza, mentre le cose finite, che non sono causa di se stesse, trovano il fondamento della propria esistenza in Dio, che è per l'appunto *omnium*

⁷ A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Roma, Manifestolibri 2002, p. 265.

⁸ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, Par. I.

rerum causa. L'originalità e la grandezza del pensiero di Spinoza sta nel concepire la *Causa sui* come principio operante, dove la potenza dell'argomentazione logica che impone di riconoscerne la *necessità* coincide con l'affermazione del suo essere reale *produzione infinita*. E altresì non può darsi alcuna verità, alcuna connessione tra ordine delle cose e ordine delle idee, se non sul fondamento della "idea delle idee", l'Idea di Dio; tutte le altre idee seguono da questa, non secondo una scala gerarchica o deduttiva nel senso proprio del termine, ma in quanto questa idea è *immanens*⁹ a tutte le altre. Dio è *Causa sui* perché è principio autocreatesi; l'essere è la Natura stessa che attivamente si crea. Per questa ragione Spinoza può affermare che «*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*»¹⁰, ossia Dio si dice essere potenza in quanto in virtù della sua natura è e agisce, e di conseguenza sono e agiscono tutte le cose. La potenza dei modi finiti, ossia la maniera in cui questi perseverano nell'esistenza e si sforzano di esistere al massimo della loro forza e perfezione (qualità che ne definiscono la *vis existendi*), è chiamata da Spinoza *conatus*¹¹. In quanto le cose singole manifestano in una maniera certa e determinata la potenza di Dio, il loro "impulso" a esistere sarà anch'esso espressione della potenza divina; e in quanto le cose particolari non possono annullarsi che in virtù di cause esterne che vi si oppongono, tale *conatus* coincide proprio con la *vis essendi* di ognuna, specchio o derivazione, per così dire, di quella della Sostanza. Per Spinoza, dunque, il *conatus* coincide con la loro stessa essenza, che è potenza attiva, espressione del loro stesso essere in atto.

⁹ «*Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*»; «*Dio è causa immanente di tutte le cose, e non piuttosto transeunte*», *ivi*, Par. I, Prop. XVIII, cit., p. 1180; tr. modificata.

¹⁰ «*La potenza di Dio è la sua stessa essenza*», *ivi*, Par. I, Prop. XXXIV, cit., p. 1204.

¹¹ «*Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*»; «*La forza, con la quale ogni cosa si sforza di perseverare nel suo essere, non è nient'altro che l'essenza attuale della cosa stessa*», *ivi*, Par. III, Prop. VII, cit., p. 1328; tr. modificata.

Questo fare *scienza* del Politico da parte di Spinoza deve però essere inteso entro la prospettiva *polemologica* che gli appartiene. Per Spinoza cioè le *res singulares* costituiscono lo scenario mondano di una *Natura* aperta, acentrica, e dunque esistono e sono comprensibili soltanto attraverso la categoria dello scontro aperto e costante: la potenza di ogni modo singolare è infatti messa in continua *crisi* dalla presenza di potenze maggiori che possono determinarne l'annientamento, che ne definiscono il *limite*¹². Il conflitto e lo scontro si rappresentano come le forme di un *dinamismo immanente* che caratterizza l'ambito stesso della prassi. Eppure – è qui la svolta dell'olandese – in Spinoza *la dimensione politica si fonda necessariamente e costitutivamente su quella ontologica*: nonostante l'esistenza di ciascuna singolarità si esprima essenzialmente secondo la categoria della lotta, la presenza del *conatus*, intesa come espressione della potenza di Dio, non rappresenta solo la virtù conservativa del singolo di resistere agli eventi che gli si oppongono, bensì la capacità *strategica* attiva e *adeguata* di espressione della potenza individuale (accresciuta dalla stessa adeguazione delle idee e degli affetti di cui Spinoza parla nei capitoli centrali dell'*Etica*). Allora la strategia politica spinoziana è capace di integrare *realismo politico* e *ontologia* e per questo in grado di fondare un progetto etico-politico stabile. In questa prospettiva Spinoza può essere considerato quale erede del pensiero di Niccolò Machiavelli¹³, come cioè l'unico che abbia davvero integrato e a un tempo supe-

¹² «*Vis, qua homo in existendo perseverat, limitata est, & a potentia causarum extarnarum infinite superatur*»; «La forza con la quale l'uomo persevera nell'esistenza è limitata, ed è superata infinitamente dalla potenza delle cause esterne», *ivi*, Cap. IV, Prop. III, cit., p. 1442; tr. modificata.

¹³ Cfr. L. Bove, «Le réalisme ontologique de la durée chez Spinoza lecteur de Machiavel», in *Préparer l'Agrégation et le CAPES de philosophie*, I, Midi-Pyrénées, Ellipses/CRDP 1998, pp. 91-105; Id., *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, tr. it. di F. Del Lucchese, Milano, Ghibli 2002. Sul rapporto tra Machiavelli e Spinoza cfr. V. Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza-Machiavelli*, Milano, Il Filarete 2002; F. Del Lucchese, *Tumulti e*

rato, all'interno della sua riflessione, l'*ars* politica del segretario fiorentino.

Per questa ragione già a partire dalla lettura che la filosofia classica tedesca fa di Spinoza, l'*Etica* viene intesa come il primo vero e proprio sistema della modernità capace di esprimere la conciliazione di teoresi e utilità pratica, di rivendicare la corrispondenza di conoscenza e azione. Ma la connessione che sussiste tra metafisica ed etica, e tra etica e politica, all'interno del pensiero spinoziano, è possibile solo a partire dal binomio di essenza e potenza che definisce la natura di Dio e a un tempo quella dei modi, e dal rapporto di immanenza che li lega. Entrambi, quel binomio e questo rapporto, divengono così il perno su cui poggia quello stesso agire capace di "*trasformare*" il mondo. E il problema di questa trasformazione coincide sempre più con il tema stesso della filosofia (o del suo superamento, se essa venga intesa in senso classico). In questa prospettiva il sistema spinoziano viene elaborato dai "giovani hegeliani", e cioè da quel gruppo intellettuale cui apparteneva lo stesso Marx. La ricezione del pensiero di Spinoza costituisce forse la chiave che gli permise di insistere, *more geometrico*, sui temi sociali e politici secondo un ordine di pensiero che pretendeva d'essere *scientifico*. Esponenti stessi del marxismo, d'altronde, quali Engels¹⁴ e Plekhanov¹⁵, consideravano aper-

indignatio. *Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Mimesis 2004.

¹⁴ «Torna ad altissimo onore della filosofia di allora il fatto che non si facesse fuorviare dal limitato stadio delle conoscenze del suo tempo, il fatto che essa – da Spinoza ai grandi materialisti francesi – mantenesse fermo il proposito di spiegare il mondo da se stesso, lasciando alla scienza dell'avvenire le giustificazioni di dettaglio» (F. Engels, *Dialettica della natura*, tr. it. a cura di F. Codino, in MEOC, vol. XXV, Roma, Editori Riuniti 1974, p. 325); cfr. V. Morfino, "Causa sui o Wechselwirkung: Engels tra Spinoza e Hegel", in AA.VV., *Friedrich Engels cent'anni dopo. Ipotesi per un bilancio critico*, a cura di M. Cingoli, Milano, Teti 1998, pp. 120-147.

¹⁵ Plekhanov insistette particolarmente sulla necessità di una fondazione ontologica per il materialismo storico: rifacendosi alle osservazioni di Engels e ai suoi studi spinoziani, fece leva sul monismo

tamente Spinoza quale l'antesignano della sua fondazione ontologica.

Che l'idea spinoziana per cui l'essenza dell'uomo coincide con la sua potenza possa essere considerata il simbolo della rinascita del pensiero di Spinoza costituisce anche il fondamento della linea interpretativa su cui ha insistito una certa corrente di pensiero degli anni Ottanta e Novanta del

spinoziano, che permetteva di far coincidere la scienza della natura e la scienza storica. Plekhanov cercava di fondare il marxismo e il materialismo storico sulla base dell'ontologia spinoziana per liberarsi dall'influenza di Feuerbach e dall'eccessiva presenza della questione religiosa che caratterizzava invero il marxismo solo in parte: «Così, Feuerbach chiama Spinoza “il Mosè dei liberi pensatori e dei materialisti moderni”. Nel 1847, Feuerbach pone la questione: “che cos'è che Spinoza chiama, logicamente e metafisicamente, sostanza, e, teologicamente, Dio?”. E, a tale questione, risponde categoricamente: “Nient'altro che la natura”. Egli vede il difetto principale dello spinozismo in ciò, che “l'essenza sensibile, antiteologica della natura, prende in esso l'aspetto di un essere astratto, metafisico”. Spinoza ha soppresso il dualismo di Dio e della natura, perché considera i fenomeni naturali come atti di Dio. Ma, precisamente perché ai suoi occhi i fenomeni naturali sono atti di Dio, quest'ultimo resta nel suo sistema come una specie di essere distinto dalla natura sul quale questa si sostiene. Dio si presenta come soggetto, la natura come attributo. La filosofia, che si è definitivamente emancipata dalle tradizioni teologiche, deve sopprimere questo difetto considerevole della filosofia di Spinoza, che in fondo è esatta. “Abbasso questa contraddizione!”, esclama Feuerbach. Non *Deus sive natura*, ma *aut Deus aut natura*. È là che sta la verità così, dunque, l'umanesimo di Feuerbach appare nient'altro che lo spinozismo sbarazzato dalla sua appendice teologica. Ed è precisamente questo spinozismo, sbarazzato dalla sua appendice teologica da Feuerbach, che Marx ed Engels adottarono quando ruppero con l'idealismo. Ma sbarazzare lo spinozismo della sua appendice teologica significava metterne in luce il suo vero contenuto materialista. Per conseguenza, lo spinozismo di Marx e di Engels era precisamente il più moderno materialismo» (G. Plekhanov, *Le questioni fondamentali del marxismo*, tr. it. a cura di A. D'Ambrosio, Milano, Istituto Editoriale Italiano 1953, p. 33); cfr. A. Tosel, “Des usages ‘marxistes’ de Spinoza. Leçons de méthode”, in O. Bloch (édité par), *Spinoza au XX^e siècle*, Paris, PUF 1993, p. 520; V. Morfino, “Marx e Spinoza”, cit., p. 98.

Novecento, la quale è tornata a riflettere sull'importanza della teoresi spinoziana per la riflessione politica, in particolare individuando al suo interno le fondamenta dell'idea di democrazia, e confrontandola su questo proprio con Marx. È dall'energia immanente al *conatus* che si esprimono le potenze determinate alla costituzione di un potere collettivo e sociale, nato dall'intreccio di tutte le singolarità coese insieme, le quali danno vita a una moltitudine diretta da una volontà sovrana e comune. A tale prospettiva appartengono le letture di Antonio Negri¹⁶, di Gilles Deleuze¹⁷, di Alexandre Matheron¹⁸, e fra le più recenti quella di Margherita Pascucci¹⁹ e Franck Fischbach²⁰, letture che intendono liberare il marxismo dalla tradizione hegeliana²¹, fondandolo sulla base dei concetti spinoziani di *potenza* e *moltitudine* quali elementi di una soggettività riformata in grado di stimolare una nuova prassi *rivoluzionaria*. Nella contemporaneità, su una linea alternativa, ma che si propone allo stesso modo della precedente di intendere il marxismo in termini non dialettici, anti-hegeliani, Louis Althusser²² riconosce in Spi-

¹⁶ Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli 1981; Id., *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi 1998.

¹⁷ Cfr. G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, tr. it. di A. Paradi, Verona, Ombre Corte 2010; Id., *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. it. a cura di S. Ansaldi, Macerata, Quodlibet 2014; Id., *Spinoza. Filosofia pratica*, tr. it. a cura di M. Senaldi, Napoli-Salerno, Orthotes 2016.

¹⁸ Cfr. M. Gueroult, *Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne 1968-1974; A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit 1969; Id., *Scritti su Spinoza*, Milano, Mimesis 2008.

¹⁹ Cfr. M. Pascucci, *La potenza della povertà. Marx legge Spinoza*, con una prefazione di Antonio Negri, Verona, Ombre Corte 2006; Id., *Causa sui. Saggio sul capitale e il virtuale*, Verona, Ombre Corte 2009.

²⁰ Cfr. F. Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris, PUF 2005.

²¹ Per uno studio su Spinoza e Hegel cfr. P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero 1979; B. De Giovanni, *Hegel e Spinoza. Dialogo sul moderno*, Napoli, Guida 2011.

²² Cfr. L. Althusser, *Leggere il "Capitale"*, a cura di R. Rinaldi e V.

noza il vero fondatore della tradizione materialista moderna e contemporanea, sviluppando la filosofia dell'olandese nel suo incontro con Marx sulla base dei concetti di *causalità strutturale* e *materialismo aleatorio* – elementi a partire dai quali Étienne Balibar²³ e Vittorio Morfino²⁴ insisteranno in seguito sul rapporto Spinoza-Marx nei termini di una *ontologia della relazione*. Ma torneremo ad approfondire questi punti successivamente; ciò che ci interessa ora mettere in evidenza è come la teoria spinoziana si riveli all'interno di queste prospettive, costitutivamente connessa e funzionale alla strategia e al progetto politico del marxismo. L'eredità del pensiero di Spinoza sembra dunque doversi ricondurre alla storia del marxismo piuttosto che a una presenza diretta, reale e attestata della complessità e profondità teorica del pensiero di Spinoza in Marx.

Come si è anticipato, i riferimenti di Marx a Spinoza appaiono nell'opera del filosofo di Treviri in maniera sporadica e generalissima: Marx cita l'olandese accanto agli altri grandi autori della tradizione, ma senza dichiarare apertamente un'influenza diretta del pensiero di quest'ultimo all'interno della propria riflessione. Né a partire da cenni o citazioni, né per via indiretta, possiamo documentare il fatto che Spinoza possa aver determinato, o almeno contribuito in maniera significativa, allo sviluppo del pensiero marxiano. Eppure, Spinoza non è completamente assente dagli studi di Marx, soprattutto durante gli anni della sua giovinezza. Come è stato infatti rilevato negli studi e nelle ricer-

Oskian, Milano, Feltrinelli 1971; Id., *Per Marx*, tr. it. di F. Madonia, Roma, Editori Riuniti 1974; Id., *L'unica tradizione materialista: Spinoza*, a cura di V. Morfino, Milano, CUEM 1998; Id., *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Milano, Unicopli 2000.

²³ Cfr. É. Balibar, *La filosofia di Marx*, tr. it. di A. Catone, Roma, Manifestolibri 1994; Id., *Spinoza. Il transindividuale*, Milano, Ghibli 2002; É. Balibar e V. Morfino, *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano, Mimesis 2014; V. Morfino, *Plural Temporality: Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser*, Chicago, Haymarket Books 2015.

²⁴ Cfr. V. Morfino, *Incursioni spinoziste*, Milano, Mimesis 2006; Id., *Spinoza e il non contemporaneo*, Verona, Ombre Corte 2009.

che che hanno inteso approfondire il loro confronto, è prevalentemente negli scritti giovanili che si concentra lo studio di Marx sul pensiero spinoziano.

È, allora, a partire da questi che vorremmo tentare di ricostruire una genealogia del loro incontro, sia a livello storico che filologico e teorico. Quella che si intende proporre è una ricerca che, a partire da un'esegesi dei testi, giunga a mostrare come la lettura del testo politico spinoziano abbia in verità influito non solo nella prima formazione critico-filosofica di Marx, ma ne abbia altresì stimolato intuizioni e idee rimaste permanenti anche all'interno della sua riflessione matura. La ricezione di Spinoza in Marx non si riduce a qualche vaga suggestione ereditata dalla lettura hegeliana, ma essa mantiene una sua autenticità e integrità all'interno della riflessione teoretico-politica del filosofo tedesco. E ciò sembra già emergere appunto dagli elementi del pensiero di Spinoza che egli pone in evidenza all'interno dei suoi primi scritti. In particolare, crediamo possa mostrarsi come, fin dagli studi giovanili, la lettura spinoziana possa aver contribuito in maniera significativa allo sviluppo della critica della religione nella sua totalità e precisamente a quella della religione ebraica, all'idea di democrazia e alla maturazione di quella che poi diverrà la critica del sistema hegeliano. I testi che andremo dunque ad analizzare, quelli che riteniamo essere i più significativi ai fini della nostra indagine²⁵, sono alcuni di quelli che vanno principalmente dal 1841 al 1845: il *Quaderno Spinoza*²⁶, composto dalla raccolta di appunti di

²⁵ Vittorio Morfino ha condotto uno studio approfondito sulla comparsa dei riferimenti di Marx a Spinoza presenti in tutta l'opera del filosofo tedesco nel suo saggio già ampiamente citato "Marx e Spinoza". Noi ci limiteremo a prendere in considerazione il materiale che ci sembra essere quello più significativo, ossia quello in cui la possibile influenza di Spinoza nella teoresi di Marx risulti più evidente, nonché decisiva. Per gli altri riferimenti generici si rimanda al suddetto lavoro.

²⁶ La raccolta del materiale di Marx su Spinoza sono gli *Exzerpte aus Benedictus de Spinoza. Opera ed. Paulus*; cfr. MEGA (2), Abt. IV, Bd. 1 ("Exzerpte und Notizen bis 1842") Berlin, Dietz Verlag 1976, pp. 233-276. Si hanno ritrovamenti di un'analisi preliminare dei qua-

Marx sullo studio del *Trattato teologico-politico* e gli estratti dall'*Epistolario* di Spinoza, le *Osservazioni di un cittadino prussiano sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia*, la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, per vedere in ultimo come forse anche ne *La questione ebraica* ricorrono tematiche spinoziste. Ci soffermeremo in particolare sull'analisi del *Quaderno Spinoza*, che rappresenta la prima vera testimonianza dell'incontro fra i due autori e alla luce del *Quaderno* esamineremo poi più rapidamente gli altri testi. Quello che si intende proporre in questa sede è perciò un lavoro di critica e analisi ermeneutica dei testi, che però non voglia arrestarsi a un lavoro semplicemente filologico, ma che intenda affrontare le questioni sollevate alla luce di una riflessione più ampia intorno al significato del "progetto" marxiano, senza però mai dimenticare il materiale storiografico analizzato, e cadere così in interpretazioni prive di una solida base alla quale fare riferimento.

derni spinoziani già in MEGA (1), Abt. 1, Bd. 1, Zweiter Halbband, hrsg. von D. Rjazanov, Frankfurt, Engel 1929, pp. 108-110. Si tratta di frammenti estratti dal *Trattato teologico-politico* e dall'*Epistolario* presenti nell'edizione Paulus del 1802-1803, cui aveva collaborato anche Hegel; cfr. Benedicti de Spinoza, *Opera quae supersunt omnia*, iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris, nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent, addidit Henr. Eberh. Gottlob Paulus Ph. Ac. Th. D. huius Prof. Ord. Ienensis. Volumen prius, Ienae, in Bibliopolio Academico, 1802. Volumen posterius. Cum imagine auctoris, Ienae, in Bibliopolio Academico, 1803. Il testo con traduzione francese a fronte è stato riprodotto nei celebri *Cahiers Spinoza*; cfr. K. Marx, *Le Traité Théologico-Politique et la Correspondance*, in *Cahiers Spinoza* 1, Paris, Ed. Réplique 1977. L'unica edizione italiana degli appunti spinoziani di Marx è stata quella di B. Bongiovanni in *Quaderno Spinoza*. (1841), ma che presenta solo la raccolta degli estratti del *Trattato teologico-politico*, e non riporta invece anche gli estratti dell'*Epistolario* di Spinoza.

II. IL GIOVANE MARX ALLIEVO DI SPINOZA

Dopo aver lasciato nel 1835 la provincia di Treviri per intraprendere gli studi universitari, sin dalle prime lezioni cui partecipa a Bonn, parallelamente ai corsi giuridici e istituzionali, Marx si interessa di studi storici e filosofici. Nel luglio del 1836, la sua aspirazione di trasferirsi a Berlino per proseguirvi l'università viene assecondata dal padre: oltre ai corsi sul diritto penale di Gans e quello sulle Pandette di Savigny, frequenta le lezioni di Schlegel su Properzio. Così già nell'ottobre di quell'anno Marx è ormai del tutto immerso nel clima culturale della vita berlinese e pienamente coinvolto in essa: al centro della discussione c'è il grande dibattito sull'hegelismo. A Berlino ha la possibilità di stringere un'amicizia decisiva per la sua vita, quella con i fratelli Bauer. Come è noto sia Marx che Bruno Bauer aderiscono al gruppo di giovani intellettuali tedeschi rivoluzionari e radicali quali erano i "giovani hegeliani", alla costante ricerca di quelli che per usare le parole di Feuerbach erano *i principi della filosofia dell'avvenire*²⁷, convinti dell'incompiutezza del sistema hegeliano e della sua incapacità di rispondere alle domande della filosofia e della società contemporanee. «Dalla critica del vecchio mondo vogliamo desumere quello nuovo»²⁸ era il monito dei "giovani hegeliani", di cui Bruno Bauer fu uno fra i membri più convinti e attivi. Nel 1841 (stesso anno in cui Marx si dedica allo studio sul *Trattato teologico-politico* di Spinoza) Bauer pubblica infatti *Le trombe del giudizio universale contro Hegel, ateo e anticristo*²⁹.

²⁷ Cfr. L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Torino, Einaudi 1946.

²⁸ Cfr. "Lettera di Marx a Ruge del settembre 1843", in *Annali franco-tedeschi*, a cura di G.M. Bravo, Bolsena, Massari 2001, p. 72.

²⁹ Cfr. B. Bauer, *Le trombe del giudizio universale contro Hegel, ateo e anticristo*, a cura di E. De Conciliis, Napoli, Edizioni Immanenza 2014.

Seguendo il consiglio dei fratelli Bauer, Marx decide di apprestarsi a concludere gli studi e dedicarsi totalmente alla sua dissertazione di laurea. Egli intende infatti approfondire la filosofia greca e in particolare quella di Epicuro; la stesura definitiva della sua tesi prenderà il nome di *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*. Marx rileva come la situazione della filosofia, dopo il “compimento” che la riflessione hegeliana si proponeva di rappresentare, fosse analoga a quella avvenuta per la filosofia greca dopo i sistemi platonico e aristotelico, da Hegel stesso considerati la fine del pensiero ellenico. Tuttavia, nonostante la critica³⁰ che Hegel rivolge nelle *Lezioni di storia della filosofia* al pensiero epicureo, Marx è convinto che il metodo del filosofo greco, radicalmente critico nei confronti della tradizione, risponda perfettamente alla sua esigenza di fare filosofia: «Epicuro consente cioè di leggere la temperie della dissoluzione dell'hegelismo e l'incapacità, la feconda incapacità dimostrata da Marx nell'impossibile ricostruzione totale del suo pensiero è una conferma della necessità di prendere le distanze da Hegel e da ogni ambizioso progetto di costruire e ricostruire sistemi filosofici»³¹. Inoltre, Epicuro viene considerato da Marx come il primo filosofo che sviluppò approfonditamente la critica della religione, traendone le necessarie conseguenze sull'autocoscienza umana e la sua liberazione da ogni tipo di oppressione. La testimonianza più significativa, relativa a quegli studi e in generale agli interessi intrapresi da Marx durante quegli anni, la ritroviamo nei *Sette quaderni su Epicuro*³² redatti nel 1839-1840. Oltre alle citazioni dirette, Marx annotava le sue personali riflessioni su autori come Aristotele, Plutarco e Lucrezio: fra le altre note compare per la prima volta il riferimento a Spinoza. Nella dissertazione di laurea, invece, troviamo l'unico riferimento a Spinoza quando Marx vuole affermare

³⁰ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 332.

³¹ B. Bongiovanni, prefazione a K. Marx, *Quaderno Spinoza*. (1841), cit., p. 32.

³² Cfr. K. Marx, *Hefte zur epikureischen Philosophie*, in mega (2), Abt. IV, Bd. 1.

che «l'ignoranza non è un argomento»³³, espressione che risulta essere rimasta «cara al filosofo per tutta la vita se dobbiamo credere ai racconti secondo cui [Ludovico] il Moro amava pronunciarla contro i suoi avversari politici sbattendo il pugno sul tavolo»³⁴. Egli aveva di certo una conoscenza dell'*Etica* ben più approfondita di quella che risulta dalle semplici annotazioni presenti nei quaderni³⁵; in questo caso, gli interessava soprattutto riconoscere alcuni punti di incontro tra la filosofia greca di Epicuro e quella di Spinoza. Marx ritrovava una qualche influenza degli autori greci e dei latini³⁶ nello spinozismo: per lui questi autori sono già in grado di rivendicare la potenza di un pensiero filosofico che è nella sua essenza anche riforma *etica*, e che perciò può essere considerato agente rivoluzionario di una nuova prassi collettiva. D'altronde è stato ampiamente attestato, a partire da alcuni riferimenti presenti nelle opere spinoziane stesse e negli studi che la critica ha intrapreso nel merito di queste questioni, come Spinoza avesse in grande considerazione gli autori della latinità e come questi avessero esercitato un'influenza notevole nella sua formazione. Che Marx, poi, conoscesse già allora l'*Etica* di Spinoza, lo possiamo vedere da una citazione in latino, presente nel quarto quaderno, della proposizione 43 della quinta parte dell'*Etica*: «*beatitudo non virtutis praemium sed ipsa virtus*»³⁷, citazione che Marx utilizza per insistere su alcuni passaggi estratti dal *De rerum natura* di Lucrezio. Un'altra testimonian-

³³ K. Marx, *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*, in MEGA (2), Abt. I, Bd. 1, cit., p. 40; tr. it. a cura di M. Cingoli, in MEOC, vol. I, cit., p. 49.

³⁴ V. Morfino, «Marx e Spinoza», cit., p. 90.

³⁵ In MEGA (2) è infatti data per scontata la conoscenza di Marx dell'*Etica* di Spinoza: «So kann z.B. als sicher angenommen werden, daß Marx Spinozas *Ethik* genau kannte und daß also die vorliegenden Exzerpte aus dem *Theologisch-politischen Traktat* und dem Briefwechsel nur der Ergänzung und Abrundung dienten» (MEGA (2), Abt. IV, Bd. 1, cit., p. 21).

³⁶ Cfr. Prefazione di E. Giancotti, in B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Torino, Einaudi 1972.

³⁷ K. Marx, *Hefte zur epikureischen Philosophie*, in MEGA (2), Abt. IV, Bd. 1, cit., p. 79.

za significativa degli studi marxiani di quegli anni sono i così detti *Berliner Hefte*, i quaderni berlinesi contenenti le annotazioni degli studi sostenuti dal filosofo tedesco redatti fra il 1840 e il 1841. Questi rappresentano la raccolta più completa di appunti del giovane Marx giunta fino alla contemporaneità; altri testi precedenti questo periodo sono andati perduti, o pervenuti in maniera frammentaria³⁸. Alcuni di questi quaderni mostrano l'assiduo lavoro di Marx e anche l'attenzione che egli rivolgeva ai grandi autori della tradizione. Lo studio di Epicuro in quel periodo si accompagnava a quello su Aristotele³⁹; in particolare, egli si dedicò al *De anima*, approfondendolo e traducendolo di suo pugno. Probabilmente lo studio di Spinoza, come degli altri "materialisti del mondo antico", aveva lo scopo di rilevare la portata di filosofie precedenti e alternative a Hegel⁴⁰. Fra i celebri quaderni datati al 1841 compare anche quello sul *Trattato teologico-politico* di Spinoza. Marx compone la raccolta di questi appunti fra gennaio e aprile del 1841, in concomitanza alla stesura definitiva della sua tesi di laurea. La "fretta" del giovane studente di dedicarsi allo studio disparato di così tanti autori differenti aveva una ragione precisa: dopo che l'amico Bruno Bauer fu chiamato in cattedra a Bonn, anche Marx iniziò a valutare la possibilità di intraprendere una carriera accademica. I quaderni berlinesi, infatti, sono dedicati allo studio di autori come Leibniz, Hume, Spinoza e Rosenkranz: l'esame di dottorato all'epoca verteva proprio su di loro⁴¹. Il lavo-

³⁸ Cfr. M. Duichin, "I manoscritti filosofici e i quaderni di studio perduti del giovane Marx: Berlino 1836-1837", in *Studia miscellanea*, 5, 1981, pp. 67-86; Id., "Les premiers écrits berlinois de Marx, 1836-1837. Hypothèse pour une reconstruction", in *1883-1983. L'œuvre de Marx un siècle après*, a cura di G. Labica, Paris, PUF 1985, pp. 71-79.

³⁹ Cfr. C. Natali, "Aristotele in Marx (1837-1846)", in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 31, No. II, Milano, FrancoAngeli 1976, pp. 164-92; Id., "K. Marx lettore della *Politica* e dell'*Etica Nicomachea* (1857-1867)", in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 38, n. 2, Milano, FrancoAngeli 1983, pp. 159-189.

⁴⁰ Cfr. M. Rubel e M. Manale, *Marx without Myth*, Oxford, Blackwell 1975, p. 16.

⁴¹ Cfr. B. Bauer a K. Marx, 30 marzo 1840, in MEGA (2), III, I, cit.,

ro sul *Trattato teologico-politico* è stato redatto precisamente fra marzo e aprile del 1841; oltre a questo, Marx approfondisce anche l'*Epistolario* di Spinoza, al quale dedica altri due quaderni⁴². Anche per l'*Epistolario* si tratta di una raccolta di estratti, che però Marx non ricopiò personalmente, ma li fece ricopiare sui quaderni da un copista, secondo l'uso dell'epoca.

Ma è in quello dedicato all'opera politica di Spinoza che emergono le ragioni essenziali del suo particolare interesse nei confronti del filosofo olandese.

Alexandre Matheron ha dedicato uno studio approfondito ai quaderni di Marx su Spinoza; egli ha per primo posto in evidenza come quello di Marx rappresenti un vero e proprio preciso "montaggio" delle proposizioni e delle frasi presenti nel *Trattato*⁴³. Ciò che Matheron sostiene è che la composizione e l'ordine degli estratti prelevati da Marx dall'opera politica di Spinoza non siano affatto casuali. L'assemblaggio è invece spiccatamente consapevole: da esso emerge la particolare lettura che Marx fa del *Trattato teologico-politico*, ossia è grazie alla peculiare ricomposizione dei suoi elementi che si può rilevare il senso dell'interpretazione marxiana dell'opera politica di Spinoza. In virtù di ciò è allora possibile individuare la ricezione della teoria politica di Spinoza in Marx e a un tempo l'utilizzo che egli intende farne per la propria, originale riflessione filosofico-politica. L'*Etica* aveva rappresentato l'opera di riferimento per la riscoperta del pensiero spinoziano in Germa-

pp. 342-344; M. Rubel, "Marx à la rencontre de Spinoza", in *Économies et Sociétés*, 12, 1978, p. 240.

⁴² M. Rubel ha ipotizzato l'esistenza di un quarto quaderno, andato perduto, dedicato prettamente allo studio sull'*Etica* di Spinoza, affermando che: «Des trois cahiers spinoziens qui nous sont parvenus, aucun ne contient des extraits de l'*Ethique*. Il est possible qu'un quatrième cahier ait été perdu, le Nachlass de Marx conservé à Amsterdam révélant maintes lacunes» (M. Rubel, "Marx à l'école de Spinoza", in E. Giancotti (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Napoli, Bibliopolis 1985, p. 384).

⁴³ Cfr. A. Matheron, *Il "Trattato teologico-politico" visto dal giovane Marx*, *infra*, p. 243.