

Esercizi Filosofici (2017), Vol. 12, N. 1

## CONTENTS / SOMMARIO

SPECIAL ISSUE / NUMERO SPECIALE

“Spinoza e l’altra modernità: desiderio, immanenza, storia”

*Emilia Marra, Luigi Emilio Pischedda*

Introduzione

*Juan Manuel Ledesma Viteri*

La modernité en question: le cas Spinoza

*Tristano Bernardis*

Deleuze, Spinoza, l’Espressione

*Emma Barettoni*

Lo Spinoza di Deleuze. *Nous au milieu de Spinoza*

*Gabriele Antonio Carluccio*

La teoria dell’immaginazione fra Althusser e Spinoza: un ritorno incompiuto del rimosso

*Daniele D’Amico*

Umanità e indifferenza. Essenza e natura dell’uomo nell’*Ethica* di Spinoza

*Annunziata Di Nardo*

Percorsi della schiavitù in Spinoza. Un confronto con Aristotele e *La Boétie*

*Paolo Vignola*

Il miraggio e le lenti. Immanenza e ingenium all’epoca del *platform capitalism*

*Stefano Visentin*

La laicità oltre lo stato. La critica spinoziana di André Tösel al teologico-politico contemporaneo

## CONTRIBUTED PAPERS / CONTRIBUTI

*Francesca Plesnizer*

Sentirsi altro da sé: tra vita autentica e inautentica. Analisi di due esempi letterari

*Paolo Labinaz*

Asserzione ed effetti sociali

*Fulvio Longato*

Agency e relazionalità nel *capability approach* di Amartya Sen

# SPINOZA E L'ALTRA MODERNITÀ: DESIDERIO, IMMANENZA, POLITICA

Emilia Marra

*Università di Trieste*

[emilia.marra@phd.units.it](mailto:emilia.marra@phd.units.it)

Luigi Emilio Pischedda

*Università Ca' Foscari Venezia – Université Paris 1 Panthéon Sorbonne*

[luigiemilio.pischedda@gmail.com](mailto:luigiemilio.pischedda@gmail.com)

**Abstract:** This is a preface to introduce the contributions gathered in this special issue on Spinoza. Those articles are the outcome of a call for papers that attempted to identify the specific influence in philosophy of the so called “Spinoza renaissance”. A period during which, besides a renovated and for many reasons unexpected interest in the study of Spinoza’s concepts, there also was the strong necessity of rethinking Marxism through a thought grounded on immanence. In fact, Spinoza started to become a prism to read how philosophy could avoid, on the one hand, political immobility and, on the other hand, the vacuum panlogism of a depleted dialectic. This text stresses the specificity of every single author’s point of view in this fundamental step in the construction of Contemporary French Philosophy.

**Keywords:** Spinoza, French Philosophy, Marxism, Political Philosophy.

L’idea di un numero speciale di «Esercizi Filosofici» dedicato alle riletture di Spinoza nel contemporaneo teoretico e politico nasce dal desiderio di confronto con un modo di fare filosofia il cui potenziale critico e creativo non è ancora stato esaurito. Nonostante le molteplici interpretazioni e le numerose riprese di questo autore, in particolar modo in ambito francofono, l’orizzonte speculativo guarda ancora a Spinoza nel tentativo di individuare la sintomatologia e di delineare la diagnostica dell’era del sintetizzatore. La semplice constatazione dalla quale siamo partiti può essere espressa come segue: è innegabile che, lungo tutto il Novecento e in particolare dagli anni sessanta in poi, si assiste ad una vera e propria scoperta in lingua francese del filosofo di Amsterdam, che lascia raramente indifferenti (o meglio indenni) coloro i quali vi si imbattono. Una tensione che non può non colpire: non solo, infatti, si stabilisce un versante filo spinoziano inedito al pensiero francofono, che ha storicamente accolto i testi di Spinoza solo nella forma del rimosso, ma questo fronte diviene terreno di incontro per autori profondamente diversi tra loro, per orientamento, posizionamento e intenzioni.

Definirsi spinozisti, dalla fine degli anni sessanta in poi, vuol dire qualificare un modo di vivere e di pensare che mette in crisi i paradigmi classici della

filosofia e che tende a scavalcare i tradizionali confini disciplinari. Gli stessi concetti di classico e moderno assumono, se rivisti con le lenti del molatore, un significato radicalmente nuovo, che costringe a reinterrogare la storia e il tempo presente: questa la provocazione con cui Juan Manuel Ledesma Viteri apre il numero, definendo Spinoza come frontiera invalicabile e al contempo fondamentale del contemporaneo, vaglio critico che non si lascia affrontare per rimozione. È con l'esplosione del '68 e con la rivolta studentesca e operaia che la figura di Spinoza si afferma nel pensiero critico: dalle cattedre delle *Grandes Ecoles* ai circoli di lettura marxisti, lo sforzo della "rinascita spinozista" consiste nel tentativo di cogliere la potenza radicale di un pensiero dell'immanenza. Non è solo una coincidenza se, nel giro di una manciata d'anni, Gilles Deleuze, Martial Gueroult, Bernard Rousset, e Alexandre Matheron pubblicano volumi che apriranno una nuova epoca per gli studi spinoziani. La figura di Spinoza diventa, a ridosso di quegli anni, una occasione e – allo stesso tempo – un incontro necessario per provare a costruire nuovi percorsi di riflessione teorico-politica. Alle riletture deleuziane di Spinoza si rivolgono in particolare Tristano Bernardis, che attraverso *Spinoza e il problema dell'espressione*, ricostruisce la critica serrata che con Spinoza si può rivolgere ai taciti presupposti hegeliani del pensiero contemporaneo, ed Emma Barettoni che, partendo da *Spinoza. Filosofia pratica*, mostra come la ridefinizione del pensiero in termini di passione permetta di delineare le coordinate affettive del piano di immanenza.

Il ritorno a Spinoza assume progressivamente il senso di una potenziale via di fuga innanzi al rischio percepito e vissuto di una stagnazione del pensiero determinata, da una parte, dalla gabbia troppo stretta di una dialettica che ruota a vuoto su se stessa e, dall'altra, dalla riduzione di ogni ambito del sapere a una nuova Enciclopedia ad opera e missione dell'impalcatura strutturalista. All'interno di tale cornice, in cui sole possono proliferare quelle filosofie che rinunciano sin dalle proprie premesse a cogliere l'intero, la posta in gioco diventa la possibilità di fondare il marxismo – che il fallimento dell'esperienza sovietica sembrava aver svuotato dalla propria pienezza teoretica e pragmatica – su un pensiero dell'immanenza che non assuma la forma di un mero panlogismo, ma che si dispieghi come campo all'interno del quale la molteplicità ritrova la propria dignità. Ricostruendo una delle tappe di questo sforzo, Gabriele Carluccio si interroga, con Althusser, sulle specificità del legame che intreccia tra loro "immaginario" e condizioni reali di esistenza, marcando l'accento sulla relazione tra individui e rapporti di produzione. L'obiettivo sembra essere quello, in altri termini, di ripensare il materialismo all'interno dello stesso marxismo attraverso Spinoza, tensione che raggiungerà il suo culmine con i lavori di Pierre Macherey, Etienne Balibar, Antonio Negri e André Tosel. Attraverso queste figure chiave della filosofia francese i concetti spinoziani si trasformano e stabiliscono tra loro nuove alleanze per rispondere alle esigenze di un quadro politico gravido di contraddizioni e in continua

evoluzione; contaminazioni necessarie, ma dal forte retrogusto di determinazione storico-geografica, specialmente quando assumono la forma di veri e propri stravolgimenti.

Altrove, invece, il recupero di Spinoza va nella direzione di un'antropologia non antropocentrica: Daniele D'Amico si interroga sull'apparente coincidenza, nei testi di Spinoza, tra razionalità e umanità, alla ricerca di una forma di empatia che possa fondare il vivere comunitario senza fare appello alla lotta per il riconoscimento. La specificità degli anni sessanta è però quella di autorizzare una maggiore libertà nell'utilizzo dei concetti spinoziani come – per usare uno slogan del periodo – “cassetta degli attrezzi” per affrontare con sguardo lucido la contemporaneità. Annunziata di Nardo ci offre un esempio dei risultati che si possono ottenere abbracciando questa nuova modalità di interrogazione: il suo contributo affronta il tema della schiavitù e dell'obbedienza attraverso Matheron, Bove e Lordon, senza mancare i necessari riferimenti ad Aristotele e Hobbes.

Il numero vanta, inoltre, due saggi di punta. Da una parte, il prezioso contributo di Paolo Vignola spalanca l'interrogazione sul contemporaneo suggerendo che, al tempo della saturazione del possibile da parte del Mercato, l'immanenza assoluta rischia di trasformarsi in ideologia, mettendo a rischio l'esistenza stessa della potenza. Dall'altra, un omaggio al recentemente scomparso André Tosei, firmato da Stefano Visentin, denuncia la falsa alternativa tra una ragione capitalistica declinata in chiave tecnocratica e un integralismo religioso che genera passioni tristi e disprezzo per la vita, in direzione di una nuova interrogazione sul concetto ambivalente di fraternità.

# LA MODERNITE EN QUESTION – LE CAS SPINOZA

Juan Manuel Ledesma Viteri

*Université Paris Nanterre et Laboratoire SOPHIAPOL*

[juanma\\_lv1@hotmail.com](mailto:juanma_lv1@hotmail.com)

**Abstract:** This paper aims to question our relationship to what we call “modernity”, and mostly the way we call ourselves *moderns*, through the problematic, enigmatic and rebellious example of Spinoza’s philosophy. First, we try to reconstruct a general idea of what we usually name “modernity”. Then, we show how Spinoza’s philosophy is curiously *always* absent in this conceptual delimitation of modernity. Yet, when it comes to criticize it, when we try to criticize ourselves in our limited “modern-being”, we almost unconsciously *tend* to spinozism. Finally, we affirm that the meaning of this rejection implies not the reform of our concept of modernity but the redefinition and reinvention of the way we practice philosophy, conceive history in general and the history of philosophy in particular.

**Key words :** Modernity, History, Present, Spinoza, Actuality.

## 1. *La modernité en question*

Le point de départ de cet article est un « lieu commun », une opinion bien connue et acceptée, tant par nos savants, que par la majorité de ceux qui prétendent connaître et enseigner l’histoire de ce qu’on appelle l’ « Occident ». On commence, en quelque sorte, par une « évidence » : nous *savons* ce qu’est la « modernité ». En général, et en particulier, dans le détail même, nous savons, nous « post-modernes », ce qu’est la modernité qui nous précède. Or ce savoir, telle est notre hypothèse, n’est pas un savoir comme les autres, un savoir que l’on pourrait qualifier d’ « ordinaire ». Car il s’agit d’un savoir concernant précisément ce que nous sommes - ou, comme nous allons le discuter, ce que nous croyons être. Nous *sommes*, ou plutôt doit-on dire *nous avons été* modernes<sup>1</sup>. C’est presque de l’ordre du factuel : la modernité nous a précédé,

<sup>1</sup> On pourrait demander ici, et à juste titre d’ailleurs, qui est ce « nous » dont nous parlons. Dans la mesure où il va s’agir ici de la question du rapport à l’héritage spinoziste, ou tout simplement du rapport à la pensée de Spinoza à travers l’histoire dans la constitution du *discours* de la modernité, ce « nous » est essentiellement européen. Non seulement parce que Spinoza vivait au cœur de l’Europe, et dans un moment historique fondamental et fondateur lors de la constitution de ce qu’on pourrait appeler (aussi compliquée et fragile qu’elle soit) *l’identité européenne*, lorsque la chrétienté catholique cessait justement d’être l’élément identificateur et unificateur. Il concerne la manière dont, à travers une pluralité de discours (philosophiques, historiques, politiques, littéraires et même scientifiques) on est venu à s’appeler, à s’identifier comme étant résolument modernes (ce type de

elle nous a formé. Nous ne sommes jamais, après tout, que l'effet de ce qui a eu lieu, c'est-à-dire ce qui s'est produit pendant cette période que nous nommons « modernité ». Et c'est par conséquent avec elle que nous devons nous expliquer, c'est avec elle (et donc avec nous-mêmes) que nous devons dialoguer si nous voulons comprendre ce que, précisément, nous sommes. Or, quelle est cette modernité ? Quelle idée véhicule-t-elle ?

Sur cette idée, ou ce savoir, l'accord est presque unanime : la modernité peut être définie par l'événement qui se nomme « Galilée-Descartes-Newton ». <sup>2</sup> Or, quelle est la nature de cet événement, de quoi est-il le nom ? La réponse est claire : c'est la naissance et le *triomphe* de la méthode scientifique ; et surtout, à l'origine du succès de cette méthode, l'avènement de la mathématisation de la nature. Naissance et triomphe qui impliquent la mort et la défaite de l'ancienne physique-cosmologie.

Alexandre Koyré a montré que cette mort est en même temps l'expression d'une ouverture immense et absolument inouïe, à savoir l'ouverture à l'*infini*. La finitude, ou en tout cas la séparation radicale du sublunaire et du supralunaire, l'harmonie téléologique du Cosmos, s'évanouissent pour laisser la place à un Univers homogène, infini et *mécaniquement* déterminé par les mêmes lois, qui ne connaissent pas d'exception : un corps sur terre, désormais, obéit aux mêmes lois qu'un astre, à savoir les lois universelles du mouvement et, essentiellement, la loi de la gravité. Mais, fondamentalement, ce qui se trouve aboli par la force de l'uniformisation mathématique, c'est la conception *ordonnée* et téléologiquement orientée du mouvement, telle qu'elle était acceptée depuis Aristote <sup>3</sup>. La Nature, qui était pour Aristote avant tout le nom de l'*ordre* téléologiquement orienté qui régit le *mouvement* des êtres naturels, est désormais le nom des lois mécaniques et impartiales, voire indifférentes des corps géométriquement déterminés. Il n'y a plus de mouvement vers le haut et

discours est toujours comme une sorte de performatif, puisqu'il implique le moment où un ou plusieurs individus, au nom d'un peuple, d'une culture, d'une nation ou même d'une époque viennent à dire et à affirmer : *je suis ou nous sommes désormais X, et nous ne sommes pas ou plus Y*. Pensons à la « renaissance », et à la manière dont, discursivement, elle s'est auto-affirmée en refluxant dans l'ombre la « période » précédente, le « Moyen-Âge ». Voir, à ce sujet, Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, Presses Universitaires de France, Paris, 2014 ; et Rémi Brague, *Au moyen du moyen âge*, Flammarion, Paris, 2008, chap. 1). Or, et c'est cela même que nous tentons d'esquisser, dans la constitution de ce discours la figure de Spinoza et du spinozisme est profondément ambiguë et problématique, polémique et fuyante, essentielle et en même temps comme absente.

<sup>2</sup> Même le *Littré*, qui définit l'adjectif « moderne » par : « *qui est des derniers temps* », fait singulièrement référence à la géométrie cartésienne, la géométrie dite « moderne », et à l'astronomie moderne, celle de Copernic, ou à la physique moderne, celle de Galilée, Descartes et Newton. Moderne serait donc la nouvelle physique et sa nouvelle métaphysique, dans la mesure où elle signale, où elle marque la limite des derniers temps de l'antiquité, du monde antique.

<sup>3</sup> Bien entendu, sans parler de la révolution copernicienne, à savoir l'héliocentrisme.

vers le bas, du mouvement violent et naturel, mais désormais seulement *du* mouvement et du repos, tous les deux ayant ontologiquement la même valeur.

Or, si Descartes se trouve au milieu de cette réforme, de cette révolution scientifique, c'est non seulement grâce à ses contributions scientifiques, mais surtout grâce à ses contributions philosophiques. Il a, le premier, pensé les implications philosophiques nécessaires d'une telle révolution du savoir. Autrement dit, Descartes a compris qu'il fallait *refaire* l'édifice du savoir<sup>4</sup> : chercher une nouvelle certitude originelle et indépassable, fouiller à la recherche d'un nouveau sol ferme et constant sur lequel la nouvelle science mathématique de la nature pourrait s'appuyer comme « savoir certain ». C'est l'Ego, dans sa capacité, sa puissance à s'affirmer, à s'énoncer, comme fondement et principe de tout savoir qui, désormais, *fonde* la possibilité du connaître. Descartes fonde la *subjectivité*, elle-même fondatrice, qui caractérise le renversement moderne de la métaphysique aristotélico-thomiste.<sup>5</sup> Le monde devient alors, d'un point de vue métaphysique, l'*objet* et même le lieu de l'objectivité nouvelle dont la science mathématico-géométrique a ouvert la possibilité. Il devient lieu de maîtrise et de domination : un objet est précisément ce dont on peut s'emparer, ce qui peut s'utiliser, ce qui peut être exploité, en somme ce que nous pouvons maîtriser. Mais c'est seulement parce que l'homme devient sujet, qu'il *se pose* lui-même comme commencement et principe, comme origine et loi, qu'il peut poser le monde et les choses comme des *ob-*

<sup>4</sup> Idée d'ailleurs presque unanimement acceptée depuis au moins Hegel. Voir *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. VI – La philosophie moderne, Vrin, Paris, 1985, p. 1384 : « René Descartes est de fait le véritable initiateur de la philosophie moderne, en tant qu'il a pris le penser pour principe. Le penser pour lui-même est ici distinct de la théologie philosophante, qu'il met de côté ; c'est un nouveau sol. On ne saurait se représenter dans toute son ampleur l'influence que cet homme a exercée sur son époque et sur les temps modernes. Il est ainsi un héros qui a repris les choses entièrement par le commencement, et a constitué à nouveau le sol de la philosophie, sur lequel elle est enfin retournée après que mille années se soient écoulées. ». Et il s'agit bien d'une sorte de *politique* de l'histoire, de l'histoire que l'on choisit d'accepter à travers l'influence de certaines figures imposantes, voire monumentales : en commençant par Bayle, et l'influence immense de son entrée sur Spinoza (l'« athée vertueux ») dans le dictionnaire, mais aussi celles de Kant et d'Hegel. Voir, à ce sujet, les enseignements et commentaires enrichissants de Wiep Van Bunge, « Spinoza's Life: 1677–1802 », et *Spinoza past and present – essays on Spinoza, spinozism, and Spinoza scholarship*, Brill, Leiden-Boston, 2012, p. 211-224.

<sup>5</sup> Voir Alain de Libera, *L'archéologie du sujet, t. 1 – Naissance du sujet*, Vrin, Paris, 2007, p. 15-30. De Libera montre d'une manière extrêmement pertinente et pénétrante comment, dans la métaphysique médiévale *déjà*, commence à s'amorcer l'équation entre le « sujet » et « agent ». Le sujet, le *subjectum* médiéval et a priori aristotélicien, qui est le sujet propositionnel d'un syllogisme, c'est-à-dire *ce dont* on parle, ce à propos de quoi on dit quelque chose, devient lentement mais sûrement *celui* qui parle, celui qui dit « Je », l'*Ego* en tant qu'*agent* de la pensée. Le sujet devient donc ce qui pose et se représente le monde comme objet, et qui pense cet objet avec la nouvelle objectivité dont la science est l'émissaire. Le sujet se place, désormais, comme origine du savoir, comme sa possibilité, et tout ce qui est perçu, vu, pensé par ce sujet devient *ob-jectum*, objet.

jets.<sup>6</sup> Descartes a donc intimement compris, tel est du moins ce que nous disons « savoir » sur la modernité, ce que la science moderne portait en elle de révolutionnaire et de transformateur quant au rapport entre l'homme et la Nature.

\*

L'essentiel de l'avènement de la « modernité », ou les traits principaux de son récit, peuvent être ainsi brièvement résumés : 1. révolution mathématique du savoir, et notamment de l'astronomie et la dynamique, de la physique ; 2. révolution métaphysique de la structure même de la connaissance, donnant lieu à la « naissance » de l'objectivité *et* de la subjectivité fondatrice qui, en se posant, la pose. Quoi qu'il en soit, ce qui compte dans cette description et cette détermination de l' « époque moderne », des Temps Modernes, c'est que nous nous reconnaissons en elle, que nous voyons en elle la *racine* de notre histoire présente. Si nous sommes, ou si nous nous *disons* (et il va s'agir précisément de ce *dire*, de son statut) « modernes », c'est parce que cette modernité que nous décrivons nous définit plus intimement que toute autre « époque » précédente. Nous ne sommes pas, ou nous ne sommes plus Médiévaux, ou Antiques : nous sommes (au moins au sens où nous l'avons été), pour le meilleur *et* pour le pire, résolument modernes. Et c'est là que cette *identification* prend tout son sens et son importance, à savoir dans le « *et* » qui l'articule. Car, en même temps que nous affirmons la grandeur de la révolution moderne, sa puissance et la force de son avènement, son caractère inouï, nous voyons inévitablement *aussi* dans cette force une violence irréductible, contradictoire donc problématique, dangereuse même : la violence de la Raison, ou de la rationalisation totale de la Nature, équivalente à son instrumentalisation.

<sup>6</sup> Voir Heidegger, « L'époque des « conceptions du monde », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1986, p. 114-115 : « L'étant est déterminé pour la première fois comme objectivité de la représentation, et la vérité comme certitude de la représentation dans la métaphysique de Descartes. [...] La Métaphysique moderne entière, Nietzsche y compris, se maintiendra dorénavant à l'intérieur de l'interprétation de l'étant et de la vérité initiée par Descartes. Si maintenant la science est, en tant que recherche, un phénomène essentiel des Temps Modernes, ce qui constitue le fond métaphysique de la recherche doit alors d'abord, et longtemps avant elle, déterminer toute l'essence des Temps Modernes. [...] Sans doute les Temps Modernes ont-ils, par suite de l'émancipation de l'homme, amené le règne d'un subjectivisme et d'un individualisme. Mais il est tout aussi certain qu'aucune époque avant les Temps Modernes n'a produit un objectivisme comparable, et qu'en aucune époque précédente le non-individuel n'a eu tant d'importance, sous la forme du collectif. L'essentiel à retenir ici, c'est le jeu nécessaire et réciproque entre subjectivisme et objectivisme. » Voir aussi, Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Gallimard, Paris, 1988, p. 75-117.

C'est peut-être Husserl qui a le plus clairement exposé (avec Heidegger entre autres<sup>7</sup>) ce « *double bind* », inhérent au récit de la modernité, dans tout ce qu'il peut avoir de tragique et pathétique. La modernité, écrit-il, est un mur de séparation radical d'avec le passé pré-moderne, avec le cosmos médiéval et le rapport au monde qu'il exprimait ; mais elle est au même temps un *obstacle* nous empêchant de voir clairement le sol sur lequel elle s'est érigée. En même temps qu'elle fût un événement fondateur ; la naissance de la science moderne est *déjà*, écrit Husserl, l'avènement de la crise de la science en tant que telle, c'est-à-dire de l'humanité.<sup>8</sup> La mathématisation galiléenne fut une conquête sans précédent, celle de l'intellection mathématique et de l'intellect mathématisé sur la nature. Pour la première fois, la nature fut soumise entièrement à la pensée humaine, qui l'a objectivée dans la rigueur de la mathématique. Mais cette maîtrise, justement, cette maîtrise technique, cette domination nouvelle que l'homme moderne rend possible par sa science, écrit Husserl, est en même temps un danger excessif, voire une *errance* de la pensée. Pour Husserl, cette maîtrise/conquête de la nature implique l'*oubli* du sol originaire de toute pensée, à savoir le monde-vital ou le monde-de-la-vie (*Lebenswelt*) d'où surgit la possibilité de toute pensée. La mathématique, qui se sédimente et s'*oublie* dans la pure technicité du calcul, recouvre le monde vital du penseur pour le remplacer par le monde objectivé et purement technique de la scientificité nouvelle. De la même manière, pour Heidegger, c'est l'oubli de l'être qui est en jeu dans l'histoire de la métaphysique : les Temps Modernes annoncent l'avènement du règne technique et catastrophique du calcul, de la soumission et domination de la nature par la pensée calculatrice et objectivante, inhérente à la subjectivité moderne.<sup>9</sup> De même, pour Whitehead, le triomphe moderne de la

<sup>7</sup> Il faudrait sûrement ici inclure Adorno et Horkheimer et *La dialectique de la raison*, en tant que méditation profonde sur la foi aveugle que l'homme moderne portait à la « Raison », ainsi que sur les effets de barbarie produits par la rationalisation technique de la nature et de la société humaine.

<sup>8</sup> Husserl, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », in *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris, 1976, p. 347-383. Et bien entendu, à ce sujet, il faudrait interroger l'idée qu'avance Husserl d'une *téléologie* de l'histoire, où ce qui se déploie, se sédimente, se fonde et se redécouvre par une « méditation en retour », c'est l'essence de la rationalité. Surtout, ce qu'il faudrait questionner, c'est l'équation problématique qu'Husserl établit entre « Raison (science) = humanité de l'homme = Europe ».

<sup>9</sup> Un mot quant à la référence à Heidegger. 1) Elle est à nos yeux essentielle ici dans la mesure où la pensée de Heidegger fut plus que déterminante pour toute la philosophie française à partir des années 1940, de Sartre à Derrida, en passant par Foucault, Althusser et même Deleuze (entre autres). C'est l'horizon du questionnement heideggerien, et surtout l'injonction de *déconstruction* de la métaphysique qui le porte (et du sujet moderne comme son dernier avatar) qui ont donné l'élan, et le cadre, à tous ces penseurs dont les démarches parfois ne peuvent pas être plus hétérogènes. Au sujet de l'histoire de la métaphysique comme histoire de l'oubli de l'être : Heidegger, « La métaphysique en tant qu'histoire de l'être », *Nietzsche*, t. II Gallimard, Paris, 1971. Et au sujet de la technique,

mathématique, qui fut un geste *philosophique* aussi, impliquait en lui-même la ruine de la philosophie : la philosophie moderne, dans son mathématisme, a signée sa propre mort. Elle s'est vu obligée de *plaquer* sur le réel une série de dualismes, tels celui des qualités premières et qualités secondaires de Locke, ou le dualisme cartésien des substances étendue et pensante ou encore, d'un point de vue épistémologique, celui des substances et qualités.<sup>10</sup>

Ces quelques exemples, quoi qu'hétérogènes (et sans doute réducteurs), sont pourtant solidaires d'une perception commune. Il nous font percevoir le double sens de notre identification avec le récit de la modernité : les Temps Modernes sont à la fois ce que nous sommes, c'est-à-dire ce qu'inévitablement nous a constitué dans notre être, *et* ce que nous devons dépasser, ou défaire. Notre contemporanéité s'expliquerait ainsi par le tournant historique *violent* qui se nomme « Modernité ». Une science et une subjectivité *surpuissantes*, capables désormais d'expliquer les recoins les plus enfuis de l'espace et du temps, voire l'origine même du temps et de l'espace ; et une technique dévastatrice, s'incarnant dans un monde soumis au calcul pur et démesuré des profits et des pertes, dans un monde devenu seulement *objet* de notre avidité et de notre exploitation marchande. Un monde devenu étranger, voire aliéné car il n'est désormais rien d'autre qu'un pur ob-jet de maîtrise et de manipulation.

Cette idée de la modernité (et le récit qui l'articule), véhiculent dès lors un message : la modernité, *notre* modernité, celle que nous sommes et qui nous a forgés, est notre frontière ultime. Et c'est donc seulement dans la mesure où nous nous confrontons à elle (c'est-à-dire à nous-mêmes, modernes), dans la mesure où nous pensons ses contours et ses effets (c'est-à-dire les nôtres), que le monde et son état peuvent éventuellement *devenir autres* (et nous avec). C'est même là, paradoxalement, écrivait Foucault, le geste propre à la modernité :

« La question de la technique », in *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1980. 2) Mais elle est peut-être essentielle aussi dans la mesure où Heidegger, avec Husserl, représentent le sommet d'une philosophie et d'une métaphysique qui voient dans la philosophie critique de Kant et l'idéalisme leur point de départ, leur fondement (et dans la mesure où l'idéalisme repose sur une philosophie du sujet, de l'Ego, ils reconnaissent chez Descartes leur père fondateur). Ce qui est peut-être en jeu, par conséquent, c'est la confrontation critique avec une certaine idée et conception de la modernité, un certain récit de la modernité façonné par la philosophie allemande (Kant et Hegel en majorité), qui a triomphé est s'est imposé dans la mesure où la philosophie allemande a dominée et triomphée en Europe à partir de la fin du XVIII siècle.

<sup>10</sup> Whitehead, *La science et le monde moderne*, Editions du Rocher, Paris, 1994, chap. III. On pourrait bien entendu parler aussi de Bergson, qui voit dans la *spatialisation* de la durée, inhérente à l'intelligence « scientifique » et à *fortiori* Galiléenne, l'erreur fondamentale que l'homme fait lorsqu'il s'aventure à *penser* le temps et la temporalité vraie, la durée. Cependant, il faudrait le faire avec précaution, dans la mesure où la tendance à spatialiser le temps, à le concevoir à partir d'une série d'arrêts n'est pas, pour Bergson du moins, une innovation à proprement parler moderne, mais une tendance *naturelle* liée à la nature *pratique* de notre vie, ou intelligence.

*penser l'être-historique de son propre temps, à savoir son présent, l'actualité de son propre temps.*<sup>11</sup>

## 2. *Le cas Spinoza, ou l'anomalie moderne*

Nous « sommes » donc Modernes, ou nous l'avons été. Ce qui compte ici, c'est le fait que ce soit dans cette inquiétude, l'inquiétude d'avoir été modernes, que la pensée philosophique s'est installée. En somme, le fait que notre question, au XX<sup>ème</sup> siècle, aura été la question de notre difficile héritage moderne. Or, aussi obsédante que cette question ait pu être, aussi largement traitée qu'elle l'a été par des penseurs d'horizons divers, parfois même opposés, la figure de Spinoza occupe, au sein de celle-ci, une place sinon problématique du moins dérangement.

Essentiellement parce que Spinoza, étant lui-même au sein de la modernité, de son mouvement révolutionnaire (il a embrassé très tôt la révolution philosophique cartésienne, et par conséquent aussi la physique de Galilée ; il échangeait aussi, à travers Oldenbourg, avec Boyle, et Huyghens, avec même Leibniz et Tschirnhaus, etc.), construit une philosophie qui est radicalement rebelle à l'idée et au récit que l'on se fait de la modernité. Nous sommes *peut-être* (c'est cela même qui est en jeu) modernes au sens où nous avons fait de la modernité (du moins d'une certaine idée de la modernité) un moment clé de notre histoire. Mais nous ne *pouvons*, dans ce cas, être au même temps spinozistes. Tel est le cœur du problème : Spinoza *dérange* non seulement notre idée de la modernité, ce que nous *sommes* (ou ce que nous nous disons à nous-

<sup>11</sup> Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et Ecrits II*, Gallimard, Paris, 2001, p. 1381-1397. Et surtout, un extrait de l'autre version du même texte : « *Et par là même on voit que pour le philosophe, poser la question de son appartenance à ce présent, ce ne sera plus du tout poser la question de son appartenance à une doctrine ou à une tradition ; ce ne sera plus la simple question de son appartenance à une communauté humaine en général, mais celle de son appartenance à un certain « nous », à un « nous » qui se rapporte à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité [...] Tout ceci, la philosophie comme problématisation d'une actualité, et comme interrogation par le philosophe de cette actualité dont il fait partie et par rapport à laquelle il a à se situer, pourrait bien caractériser la philosophie comme discours de la modernité et sur la modernité* ». Foucault, justement, situe le commencement de la modernité, ou plutôt du questionnement propre à la modernité, chez Kant. Mais, peut-on se demander, que fait ou que tente de faire Spinoza dans le *TTP* sinon poser précisément la question de ce « nous » problématique au sein duquel il vit et auquel il a à se situer, le « nous » juif, chrétien, catholique, protestant, hollandais et, finalement, humain comme tel ? La réflexion historique, aux chapitres XVII et XVIII, (réflexion à peine voilée sur la situation concrète et instable des Provinces-Unies), qu'est-elle sinon justement un discours sur l'actualité, actualité dont les Provinces-Unies sont le nom, dont l'idée républicaine est le nom, et que Spinoza tente de réfléchir dans son actualité et sa fragilité mêmes ? Voir André Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Aubier, Paris, 1992, p. 293.

mêmes que nous sommes) en tant que nous sommes modernes, mais il perturbe de l'intérieur la consistance du récit même qui fonde cette idée.

Or, dans cette incapacité ou *impuissance* à nous nommer ou nous définir à la fois comme modernes et spinozistes, se loge quelque chose que nous avons à penser : non seulement un oubli, mais encore plus un *refoulement*<sup>12</sup>. Alors que nous pouvons, nous, « modernes », facilement nous désigner, nous reconnaître, comme cartésiens, galiléens, newtoniens, leibniziens, etc. (malgré toutes les différences qui les séparent), nous ne pouvons être spinozistes sans briser ce cercle et cette entente *implicite* qui configure notre récit de la modernité. Car il suffit d'un survol rapide de la philosophie de Spinoza pour saisir ceci : sur tous les points, sa pensée *anticipe* les limites que nous, (post)modernes, voyons dans la modernité. Les dangers supposés être inhérents à la modernité, à son esprit, voire à son essence, disparaissent dès qu'on la regarde à travers l'optique de la philosophie de Spinoza.

Le récit, en quelque sorte, ne tient plus. Il suffit de mettre en lumière quelques points fondamentaux pour s'en apercevoir :

1) Le *privilege* ontologique classique de la substance conçue à la fois comme sujet de la connaissance et substrat des accidents/modes (ou du sujet conçu comme substance) disparaît, chez Spinoza. Il laisse place à une nouvelle forme d'*objectivité* : le monde n'est pas un objet *pour* un sujet qui se le rendrait présent (et par là s'en rendrait « maître ») à travers une *représentation* subjective. Pour Spinoza, la pensée n'est pas un attribut humain qui, subjectivement, se fait des idées ou se représente les choses : les idées, formellement, ne sont pas des *images*, mais des expressions objectives et affirmatives de la réalité même. Les idées (des choses/modes) sont expressives et non pas représentatives. Penser (et Spinoza dira, dans une certaine mesure, même imaginer) c'est *affirmer*, et non pas représenter : et ce qui s'affirme, essentiellement, dans et par la pensée, ce n'est pas un sujet, un Égo, mais les choses elles-mêmes en tant qu'elles sont *intelligibles*, réelles. L'imaginaire est

<sup>12</sup> Tel que Freud le définit dans le texte « Le refoulement », à l'intérieur de sa *Métapsychologie*, Gallimard, Paris, 1968, p. 45-63. Si l'« essence du refoulement » n'est rien d'autre que la mise à l'écart et à distance d'un contenu conscient, il semble donc non seulement pertinent mais *juste* d'affirmer que la figure de Spinoza (celui qui, de toute manière, fut *toujours* mis à l'écart et à distance : famille, communauté, académie, histoire) est la figure historique exprimant le mieux, en Occident, une pensée *refoulée*. Le spinozisme fut, pendant des siècles, une *hérésie*, une pensée interdite. Le « chien crevé » de l'histoire, de *notre* histoire, le refoulé de la modernité, qu'a-t-il à nous dire justement de notre modernité, de celle que nous avons *choisi* d'adopter pour nous définir ? – C'est seulement une fois cet article écrit que nous avons eu connaissance du très stimulant livre de Jean-Baptiste Brenet, *Averroès l'inquiétant*, Belles Lettres, Paris, 2015. Il y aurait un travail à faire quant à ces deux figures puissantes du refoulement, ces deux figures centrales, au cœur de l'Occident et de la chrétienté, qui ne cessent de l'inquiéter.

individuel, subjectif, il peut même être collectif. Or, l'intelligibilité, tel est le cœur de la révolution spinoziste, est *impersonnelle*.<sup>13</sup>

2) Le problème de la transcendance divine, ou de la transcendance tout court (de l'Ego, de l'âme, de l'homme par rapport à la nature), qui hante encore Descartes, Galilée, Leibniz et Newton<sup>14</sup>, est lui aussi neutralisé dans le travail de la *Pars Prima* de l'*Éthique* : Spinoza, en s'attaquant à l'équivocité de la notion la plus centrale et disputée de la métaphysique, à savoir la notion de *substantia*, produit (à l'intérieur de ce langage équivoque) l'univocité de l'*immanence* d'une substance absolument infinie et, par là, nécessairement *causa sui*. La transcendance et la création sont ainsi abolies métaphysiquement, car elles sont réduites à des simples contradictions logiques. Désormais, elles sont remplacées par l'*auto-production* dynamique de l'être, ou par l'être conçu comme une dynamique d'auto-production, voire *puissance* pure de production infinie de soi et, par là, production de toute chose.<sup>15</sup>

3) Le dualisme psycho-physique des substances, tant dénoncé par la science et la philosophie contemporaines comme étant inhérents à la science moderne et à sa subjectivité, s'évanouissent dans l'unité *expressive* de la substance absolument infinie : le corps et l'esprit (désormais des modes et non plus des

<sup>13</sup> Spinoza, (*Éthique*, II, 43, sc.). Une idée n'est pas quelque chose de muet, comme une image représentée sur un tableau (*Éthique*, II, 49, sc.). Une idée, qui est le penser même, affirme Spinoza, est expressive : elle exprime, en tant que *mode du penser (modum cogitandi)*, ce dont elle est l'idée, la réalité même de la chose en tant qu'elle est *objectivement* intelligible (si nous ne confondons pas, bien entendu, l'idée avec le mot). Elle est son affirmation (*ideam, quatenus ideas est, affirmationem, aut negationem involvere*). Comme Spinoza l'écrit dans le *Court Traité* (II, 16) : « *ce n'est jamais nous qui affirmons ou nions quelque chose de la chose, mais la chose elle-même qui affirme ou nie quelque chose d'elle-même en nous* ». L'idée d'une chose (d'une essence) et cette chose sont toujours la même chose : nous pouvons l'exprimer par différents attributs, mais nous avons toujours affaire au même individu (*Éthique*, II, 7, corr., sc.). L'esprit, écrit Spinoza, est l'idée du corps : son expression objective et intelligible, son intelligibilité même. Par conséquent, et fondamentalement, la leçon spinoziste quant à l'intelligibilité est la suivante : les idées, en tant qu'idées, n'appartiennent à personne, à aucun sujet, soit-il individuel ou collectif. Elles expriment l'intelligibilité même, objective, du réel. Voir Gueroult, *Spinoza I – Dieu*, p. 9-13, 191-192.

<sup>14</sup> Newton, par exemple, dans l'édition de 1713 des *Principia*, clôt le Livre III par un « Scholie général » où il affirme : « *Cet admirable arrangement du Soleil, des planètes et des comètes, ne peut être que l'ouvrage d'un être tout-puissant et intelligent. Et si chaque étoile fixe est le centre d'un système semblable au nôtre, il est certain, que tout portant l'empreinte d'un même dessein, tout doit être soumis à un seul et même Être : car la lumière que le Soleil et les étoiles fixes se renvoient mutuellement est de même nature. [...] Cet Être infini gouverne tout, non comme l'âme du monde, mais comme le Seigneur de toutes choses. Et à cause de cet empire, le Seigneur-Dieu s'appelle pantokratos, c'est-à-dire le Seigneur universel.* » Newton, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, t. II, Éditions Jacques Gabay, Paris, 1989, p. 175.

<sup>15</sup> Spinoza, *Éthique* (I, 16, dem, cor. I, II, III ; I, 36, dem).

substances) sont des expressions modales différentes d'un seul et même individu existant en acte.<sup>16</sup>

4) La nécessité est la seule affection de l'être :<sup>17</sup> la prétendue liberté humaine, le fameux *libre arbitre* dont la théologie postulait la nécessité, se trouve aussi aboli.<sup>18</sup> Non seulement la possibilité d'une action *non déterminée*, c'est-à-dire échappant à la série infinie des causes, est désormais impossible (c'est-à-dire logiquement contradictoire), mais l'idée même de la volonté comme faculté est abolie par Spinoza: la volonté est une chimère. Tout au plus, un être verbal.<sup>19</sup> En réalité, écrit Spinoza, il n'y a que des volitions singulières, c'est-à-dire des *désirs* qui, tous, sont déterminés. C'est le désir, la *cupiditas*, qui est l'essence de l'homme (comme de toute chose), c'est-à-dire sa force, ou plutôt sa puissance à persévérer dans l'être, son *conatus*.<sup>20</sup> Et cette force désirante (la *potentia* que toute chose est), est déterminée de toutes parts (dans son essence et son existence) et n'est donc nullement « libre » (*Éthique*, I, 29 ; *TP*, II, 6-8). Par conséquent, ce qui s'effondre là, c'est l'idée même d'une *exception* humaine dans la nature. L'homme n'est pas un être libre à l'intérieur d'une nature déterminée. Il n'est pas, justement, « un empire dans un empire » : impossible, désormais, d'opposer la nature et la culture, liberté et nécessité,

<sup>16</sup> D'abord, dans la déconstruction de la notion classique de « substance », et surtout de sa réforme ambiguë et équivoque conceptualisée par Descartes (voir Descartes, *Principes*, I, 51-52) : les premières propositions de l'*Éthique*, jusqu'à la proposition 16, visent justement à remplacer cette équivocité de la notion de substance, et la pluralité étrange qui la fonde, par l'univocité de la substance unique, absolument infinie et, surtout, *causa sui*. Ensuite, Spinoza, grâce à l'unicité auto-productrice de la substance (*Éthique*, I, 16-36), montre dans la deuxième partie de l'*Éthique* (*Éthique*, II, 7, prop. Cor) que l'ordre de la nature ne peut être qu'unique, autrement dit que l'ordre formel et intelligible des idées est le *même* que l'ordre objectif et concret des choses (la puissance de penser de Dieu est égale à sa puissance d'agir). Finalement, Spinoza déduit la conséquence nécessaire de l'unicité de l'auto-production immanente de la substance et de l'ordre naturel qu'elle produit : l'esprit n'est rien d'autre que l'idée du corps, l'esprit est le corps *en idée*, son expression intelligible (*Éthique*, II, 11-13).

<sup>17</sup> *Éthique* (I, 26-29).

<sup>18</sup> Pour la critique de l'idée de liberté, l'*Appendice* de la première partie de l'*Éthique* montre suffisamment à quel point il se déduit clairement du travail conceptuel sur la nature de la substance, et surtout de la nécessité de son *action*.

<sup>19</sup> Pour la définition de la chimère, voir les *Pensées Métaphysiques*, (I, chap. 3).

<sup>20</sup> Pour la neutralisation de l'idée de volonté, *Éthique*, (I, 32, 33 ; II, 49 ; III, 9, sc.). Le désir, affirme Spinoza, est l'essence de l'homme (*Éthique*, III, définitions des affects, I). Or le désir est l'expression concrète de la puissance de toute chose à se maintenir dans l'être, à persévérer (*Éthique*, III, 7). Cette puissance, écrit Spinoza dans la même proposition, n'est rien d'autre que l'essence actuelle de la chose (*ipsius rei actualement essentialiam*), qui est, à son tour, rien d'autre qu'une expression finie et déterminée, *une partie même*, de la puissance absolument infinie de la nature. (*Éthique*, III, 6, dem ; *TP*, II, 2-3). Aucune distinction radicale ici entre l'homme et les autres modes : tous sont des expressions finies et déterminées de la puissance causale et auto-productrice de la nature, *sive* Dieu, *seu* l'être.

volonté et désir, c'est-à-dire de postuler l'homme comme exception dans l'ordre naturel.<sup>21</sup>

\*

Double étrangeté donc. Étrangeté, d'abord, du spinozisme : l'anomalie de sa doctrine ne cesse, à travers le temps et l'histoire, de nous étonner, de nous heurter, de nous surprendre et même, de nous indigner<sup>22</sup>. Étrangeté, ensuite et par conséquent, de notre rapport historique au spinozisme : il est à la fois l'absent de notre tableau ou récit de la modernité, *et ce que nous cherchons à penser au-delà* de cette modernité. Il est à la fois ce que nous avons *refoulé*<sup>23</sup> pour nous dire modernes et ce que nous *désirons* lorsque nous désirons dépasser la modernité qui nous définit (c'est-à-dire ne plus correspondre à ce que le récit

<sup>21</sup> *Éthique*, III, préface.

<sup>22</sup> Il suffit d'avoir à l'esprit les différentes et parfois contradictoires interprétations que le nom propre « Spinoza » a engendré depuis le XVII<sup>ème</sup> siècle : Spinoza athée, ou matérialiste, ou spiritualiste acosmique, ou encore mystique juif, chrétien converti, marrane, conservateur libéral ou démocrate radical, etc. Devons-nous l'appeler Bento, Baruch ou Benedictus, par exemple? Évidemment, il n'est pas question ici de chercher à dire quel est le *vrai* visage de Spinoza, au-delà de toutes les masques que nous lui avons fait porter, en lisant et en essayant de le comprendre (un tel « vrai » Spinoza n'existe pas, de même que la catégorie de « spinozisme » ne peut être conçue de manière homogène) ; mais, plutôt, de questionner ou simplement de soulever la question du rapport obsédant que nous entretenons avec le *scandale* de sa pensée ou de sa pensée comme scandale, et des jeux d'imagination que nous jouons pour, à chaque fois, lui construire une nouvelle masque, lui attribuer une nouvelle identité. En somme, de lire dans les jeux des masques plus une expression de nous-mêmes que de Spinoza lui-même : comme la connaissance inadéquate, qui exprime plus l'état de notre corps (et de notre histoire) que la nature des corps qui nous affectent. Pour l'histoire complexe du « spinozisme », et surtout son rôle souterrain dans la constitution de la « modernité » européenne, voir Jonathan Israël, *Radical enlightenment – Philosophy and the makings of modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001 ; Pierre-François Moreau, « Spinoza's reception and influence », *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996 ; et le désormais classique de Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954. Pour une critique fort intéressante de ce qui reste, malgré tout, une *téléologie* souterraine de l'histoire dans les travaux d'Israël, critique que nous suivons volontiers, voir l'article d'Antoine Lilti, « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie » ; ou encore, d'un point de vue purement philosophique, Yitzhak Melamed, « Charitable Interpretations and the Political Domestication of Spinoza, or, Benedict in the Land of the Secular Imagination », et Pierre-François Moreau, « Spinoza est-il spinoziste ? ».

<sup>23</sup> Pierre Macherey, de manière analogue, décrit cette situation ainsi : « *Risquons cette hypothèse : Spinoza nous obsède et nous hante à la manière d'un inconscient théorique qui conditionne et oriente une grande partie de nos choix intellectuels et de nos engagements effectifs, dans la mesure où il permet de reformuler une grande partie des problèmes que nous nous posons, même indépendamment de prescrire explicitement les formes de leur résolution.* » « Spinoza au présent », in *Avec Spinoza : études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

nous dit sur nous-mêmes, et notre histoire). Le spinozisme est ce que nous ne voulons pas voir (les fondateurs de la modernité, c'est bien connu, sont Descartes, Galilée, Newton et Leibniz), et en même temps ce que nous désirons au plus haut point *penser* ou atteindre (dépasser la modernité cartésienne-galiléenne).<sup>24</sup> Comment expliquer cet étrange et paradoxal rapport à Spinoza, au spinozisme ?

Peut-on dire que, ayant en quelque sorte *résolu* d'avance les contradictions contenues dans un certain système de pensée (celui que nous nommons *moderne*), Spinoza a été en avance, trop en avance de son temps ? Est-ce là, peut-être, une raison qui pourrait expliquer la résistance profonde de la métaphysique vis-à-vis du spinozisme (symétrique à la fascination qu'il suscite de tout temps) ? Peut-on dire que c'est à la lumière de cette *dissonance* moderne, de cette rupture de la modernité d'avec elle-même<sup>25</sup>, *visible* seulement depuis peu (une fois que ses effets dévastateurs sont devenus *trop* visibles), que le rejet presque instinctif envers Spinoza devient *intelligible* ? Car, et c'est là ce qui est important *pour nous*, modernes : comment expliquer le fait que ce décalage ne soit visible que depuis le XX<sup>ème</sup> siècle ? Comment expliquer les deux siècles où le spinozisme ne survécut qu'aux marges, dans l'ombre, souterrainement ? Comment expliquer ces deux siècles où le spinozisme fut *excommunié* de la philosophie ? Bref, comment comprendre l'histoire de notre rapport complexe et

<sup>24</sup> Une remarque de Jacques Derrida nous permettra de mettre en lumière cet étrange rapport de *refoulement* dont Spinoza est l'objet. En parlant de Heidegger, et notamment de son interprétation *épochale* de l'histoire de l'être, Derrida souligne, en *note de bas de page*, comme s'il fallait parler tout bas pour invoquer Spinoza : « *Qu'est-ce qui résisterait à cet ordre des époques et, dès lors, à toute la pensée heideggerienne de l'épochalisation ? Peut-être, par exemple, une affirmation de la raison (un rationalisme, si l'on veut) qui, au même moment (mais qu'est-ce alors qu'un tel moment ?) 1. ne se plierait pas au principe de raison dans sa forme leibnizienne, c'est-à-dire inséparable d'un finalisme ou d'une prédominance absolue de la cause finale ; 2. ne déterminerait pas la substance comme sujet ; 3. Proposerait une détermination non-représentative de l'idée. Je viens de nommer Spinoza. Heidegger ne parle très rarement, très brièvement et ne le fait jamais, à ma connaissance, de ce point de vue et dans ce contexte.* » Jacques Derrida, « Mochlos, l'œil de l'université – Le principe de raison et l'idée de l'Université », in *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris, 1990, p. 476. Et tel est l'un des points fondamentaux concernant la nature problématique du récit de la modernité qu'une certaine tradition s'est construit : Spinoza a du être évacué de ce récit pour qu'il puisse tout simplement *tenir*. D'où la nécessité, lorsqu'on essaie de le détruire, voire de le déconstruire, d'*ignorer* à nouveau Spinoza.

<sup>25</sup> Nous dialoguons ici avec les intuitions et les idées d'Antonio Negri, « L'antimodernité de Spinoza », in *Spinoza subversif*, Kimé, Paris, 1994. La question reste celle de savoir si Spinoza est *antimoderne*, et par conséquent celle de savoir s'il y a, à proprement parler, une *essence* de la modernité à laquelle Spinoza résiste ou s'oppose ; ou, et telle est la voie que nous tentons de penser, si le « cas Spinoza » nous permet de voir derrière la modernité seulement un *récit*, voire un *discours* que nous nous sommes racontés à nous-mêmes pour des raisons précises et déterminées, raisons qu'une critique spinoziste de l'histoire et de la causalité historique est en droit d'explorer d'un point de vue immanent.

labyrinthique au spinozisme ? Spinoza est peut-être aujourd'hui *actuel*,<sup>26</sup> mais comment explique-t-on qu'il le soit devenu *maintenant* ?

L'actualité de Spinoza, sa modernité ou anti-modernité : peu importe comment on l'appelle, elle pose problème. Elle nous pose problème car Spinoza, depuis toujours, (nous) *dérange*. Tout en le lisant, en l'ayant à l'esprit, Spinoza est soit la figure philosophique qu'on refoule parce qu'essentiellement *hérétique*, soit la figure qu'on prétend ignorer afin de mieux l'utiliser ou l'exploiter. Certes, depuis peu on le lit intensément, et de plus en plus. Mais le rejet philosophique de Spinoza doit pouvoir être expliqué, à la fois dans le discours philosophique qui analyse et tente de dépasser la modernité, *et* dans le grand récit historique sur la modernité qui *l'exclut* de celle-ci. Le spinozisme lui-même l'exige.<sup>27</sup>

Or, comment répondre à cette exigence ? Que devons-nous chercher à expliquer, à démasquer, à comprendre ? Si, comme l'affirme récemment Wiep Van Bunge (en parlant précisément de l'importance *stratégique* de Spinoza en France à partir des années 1960),<sup>28</sup> le point de départ a-subjectif du spinozisme, c'est-à-dire *non-cartésien*, doit pouvoir nous permettre de « redéfinir la modernité comme telle »,<sup>29</sup> que devons-nous faire du récit et de l'idée de la modernité à laquelle

<sup>26</sup> Nous avons suivi tout au long de cet article une démarche similaire, mais parallèle, à celle de Pierre Macherey, dans son article « L'actualité philosophie de Spinoza », in *Nature, Croyance, Raison – Mélanges offerts à Sylvain Zac*, Ens, Paris, 1992. Slavoj Žižek, par ailleurs, affirme qu'il serait impossible de ne pas être spinoziste *aujourd'hui* (*Organs without bodies*, Routledge, New York, 2004, p. 33.). Peut-être. Mais quelle est la raison, la *cause*, en termes spinoziste, de cette nouveauté, et surtout, de ce temps de latence ?

<sup>27</sup> Comme une nouvelle génération d'interprètes, notamment aux États-Unis, le soulignent avec force, la philosophie de Spinoza est profondément investie et ancrée dans le Principe de Raison Suffisante, selon lequel *toute* chose, événement ou effet doit pouvoir être expliqué ou du moins être intelligible, voire expliqué en termes d'intelligibilité. Voir à ce sujet la discussion croisée entre Michael della Rocca et Yitzhak Melamed (Michael della Rocca, « *PSR* », et « A rationalist manifesto : Spinoza and the Principle of Sufficient Reason »; Yitzhak Melamed, « The Sirens of Elea : Rationalism, Monism and Idealism in Spinoza »; et « Spinoza's Deification of Existence ».)

<sup>28</sup> « *Nous avons été spinozistes* », écrivait Althusser (« Éléments d'autocritique », in *Solitude de Machiavel*). Passion coupable mais salutaire, affirmait-il, dans la mesure où Spinoza fut un *antidote*, un « détour » salutaire pour mieux revenir à Marx et, surtout, mieux échapper (à) ou neutraliser la grande dialectique hégélienne et sa téléologie de l'histoire. C'est dans cette filiation Marx-Spinoza que le spinozisme, en France, a renouvelé ou plutôt découvert la force de la pensée politique de Spinoza. Avec les travaux d'Alexandre Matheron, Pierre Macherey, Etienne Balibar, André Tosel et Antonio Negri, les études spinozistes ont connu une véritable *renaissance*.

<sup>29</sup> Wiep Van Bunge, *Spinoza past and present – Essays on spinoza, spinozism, and spinoza scholarship*, op. cit., p. 216 : « *To the extent that French philosophers during the 1960s grew particularly disaffected with the cannon of 'modern' philosophy that took its cue from the Cartesian Cogito, and which reached the twentieth century through mediation of Kant's 'transcendental' philosophy and Husserl's phenomenology, it would seem that especially Spinoza's refusal to take his*

Spinoza échappe ? S'il paraît évident que le spinozisme est essentiellement rebelle à la modernité « cartésiano-galiléenne », en ceci qu'il *déstabilise* ses fondements métaphysiques (voir les quatre points mentionnés plus haut), quelle doit alors être notre réaction (en tant que spinozistes)<sup>30</sup> et notre jugement face au récit de la modernité ?

Devons-nous tout simplement le rejeter, le dénoncer comme erroné, imaginaire ou incomplet, voire incohérent et, par là, proclamer la suprématie de la philosophie de Spinoza, du spinozisme ? Autrement dit, faudrait-il dès lors rejeter un récit de la modernité pour en proposer un autre, censée être plus vrai, plus juste<sup>31</sup> ? Détrôner Descartes et couronner Spinoza ? En l'occurrence, la réponse est négative. Car on s'aperçoit que la philosophie de Spinoza fournit les éléments pour déplacer le problème et le poser autrement, fournissant par là la possibilité de considérer d'*autres* enjeux, de voir le problème sous un autre angle. À savoir non plus sur le terrain du vrai et du faux<sup>32</sup>, sur le terrain de la science, mais sur le terrain analytique des structures affectives, sociales et historiques, c'est-à-dire des *forces* concrètes et sociales qui produisent les récits identitaires qui, tout au long de l'histoire humaine ont structuré ce que nous croyions être. Au lieu donc d'accomplir le geste qui, jusqu'à Spinoza, fut le geste philosophique par excellence (et que parfois nous répétons encore), à savoir le *rejet* du mythe vers l'obscurité du non-être au nom du dévoilement de la vérité, (et qui le plus souvent n'est qu'une excuse pour remplacer un mythe inefficace par un nouveau, plus performant, englobant ou désirable), regardons

*point of departure from an examination of the subject will remain one of the principal sources for any future attempt to re-define modernity as such.* »

<sup>30</sup> Ici se pose la question complexe : peut-on penser l'histoire, et *a fortiori* l'histoire de la philosophie, sans prendre comme point de départ ou de base une « philosophie », ou un « système » que l'on considère *a priori* comme vrai plus que tout autre ? Autrement dit, peut-on éviter une sorte de téléologie spontanée de l'histoire et des systèmes philosophiques, une dialectique ? Cette question est cruciale, et ne peut être laissée sans réponse, mais elle ne peut être traitée ici.

<sup>31</sup> C'est dans une certaine mesure ce que J. Israël, malgré les qualités et mérites inépuisables de son travail, essaie de faire. En établissant d'une part l'équation entre « Lumières Radicales » et « Modernité », et d'autre part en déplaçant la généalogie de celle-ci vers un internationalisme Hollandais (ou des Provinces-Unies), et surtout vers Spinoza, il entend montrer que la *vrai* modernité, et les *vrais* Lumières viennent essentiellement de la diffusion clandestine, cachée et polémique de Spinoza ou de ce qu'il appelle le « spinozisme ». Autrement dit, comme il l'écrit lui-même, Spinoza et le spinozisme seraient, en réalité, la *véritable* « colonne vertébrale intellectuelle (*intellectual backbone*) » des Lumières Radicales en Europe.

<sup>32</sup> Même si, bien entendu, ce débat et cette problématique ne peuvent et ne doivent jamais être abandonnées. Au contraire, dans la mesure où notre entendement est structurellement fini, où notre connaissance est et sera toujours, *aussi raisonnables* que l'on devienne, partiellement imaginaire et par conséquent toujours potentiellement *inadéquate*, ce que nous tenons pour vrai et pour faux doit toujours être source de questionnement et d'approfondissement : le réel est, justement, *inépuisable, absolument infini*. Nos « vérités » seront toujours partielles, ce qui ne veut pas dire qu'elles soient intrinsèquement fausses, mais tout simplement qu'elles n'atteignent le réel qu'*en partie*.

et pensons le récit, le mythe,<sup>33</sup> comme exprimant autre chose qu'une simple adéquation ou inadéquation à la vérité.

Qu'y a-t-il donc d'autre derrière le point de départ cartésien qu'une affaire de vérité ?<sup>34</sup> Que pouvait motiver le refus, voire le refoulement du scandale du spinozisme sinon, au fond, des affects et derrière eux, des structures (elles-mêmes affectives) de domination ? Et quels affects, sinon ceux qui, au fond, motivent presque toute opération humaine dans la mesure où l'homme n'est pas complètement raisonnable, à savoir la peur et l'espoir, ou tout simplement la peur de perdre l'espoir<sup>35</sup> ? Le spinozisme éveille la peur parce qu'il affirme sans concession que l'espoir que nous plaçons dans la Providence (entre autres)<sup>36</sup> est *insensé*, dans la mesure où il repose sur une conception inadéquate et anthropocentrique de Dieu. Leibniz voyait là l'un des dangers fondamentaux du

<sup>33</sup> Et c'est là l'une des stratégies les plus importantes et les plus fécondes du *T.T.P.* La religion organisée, c'est-à-dire une superstition unifiée et solidifiée non seulement par un livre, support d'un récit originaire identitaire capable de rassembler les Hébreux (et ensuite les Chrétiens), mais par un ensemble pratique de rites qui structurent à la fois la piété, l'amour du prochain et par conséquent l'obéissance à la loi ; la religion organisée (bien qu'intrinsèquement fautive dans ses prétentions à dire le vrai sur la nature) est pour Spinoza un vecteur *positif* de cohésion sociale. Elle exprime, positivement, la puissance de l'homme à un certain stade, c'est-à-dire ce dont il est capable lorsqu'il est ignorant et incertain de son destin. Elle n'est donc pas à rejeter, parce que fautive, mais à comprendre, parce qu'efficace. Et surtout, parce qu'*expressive* : elle exprime la manière dont les peurs et les espoirs des hommes, dont ses affects produisent des manières concrètes et positives de vivre. Rejeter cette compréhension, au nom de la « fausseté » de l'objet, c'est renoncer à comprendre l'homme dans son effectivité, dans sa puissance concrète, dans l'historicité imaginaire, affective et conflictuelle qui est la sienne.

<sup>34</sup> Car, comme on l'a montré plus d'une fois, Descartes s'est sérieusement approché des thèses spinozistes, juste avant de les abandonner et les rejeter, soit face à la pression des autres, soit face aux conséquences impliquées par des telles thèses. Il s'est rapproché non seulement de l'immanence, mais même de la définition de Dieu comme *causa sui* et de l'identification de son essence à sa puissance dynamique. Voir, à ce sujet, Etienne Gilson : « Une nouvelle idée de Dieu », in *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.*, Vrin, Paris, 1984, p. 224-233.

<sup>35</sup> Voir *T.T.P.*, « Préface ». Malgré une certaine positivité de l'espoir, il reste pour Spinoza un affect *passif* : il indique un défaut de connaissance et une impuissance de l'esprit (*Éthique*, IV, 47, sc). Comme Spinoza nous le fait comprendre clairement, *tout* ce qui inspire en nous la crainte, et donc l'idée d'une tristesse à venir, sera nécessairement repoussé ou détruit. Comment comprendre autrement le rejet épidermique du spinozisme sinon par là, à savoir par la menace qu'il représente par rapport aux espoirs fondamentaux de l'humain ?

<sup>36</sup> L'espoir, par exemple, d'être maître chez soi, symétriquement traduit dans la peur de ne plus être le maître de ce qui nous arrive, de ce que nous pensons et de ce que nous sentons : autrement dit, la peur de ne plus être sujet. De même, la peur d'être profondément déterminés, qui exprime l'espoir inadéquat que nous entretenons d'être absolument libres. Ou encore, l'espoir de vivre dans un monde, voire un univers *créé* par un Dieu pour une raison particulière, avec un but, une intention : un monde téléologiquement ordonné, conçu comme un plan. Expression de la crainte que le monde, ou l'univers, n'ait pas été créé selon une intention déterminée.

spinozisme<sup>37</sup> et, avec Blijenbergh,<sup>38</sup> il partageait aussi la peur que le spinozisme n'implique l'effondrement de la possibilité de toute morale, conséquence nécessaire de sa critique du libre arbitre : sans morale, craignent-ils, sans système de récompense et punitions, que resterait-il à l'homme pour motiver son action ? Quel espoir lui laisse-t-on si on lui enlève la promesse d'un salut <sup>39</sup>?

Ce qui resterait donc à faire, c'est la compréhension du rejet du spinozisme, de son scandale, non plus du point de vue de la vérité de la doctrine ou du système qui le rejettent, mais à partir d'une analyse des institutions, des pratiques et des rites, autrement dit des rapports sociaux de pouvoir qui *tiraient* la légitimité de leur exercice, voire de leur autorité, de l'ensemble d'espoirs et de craintes inadéquats que la philosophie de Spinoza rejette. Non pas donc une histoire de la vérité, une dialectique historique du dévoilement progressif de la vérité, mais une histoire philosophique du rapport affectif que l'homme entretient avec ce qu'il considère comme vrai, une histoire de l'espoir que nous plaçons dans le vrai (symétrique à la crainte qu'il ne soit nulle part à trouver), qui est peut-être une simple histoire de notre vanité.

### 3. Conclusion

Nous avons essayé de montrer que le concept de modernité et le récit historique de son avènement sont sinon incomplets du moins problématiques. Ils excluent de force, sans pour autant l'ignorer, la figure rebelle de Spinoza. La philosophie de Spinoza (et le « spinozisme ») font figure d'exception au sein de l'histoire de la philosophie occidentale parce qu'elles font exploser les catégories historiques

<sup>37</sup> « Ce ne serait pas seulement nier la liberté humaine et rejeter sur Dieu la responsabilité du mal, ce serait encore résister au témoignage de notre expérience intime et de notre conscience, qui nous font sentir comme nôtre ce que sans l'ombre de raison nos adversaires voudraient reporter à Dieu. » Leibniz, « De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum » in *Opuscules philosophiques choisis.*, Vrin, Paris, 2001, p. 215

<sup>38</sup> Lettre 19 à Blijenbergh, du 5 janvier 1665. Dans cette lettre, justement, Spinoza affirme que le mal et le péché ne sont rien de *réel*, puisque le réel est *entièrement* positif. « Car, en ce qui concerne le premier point, nous savons que tout ce qui est, considéré en soi sans égard à quoi que ce soit d'autre, inclut un perfection. Dans une chose quelconque, celle-ci s'étend aussi loin que s'étend l'essence même de la chose. » p. 131 et « Puisqu'il en est ainsi, *il suit clairement que les péchés, dans la mesure où ils n'indiquent que de l'imperfection, ne peuvent consister en rien qui exprime une réalité.* » p. 134

<sup>39</sup> D'où la facilité avec laquelle on attachait au « spinozisme » le qualificatif d'« athéisme ». Il suffit de lire Spinoza pour s'apercevoir qu'il n'est nulle part question de la simple *négation* de la réalité de Dieu, ce qu'est l'athéisme, mais au contraire de l'affirmation radicale d'une forme complètement nouvelle de concevoir, de connaître et, surtout, de *vivre* au sein de la divinité, de se vivre soi-même comme l'exprimant d'une certaine manière. C'est par là que le spinozisme, sûrement, nous échappe encore.

et philosophiques qui définissent la modernité. Or, devant ce constant, devant cette anomalie que constitue alors Spinoza, nous avons un choix à faire. *Ou bien* on tente de reconstruire un portait plus adéquat de la « modernité », en l'élargissant par l'inclusion forcée de la philosophie de Spinoza : soit en la plaçant au commencement, faisant du spinozisme l'« origine » de la modernité, soit en la déposant dans son sommet, faisant du spinozisme l'achèvement dernier de la modernité. *Ou bien* faut-il repenser de fond en comble la manière dont nous nous rapportons à l'histoire (et à l'histoire de la philosophie) en tant que telle : la manière dont nous la lisons, l'interprétons, l'écrivons et, finalement, la vivons. C'est cette option qui nous semble non seulement la plus cohérente et raisonnable, mais aussi et surtout la plus riche. Telle alternative ne peut être annoncée ici que de manière *programmatische*. Elle annonce pourtant la nécessité, et la légitimité, d'une nouvelle manière de concevoir et de faire l'histoire de la philosophie. Du moins ceci est certain : cette histoire se ferait sans référence à une dialectique téléologique du vrai et prendrait en compte, comme ses éléments constitutifs, les réalités affectives et institutionnelles qui produisent l'énonciation de ce qui est à chaque fois effectivement vécu comme vrai et qui, comme tel, structure nos vies. Les scissions que l'on dessinera dans le tissu de l'histoire seront toujours mobiles et provisoires, efficaces seulement dans la mesure où elles seront utiles, c'est-à-dire dans la mesure où elles nous aideront à mieux comprendre l'histoire concrète de ce qui détermine l'humain à être ce qu'il est et là où il est. Le reste, évidemment, demeure entièrement à faire.

Nous pouvons pourtant terminer en affirmant ceci : Spinoza n'était ni trop en avance, ni trop en retard par rapport à une « modernité » censée désigner une *coupure* radicale dans l'histoire. Il n'y a pas, à proprement parler, quelque chose d'uniforme et de stable qui s'appellerait « modernité ». Nous pouvons cependant risquer l'hypothèse : nous *sommes* et serons toujours modernes, et ceci dans un sens pleinement spinoziste. Si l'adjectif *modernus* dérive effectivement de *modus*, à savoir le *mode* et la manière, la modification *présente* et actuelle de quelque chose, alors l'homme (mais pas seulement) est bien toujours *moderne*. Non pas, bien entendu, dans le sens où il le pensait jusqu'à présent : il n'est pas moderne par rapport à une antiquité ou une « période obscure » avec lesquelles il aurait définitivement et une fois pour toutes rompu. Ce qui veut dire aussi qu'il n'est pas capable de *dépasser* sa modernité, comme si la durée pouvait se scander en périodes ou étapes, chacune exprimant une « essence » nouvelle et radicalement hétérogène aux autres. Mais il est moderne, plus encore, *il a toujours déjà été moderne*, car il est à chaque fois individuellement l'expression finie et déterminée d'une puissance absolument infinie d'exister. Par conséquent il est toujours, comme toute chose, *actuel*, il est toujours « des derniers temps », dans un temps sans temps puisque sa temporalité, ou sa modalité, est celle de la *nécessité de l'être*, c'est-à-dire de son éternité.

## Bibliographie

ALTHUSSER, L.

1998 «Éléments d'autocritique», in *Solitude de Machiavel*, Presses Universitaires de France, Paris.

BRAGUE, R.

2008 *Au moyen du moyen âge*, Flammarion, Paris.

BRENET, J.B.

2015 *Averroès l'inquiétant*, Belles Lettres, Paris.

DE LIBERA, A.

2007 *L'archéologie du sujet, t. I – Naissance du sujet*, Vrin, Paris.

2014 *La philosophie médiévale*, Presses Universitaires de France, Paris.

DELLA ROCCA, M.

2003 «A rationalist manifesto: Spinoza and the Principle of Sufficient Reason», in *Philosophical Topics*, vol 31, nos 1& 2.

2010 «PSR», in *Philosopher's Imprint* 7.

DERRIDA, J.

1990 «Mochlos, l'œil de l'université – Le principe de raison et l'idée de l'Université», in *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris.

DESCARTES, R.

2000 *Principes de la philosophie*, Vrin, Paris.

FOUCAULT, M.

2001 «Qu'est-ce que les Lumières?», in *Dits et Ecrits II*, Gallimard, Paris.

FREUD, S.

1968 *Métapsychologie*, trad. Laplanche, Gallimard, Paris.

GILSON, E.

1984 *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Vrin, Paris.

GUEROULT, M.

1968 *Spinoza, I – Dieu*, Aubier, Paris.

HEGEL, G.W.F.

1985 *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. VI – La philosophie moderne, trad. P. Garniron, Vrin, Paris.

HEIDEGGER, M.

1986 *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brockmeier, Gallimard, Paris.

1988 *Qu'est-ce qu'une chose ?*, trad. J. Reboul et J. Taminiaux, Gallimard, Paris.

1962 *Le principe de raison*, trad. André Préau, Gallimard, Paris.

1971 *Nietzsche*, t. II, trad. Klossowski, Gallimard, Paris.

1980 *Essais et conférences*, trad. André Préau, Gallimard, Paris.

HUSSERL, E.

1976 *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Gallimard, Paris.

ISRAËL, J.

2001 *Radical enlightenment – Philosophy and the makings of modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford.

KOYRE, A

2001 *Études Galiléennes*, Hermann, Paris, 2001.

LEIBNIZ, G.W.

2001 «De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum», in *Opuscules philosophiques choisis*, trad. Paul Schrecker, Vrin, Paris.

LILTI, A.

2009 «Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières? Spinozisme, radicalisme et philosophie», *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 1.

MACHEREY, P.

1992 «L'actualité philosophie de Spinoza», in *Nature, Croyance, Raison –Mélanges offerts à Sylvain Zac*, Ens, Paris.

1992 *Avec Spinoza: études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Presses Universitaires de France, Paris.

MELAMED, Y.

2012 «Spinoza's Deification of Existence», in *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. VI, ed. Daniel Garber and Donald Rutherford.

2013 «The Sirens of Elea: Rationalism, Monism and Idealism in Spinoza», in Antonia LoLordo and Stewart Duncan (ed.), *Debates in modern philosophy: essential readings and contemporary responses*, Routledge, New York.

2013 «Charitable Interpretations and the Political Domestication of Spinoza, or, Benedict in the Land of the Secular Imagination», in Eric Schlisser, Mogens Laerke and Justin Smith (ed.), *Philosophy and its history: aims and methods in the study of early modern philosophy*, Oxford University Press, New York.

MOREAU, P.F.

2007 «Spinoza est-il spinoziste?», in Catherine Secrétan, Tristan Dagron et Laurent Boce (ed.), *Qu'est-ce que les lumières «radicales»? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Éditions Amsterdam, Paris.

1996 «Spinoza's reception and influence», in Don Garret (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge.

NEGRI, A.

1994 «L'antimodernité de Spinoza», in *Spinoza subversif*, Kimé, Paris.

NEWTON, I.

1989 *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, t. II, trad. Chastelet, Éditions Jacques Gabay, Paris.

PRIGOGINE, I., STENGERS, I.

1979 *La nouvelle alliance*, Gallimard, Paris.

SPINOZA, B.

(2009 -) *Œuvres complètes*, (sous la direction de) Pierre-François Moreau, Presses Universitaires de France, Paris.

1984 *Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Seuil, Paris.

2010 *Correspondance*, trad. Maxime Rovère, Flammarion, Paris.

TOSEL, A.

1992 *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Aubier, Paris.

VERNIERE, P.

1954 *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Presses Universitaires de France, Paris.

VAN BUNGE, W.

2012 *Spinoza past and présent – essays on Spinoza, spinozism, and Spinoza scholarship*, Brill, Leiden-Boston.

2017 «Spinoza's Life: 1677–1802», in *Journal of the history of ideas*, 78 (2): 211-231.

WHITEHEAD, A.N.

1994 *La science et le monde moderne*, Editions du Rocher, Paris.

SLAVOJ, Z.

2004 *Organs without bodies*, Routledge, New York.

# DELEUZE, SPINOZA, L'ESPRESSIONE

Tristano Bernardis

Università degli Studi di Trieste

[tristano.bernardis@libero.it](mailto:tristano.bernardis@libero.it)

**Abstract:** This paper analyzes *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, first Deleuze's text about Spinoza. Expression implies ontology, epistemology and ethics which are alternatives to Hegel's dialectics, but it's undefinable: so we chose some themes that clarify it. We showed links to other Deleuze's texts, indicating in his work the unity and centrality of the reference to Spinoza.

**Key Words:** Deleuze, Spinoza, Expression, Immanence, Univocity.

In *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968) Deleuze offre una lettura di Spinoza imperniata sul concetto di espressione,<sup>1</sup> testimoniando così la contiguità di questo lavoro con *Differenza e ripetizione* (1968) e *Logica del senso* (1969) e la vicinanza di Deleuze in questa fase allo strutturalismo. Nell'esegesi deleuziana di Spinoza il concetto di espressione, coimplicato con quelli di immanenza e univocità dell'essere (cioè l'uguaglianza ontologica di tutti gli enti che convive con la differenza di ognuno), è impiegato in funzione anti-hegeliana. In *L'anti-Edipo* (1972) Deleuze e Guattari riterranno la «categoria idealistica di espressione»<sup>2</sup> insufficiente a spiegare l'inconscio, che si fonderebbe sulla produzione desiderante: l'allontanamento di Deleuze dallo strutturalismo passa anche da questa sostituzione. Vedremo però che espressione e produzione sono compatibili.

## 1. Espressione

Spinoza usa il concetto di espressione già all'inizio dell'*Etica*: «per Dio intendo l'ente assolutamente infinito, ossia la sostanza che consta di infiniti attributi,

<sup>1</sup> Deleuze, G., *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968), tr. di S. Ansaldo, Quodlibet, Macerata, 1999, d'ora in poi *SPE*. Nel 1968 uscì *Spinoza, I. Dieu (Ethique I)* di M. Gueroult, nel 1969 *Individu et communauté chez Spinoza* di A. Matheron. Per la lettura deleuziana di Spinoza cfr. Cecchi, D., *Deleuze lettore di Spinoza*, in "Segni e comprensione", 55/2005, pp. 47-69. Cfr. anche Cerrato, F., *Espressione, univocità e nozioni comuni. Lo spinozismo novecentesco di Deleuze*, in Iofrida, M. Cerrato, F., e Spreafico, A. (a cura di), *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, Clinamen, Firenze, 2008, pp. 81-94.

<sup>2</sup> Deleuze, G., Guattari, F., *L'anti-Edipo* (1972), tr. di A. Fontana, Einaudi, Torino, 2002, d'ora in poi *ACE*, p. 8.

ciascuno dei quali *esprime* un'eterna e infinita essenza»,<sup>3</sup> cioè l'essenza della sostanza; anche il modo è espressivo perché ogni cosa esprime in modo determinato l'essenza di Dio. Deleuze accentua senz'altro in Spinoza la nozione di espressione, che è esplicazione (sviluppo dell'Uno nel molteplice) e implicazione (immanenza dell'Uno nel molteplice che lo esplica), avvicinandola alla propria teoria dell'idea di *Differenza e ripetizione*: l'idea virtuale si differenzia in parti e specie attuali, ma la differenza resta implicata in sé come intensità anche quando si esplica. Verrebbe da chiedersi “che cos'è l'espressione?”, ma per Deleuze Spinoza non può definirla, né utilizzarla per definire: l'espressione emerge «solo in quanto determinazione del rapporto fra l'attributo, la sostanza e l'essenza»;<sup>4</sup> «quando la sostanza è assolutamente infinita, quando possiede infiniti attributi, [...] solo allora, gli attributi esprimono l'essenza, perché allora, anche la sostanza si esprime negli attributi». <sup>5</sup> Per ora intuimmo solo che c'è un rapporto espressione-determinazione, ma questa indefinibilità, che ci costringerà a chiarire il tema dell'espressione seguendone altri correlati, non è una condizione negativa. In *Logica del senso* Deleuze nota l'impossibilità di definire il senso, cioè l'espresso di una proposizione che, pur non esistendo fuori di questa, non si riduce alle sue dimensioni, di cui però costituisce la genesi.<sup>6</sup> analogamente nello *Spinoza* l'espressione non può essere incastrata in una definizione, di cui anzi fonda le condizioni di verità, costituendo un'istanza veritativa più profonda di quella proposizionale.

## 2. Attributi e distinzione reale

Studiamo anzitutto come Deleuze si appropri della distinzione reale di Spinoza per rafforzare la propria teoria della differenza, alternativa alla dialettica hegeliana. Da un lato la lettura di Deleuze è classica. La distinzione reale in Spinoza prende le mosse da Cartesio, per cui vi sono distinzioni numeriche reali e reciprocamente la distinzione reale è numerica, comportando una divisione delle cose.<sup>7</sup> Per Spinoza invece la distinzione numerica non è reale: la distinzione numerica ha bisogno di una causa esterna, ma questa si può applicare solo ai modi, dunque due sostanze non possono distinguersi per numero.<sup>8</sup> Spinoza vuo-

<sup>3</sup> Spinoza, B., *Etica*, I, definizione 6, tr. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma, 1988, citata in Deleuze, *SPE*, p. 9, corsivo di Deleuze. Cfr. anche Spinoza, *Etica*, I, 10, scolio. Invero Spinoza usa il verbo *exprimere*, ma solo per tre volte nella prima parte dell'*Etica*. Lo notò V. Delbos in *Le spinozisme* (1912), che Deleuze conosce.

<sup>4</sup> *SPE*, p. 14.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Cfr. Deleuze, G., *Logica del senso* (1969), tr. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano, 2016, d'ora in poi *LS*, pp. 24-25.

<sup>7</sup> Per la coincidenza di distinzione numerica e reale in Cartesio cfr. *SPE*, pp. 21-22.

<sup>8</sup> Deleuze si riferisce a Spinoza, *Etica*, I, prop. VIII, Scolio II.

le poi dimostrare che c'è un'unica sostanza per tutti gli attributi; ecco l'argomento: la distinzione reale non è numerica perché la distinzione numerica non è reale, gli attributi sono distinti realmente e quindi «esiste una sola sostanza per tutti gli attributi».<sup>9</sup> Spinoza rifiuta il dualismo cartesiano che prevede due sostanze, pensiero ed estensione, sostituendogli un monismo in cui vi è una sostanza e in cui pensiero ed estensione sono attributi. D'altro lato è evidente come Deleuze si serva di Spinoza per emancipare la differenza dalla rappresentazione: se dividessimo la sostanza secondo gli attributi faremmo di essa un genere, distinto dagli attributi ridotti a specie; si introdurrebbero nella sostanza l'identità del concetto e negli attributi l'opposizione dei predicati, i primi due aspetti che in *Differenza e ripetizione* per Deleuze hanno da Aristotele a Hegel subordinato la differenza alla rappresentazione per limitarne la portata.<sup>10</sup> Passiamo al rapporto tra espressione e attributi, "agenti" della distinzione reale. C'è un'unica sostanza per tutti gli attributi dal punto di vista della quantità e una sostanza per attributo dal punto di vista della qualità: la distinzione reale tra sostanze qualificate è formale, non numerica. L'attributo di Spinoza per Deleuze è forma dinamica e attiva ed è espressione: «l'essenza della sostanza non esiste al di fuori degli attributi che la esprimono»;<sup>11</sup> poiché al contempo attribuisce la sua essenza a una sostanza unica per tutti gli attributi, l'attributo non è un attribuito, ma un "attributore". È chiaro come Deleuze, sottolineando il carattere di verbo dell'attributo, suggerisca la vicinanza dell'espressione alla propria teoria del senso di *Logica del senso*: mentre l'attributo della proposizione è un predicato, ad esempio un predicato qualitativo come verde, l'attributo della cosa (senso) è l'evento espresso dal verbo verdeggiare.<sup>12</sup> Deleuze cerca nell'attributo (qualità che non è predicato) il fondamento di una determinazione qualitativa affermativa, sottraendo Spinoza alla lettura di Hegel, secondo cui per il filosofo olandese "omnis determinatio est negatio". Forniamo due esempi:

(1) Deleuze ammette che ogni attributo nega l'altro ma se, poniamo, il pensiero nega l'estensione, vuol dire che essa è infinita solo come estensione, non assolutamente: essa non presenta imperfezioni e la negazione non implica opposizione (con pace di Hegel) o limitazione; attributo e affermazione sono indissociabili: «gli attributi sono affermazioni, ma l'affermazione [...] è sempre formale, attuale, univoca: solo così è espressiva».<sup>13</sup> Come Spinoza prende la distinzione reale (la cui formula è "non opposita sed diversa") da Cartesio per costruire

<sup>9</sup> *SPE*, p. 24. Deleuze si riferisce alla proposizione 9. L'argomento è a pp. 24-25.

<sup>10</sup> Cfr. Deleuze, G., *Differenza e ripetizione* (1968), tr. di G. Guglielmi, Raffaello Cortina, Milano, 1997, d'ora in poi *DR*, pp. 46 (opposizione) e 48 (identità).

<sup>11</sup> *SPE*, p. 30.

<sup>12</sup> Cfr. *LS*, p. 27. Deleuze e Guattari riterranno però il senso insufficiente a spiegare l'inconscio, che porrebbe invece problemi d'uso: cfr. *ACE* p. 121. La filosofia della differenza e l'empirismo trascendentale rimarranno però intatti.

<sup>13</sup> *SPE*, p. 44. L'argomento è a pp. 43-45.

una logica dell'affermazione, così Deleuze sottrae la differenza alla negazione hegeliana per portarla sotto segno affermativo.

(2) Deleuze evidenzia in Spinoza una logica dell'assoluto alternativa a quella di Hegel, per il quale l'assoluto è raggiunto attraverso il moto delle contraddizioni determinate. Per Spinoza per cogliere la natura di Dio bisogna passare dall'infinitamente perfetto, la modalità di ogni attributo, all'assoluto, gli infiniti attributi che costituiscono la natura di Dio.<sup>14</sup> Tramite gli attributi, realmente distinti e che non possono entrare in contraddizione, possiamo giungere all'unica sostanza: la distinzione reale tra attributi «esclude ogni divisione della sostanza e consente di mantenere la positività dei termini distinti, impedendo di definirli l'uno contro l'altro e rapportandoli tutti ad un'unica sostanza».<sup>15</sup> La distinzione reale unisce così la sostanza come unità del diverso e gli attributi come diversità dell'Uno senza ricorrere ad alcuna mediazione dialettica.

### 3. Univocità

Per indicare questa compresenza di unità e diversità, Deleuze introduce il concetto di univocità: vediamo come vi giunga. Gli attributi sono «*forme di essere comuni alle creature e a Dio*»,<sup>16</sup> ma per evitare l'antropomorfismo San Tommaso introduce l'analogia tra Dio e creature; per Deleuze il merito di Spinoza è rovesciare il problema: l'analogia attribuisce le qualità delle creature a Dio in maniera equivoca (confusione delle essenze di creature e Dio) ed eminente (Dio ha alcune qualità delle creature in modo eminente); l'analogia peraltro in *Differenza ripetizione* è il terzo aspetto che per Deleuze ha subordinato la differenza alla rappresentazione.<sup>17</sup> Spinoza, affermando tramite gli attributi l'identità formale di Dio e creature, evita di confonderne l'essenza: gli attributi costituiscono l'essenza della sostanza, non quella dei modi; ma i modi implicano gli attributi, mentre questi comprendono le essenze dei modi. È importante notare che così non si attenua la differenza tra Dio e creature: se Dio non avesse nulla in comune con le creature e non ne differisse quanto a essenza ed esistenza, non potrebbe esserne causa. Questo rapporto espressivo tra infinito e finito non può per Deleuze essere colto da metodi che combinano confusamente affermazione e negazione o falsamente affermativi e siamo certi che egli, pur citando teologia negativa e tomismo, abbia in mente soprattutto la dialettica hegeliana. Per Spinoza la distinzione tra metodo positivo e negativo è un falso problema, perché in entrambi gli attributi sono sostituiti dai propri,<sup>18</sup> cioè (semplificando il testo de-

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, p. 56.

<sup>15</sup> *SPE*, p. 60. Sull'assoluto in Spinoza cfr. *SPE*, pp. 51-62. Cfr. Cecchi, *op. cit.*, pp. 50-51.

<sup>16</sup> *SPE*, p. 33. Corsivo di Deleuze.

<sup>17</sup> Cfr. *DR*, p. 50.

<sup>18</sup> Per la distinzione tra attributi e propri e per i diversi tipi di propri cfr. *SPE*, pp. 35-37.

leuziano) aggettivi-predicati, accuratamente distinti dagli attributi in *Logica del senso*. La natura di Dio, che consiste negli attributi e che manifesta Dio poiché Lui si esprime negli attributi e questi nei modi, non è mai stata afferrata perché le Scritture riguardano solo propri; invece «l'espressione concerne sempre un attributo; esprime un'essenza, [...] una natura all'infinito e ce la fa conoscere». <sup>19</sup> Proprio per dar conto del rapporto espressivo infinito-finito Deleuze impegna l'univocità, tracciandone una storia:

(1) Duns Scoto oppone alla negatività neoplatonica e alla pseudo-affermazione tomista una teologia positiva, introducendo l'univocità dell'Ente: «l'ente si dice con lo stesso significato di tutto ciò che è, finito o infinito, anche se non nella stessa "modalità"», <sup>20</sup> per evitare che gli attributi infiniti immettano la pluralità in Dio, Scoto introduce la distinzione formale che «concerne l'apprensione di quiddità distinte appartenenti però ad uno stesso soggetto». <sup>21</sup>

(2) In Spinoza la distinzione formale diviene l'unica distinzione reale, in cui attributi distinti attribuiscono la loro essenza alla sostanza, che è la stessa per tutti. Scoto per evitare il panteismo pensa l'ente univoco come indifferente a finito e infinito; in Spinoza l'univocità diviene oggetto di affermazione e l'ente univoco si dice nello stesso senso della sostanza e dei modi; l'univocità diviene immanenza: «Dio si dice causa di tutto *nello stesso senso (eo sensu)* in cui si dice causa di sé». <sup>22</sup>

(3) In *Differenza e ripetizione* Deleuze vedrà nell'eterno ritorno nietzscheano, in cui si dice lo stesso del differente e l'essere del divenire, il compimento dell'univocità. <sup>23</sup> L'essere si dice così in *un solo* senso di tutto ciò di cui si dice, ma ciò di cui si dice *differisce*. Pensiamo che il senso fondamentale dell'univocità in Deleuze stia nel fatto che essa permette di pensare il rapporto identità-differenza senza subordinare la seconda alla prima e nella sua valenza anti-hegeliana perché concilia l'uguale dignità ontologica degli enti e la loro differenza irriducibile senza bisogno di mediazione dialettica. Ipotizziamo un influsso anche bergsoniano sull'univocità: in *Il bergsonismo* Deleuze, riferendo il rapporto monismo-pluralismo al tempo, evidenzia come in Bergson convivano l'unica durata virtuale e infiniti flussi attuali. <sup>24</sup> Infine crediamo che Deleuze abbia in mente la differenza ontologica di Heidegger quando parla di univocità: tra essere ed ente vi è una differenza radicale in quanto l'essere non è un ente, ma essa non implica separazione in quanto l'essere si manifesta nell'ente; perciò

<sup>19</sup> Ivi, p. 41, corsivo di Deleuze.

<sup>20</sup> *SPE*, p. 47, corsivo di Deleuze.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Ivi, p. 50, corsivo di Deleuze.

<sup>23</sup> Per la storia dell'univocità cfr. *DR*, pp. 57-61.

<sup>24</sup> Cfr. Deleuze, G., *Il bergsonismo e altri saggi* (1966), tr. di P.A. Rovatti e D. Borca, Torino, Einaudi, 2001, pp. 72 ss.

Deleuze parlando di Spinoza (filosofo ancora interno all'ontoteologia) dice "univocità dell'ente", parlando per sé "univocità dell'essere".

#### 4. Espressione e parallelismo

Come anticipato, per Deleuze l'espressione convive con la produzione; infatti Spinoza userebbe l'espressione per spiegare la produzione divina dell'universo: Dio si esprime in se stesso e nei suoi attributi in primo grado, mentre produce l'universo come espressione di secondo grado.<sup>25</sup> L'espressione produttiva non immette però la gerarchia tra enti, grazie all'univocità e a una teoria poi nota come parallelismo, che Spinoza elabora per spiegare il rapporto tra modi di attributi diversi, nella quale Deleuze distingue tre livelli. 1) Identità d'ordine tra modi di attributi diversi: due serie sono "parallele" se il modo di una ha un corrispondente nell'altra, e non c'è causalità reale tra esse. 2) Identità di connessione, uguaglianza di principio tra serie indipendenti: attributi diversi e relativi modi sono parti eguali di un tutto e così non vi è l'eminenza di una serie sull'altra. 3) Identità d'essere: i modi di attributi diversi sono le «*stesse cose*» che si distinguono solo attraverso l'attributo di cui esse implicano il concetto»;<sup>26</sup> con l'identità d'essere Spinoza rifiuta l'intervento di un Dio trascendente che accordi le serie: il parallelismo, presuppone una causalità immanente. È proprio l'espressione a fondare il parallelismo: infatti essa si sviluppa in serie indipendenti, tra cui però c'è corrispondenza. Certo, Deleuze propone una lettura consueta dello spinozismo: esso tenta di superare le difficoltà di Cartesio nel pensare il rapporto tra pensiero ed estensione, evitando l'occasionalismo in cui Dio assicura la comunicazione dei due ambiti. Ma pensiamo vi sia una parentela tra il parallelismo spinoziano e la messa in serie deleuziana, che in *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso* assicura la comunicazione tra serie coesistenti: secondo questa idea un oggetto = x si sposta tra le serie, assicurandovi continui mascheramenti senza che tra esse vi sia un rapporto di causalità diretta, ma di quasi-causa.<sup>27</sup> Deleuze individua in Spinoza anche un parallelismo epistemologico, in cui a un modo di un attributo corrisponde un modo (idea) nell'attributo del pensiero: il modo e la sua idea sono la stessa cosa espressa rispettivamente sotto la potenza di esistere e sotto la potenza di pensare,<sup>28</sup> che per Spinoza sono potenze uguali. Vanno fatte qui due precisazioni indispensabili per intendere la lettura deleuziana di Spinoza: (a) l'essenza, che prima abbiamo lasciato indeterminata, è potenza perché tanta più realtà ha una cosa, tanta più potenza ha;<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Cfr. *SPE*, pp. 77-82.

<sup>26</sup> Ivi, p. 85.

<sup>27</sup> Per i sistemi seriali (simulacri) cfr. *DR*, pp. 152-167. Per la messa in serie cfr. *LS*, pp. 40-44; per la comunicazione di eventi come quasi-causa *espressiva*, cfr. *LS*, pp. 151-157.

<sup>28</sup> Per il parallelismo epistemologico cfr. *SPE*, pp. 88-91.

<sup>29</sup> Cfr. ivi, p. 68. Per la potenza in Spinoza cfr. ivi, pp. 63-74. Cfr. Cecchi, *op. cit.*, pp. 54-56.

(b) le potenze vanno distinte dagli attributi: Dio ha due potenze assolutamente infinite, esistere e pensare, mentre possiede infiniti attributi.<sup>30</sup>

### 5. *L'adeguato*

Osserviamo ora come Deleuze, insistendo sul concetto spinoziano di “adeguato”, faccia emergere la portata epistemologica dell’espressione. Il fine del pensiero è conoscere la nostra potenza di conoscere; l’idea nella sua forma è vera in quanto si esplica attraverso tale potenza. L’adeguato compare per dare a questo fine un mezzo e all’idea vera un contenuto, però non rappresentativo: «in Spinoza, il termine “adeguato” non indica la corrispondenza dell’idea con l’oggetto che essa rappresenta [...], ma la convenienza interna dell’idea con quello che essa esprime»;<sup>31</sup> l’idea è adeguata se esprime la propria causa, ragione della cosa conosciuta, e l’essenza di Dio. Essa è dunque espressiva e solo così rappresenta un oggetto: l’espressione è la ragione della rappresentazione. Ma non tocchiamo subito l’idea espressiva: all’inizio percepiamo la nostra mente, che è un’idea (affezione di Dio nell’attributo del pensiero), solo tramite affezioni di seconda specie che riguardano ciò che accade in essa; le nostre idee sono inadeguate, segni utili al riconoscimento, non espressioni formate da noi.<sup>32</sup> Anche qui Deleuze da un lato ricostruisce il pensiero di Spinoza, la cui teoria della verità va compresa in riferimento polemico a Cartesio: «l’idea chiara e distinta non costituisce una vera e propria conoscenza»,<sup>33</sup> ma una rappresentazione che va sostituita con l’idea adeguata. Dall’altro sappiamo che riconoscimento e rappresentazione sono per Deleuze postulati dell’immagine dogmatica del pensiero, che fanno di esso un’attività innocua incapace di porre problemi.<sup>34</sup> L’adeguato, nonostante la somiglianza verbale, non è l’*adaequatio intellectus et rei*, ma l’espressivo che permette piuttosto di sottrarre la verità all’*adaequatio*: quest’ultima invece, rappresentata proprio da chiaro e distinto, rientra nel privilegio della designazione come luogo di verità, criticato anch’esso come postulato dell’immagine dogmatica.<sup>35</sup> Lungi dal voler distruggere la verità, Deleuze prosegue con l’espressione-senso (che trae anche da Spinoza) la ricerca novecentesca di un’istanza veritativa che vada oltre la verità come *adaequatio* e che costituisca le condizioni di questa.

### 6. *Immanenza*

<sup>30</sup> Per la distinzione tra potenza (essenza) e attributo in Spinoza cfr. *SPE*, pp. 91-95.

<sup>31</sup> Ivi, p. 104. Per un riepilogo dei tre aspetti del metodo, che qui abbiamo sintetizzato cfr. ivi, pp. 109-111.

<sup>32</sup> Per le idee inadeguate cfr. ivi, pp. 114-116. Vedremo la portata etica di questa teoria.

<sup>33</sup> Ivi, p. 120.

<sup>34</sup> Cfr. *DR*, p. 176 e p. 180.

<sup>35</sup> Cfr. *DR*, p. 199.

Per Deleuze l'espressione è in Spinoza indissociabile dal concetto di immanenza: per cogliere questo nesso egli ne traccia una storia. Se Platone cerca la partecipazione nel partecipante, il neoplatonismo la cerca nel partecipato, mutandola in emanazione. La causa emanativa produce in virtù di ciò che dona ma appare all'effetto come Bene trascendente; nell'emanazione c'è un principio eminente: la differenza tra enti è gerarchia e ogni termine è immagine analogica del superiore. La causa diviene immanente quando l'effetto è in lei, anche se altro: la distinzione d'essenza tra causa ed effetto non è degradazione, ma implica l'uguaglianza dell'ente; l'immanenza comporta un'ontologia pura, in cui l'Ente è uguale in sé e presente in tutti gli enti, che non sono gradi di una gerarchia: ognuno dipende direttamente da Dio e partecipa dell'eguaglianza dell'ente; nell'immanenza non c'è eminenza, un principio di là dagli attributi: tutto è affermazione e la partecipazione è pensata in modo positivo a partire dalla comunanza di forme.<sup>36</sup> Nella ricostruzione emerge in controluce la critica deleuziana, che crediamo pure politica, alla falsa alternativa tra differenza come privilegio e uguaglianza come soppressione della differenza. Immanenza e univocità sono così correlate: se l'essere è equivoco (si dice in senso diverso delle varie cose) c'è una distribuzione sedentaria che comporta una sua partizione e assegna a ogni cosa una sua parte; nell'essere univoco dell'immanenza c'è una distribuzione nomadica in cui ogni cosa si ripartisce nel suo spazio illimitato.<sup>37</sup> Veniamo al nesso immanenza-espressione. Nell'Ente il molteplice è compreso nell'Uno, l'Uno si esplica nei molti: «tutte le cose sono presenti in Dio che le *complica*, Dio è presente in tutte le cose che lo *esplicano* e lo *implicano*».<sup>38</sup> Complicazione, esplicazione e implicazione costituiscono aspetti teorici del rapporto espressivo Dio-creature e segnano il passaggio storico nel neoplatonismo dall'emanazione all'immanenza. Questa coincide con l'espressione «*immediata* e adeguata di un Ente assoluto che comprende tutti quanti gli enti e si esplica mediante l'essenza di ciascuno».<sup>39</sup> Espressione e immanenza, limitate per salvare la trascendenza di Dio, sono liberate da Spinoza. Alcuni aspetti della trattazione di Deleuze riflettono chiaramente la sua filosofia:

(1) implicazione ed esplicazione, usate in *Il bergsonismo* per indicare lo stato involupato dell'Uno-Tutto virtuale e la sua attualizzazione,<sup>40</sup> corrispondono ai concetti deleuziani di differenziazione (presenza nell'idea di rapporti differenziali e singolarità) e differenziazione (attualizzazione in specie e parti);<sup>41</sup> l'implicazione inoltre, se nei neoplatonici indica la permanenza di Dio nelle creature che lo esplicano, in Deleuze indica la permanenza della differenza in sé

<sup>36</sup> Per questa preistoria dell'immanenza cfr. *SPE*, pp. 133-137.

<sup>37</sup> Cfr. *DR*, pp. 53-54.

<sup>38</sup> *SPE*, p. 138. Corsivo nostro.

<sup>39</sup> *Ibidem*. Corsivo nostro.

<sup>40</sup> Cfr. Deleuze, G., *Il bergsonismo*, op. cit., p. 85 ss.

<sup>41</sup> Cfr. *DR*, pp. 267-273.

come intensità anche quando si esplica;<sup>42</sup> la complicazione coincide con il primo senso deleuziano di implicazione: Deleuze chiama questo stato distinto e coesistente dell'idea perplicazione.<sup>43</sup>

(2) Quando Deleuze dice che il senso dello spinozismo è «affermare l'immanenza come principio, liberare l'espressione da ogni tipo di subordinazione rispetto ad una causa emanativa o esemplare»,<sup>44</sup> evidenzia che le cose sono modi dell'ente divino, non copie che imitano idee. Egli cerca in Spinoza un alleato nel progetto di “rovesciamento del platonismo”: nell'idea platonica c'è il primato dell'originale sulla copia, buona se somiglia all'originale, cattiva (simulacro) se non gli somiglia; Deleuze invece rivendica per l'idea la natura di simulacro, sistema differenziale costruito su serie divergenti (delle quali non si può dire chi sia copia chi modello), di cui la somiglianza è effetto.<sup>45</sup>

(3) Deleuze trae il concetto di immanenza da Spinoza; ora, anche Hegel è un filosofo dell'immanenza, ma nella sua immanenza idealista il Soggetto ha il primato sull'Objetto e l'identità dei due (Assoluto) è raggiunta tramite la mediazione della negazione determinata; nell'immanenza di Spinoza, dove tutto è espressione immediata e affermazione, il soggetto-individuo è espressione modale della Sostanza: ciò permette a Deleuze di elaborare un piano d'immanenza in cui il soggetto è un prodotto solo “derivato”.

## 7. Modi e distinzione quantitativa

Esaminiamo allora come Deleuze tratti l'espressione modale spinoziana. Se gli attributi in cui la sostanza si distingue prima della produzione modale sono le sue componenti qualitative, «la produzione dei modi avviene tramite differenziazione, ma si tratta di una differenziazione puramente quantitativa».<sup>46</sup> Gli attributi sono qualità indivisibili, «ma ogni attributo-qualità possiede una quantità infinita, che è anch'essa, a certe condizioni, divisibile».<sup>47</sup> Essa forma una materia modale: «un attributo si divide quindi modalmente e non realmente. Possiede parti [...] modali»,<sup>48</sup> non sostanziali; le parti sono *intensive*, gradi di potenza che costituiscono l'essenza dei modi, o *estensive*, esterne le une alle altre. Le essenze modali, che si distinguono dagli attributi come l'intensità dalla qualità, si distinguono tra esse come diversi gradi di intensità: la differenza tra gli enti è quantitativa e si concilia con l'identità qualitativa dell'assoluto, ovviamente senza mediazione dialettica. Poiché Deleuze chiama individuazione tale diffe-

<sup>42</sup> Cfr. *DR*, pp. 294-295.

<sup>43</sup> Cfr. *DR*, p. 243.

<sup>44</sup> *SPE*, p. 142.

<sup>45</sup> Cfr. *DR*, pp. 82-94 e 164-167.

<sup>46</sup> *SPE*, p. 144.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 149.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

renza definendola quantità intensiva,<sup>49</sup> la torsione a cui sottopone Spinoza è palese: a) in Deleuze la quantità intensiva fonda le quantità estese e ne afferma le differenze, che appaiono opposizioni solo per un'illusione e non vanno quindi risolte in una sintesi; Deleuze cerca in Spinoza il fondamento di una determinazione quantitativa, anch'essa (contro Hegel) priva di negazione. b) L'individuazione in Deleuze è un atto intensivo che presuppone un campo pre-individuale e che porta i rapporti differenziali ad attualizzarsi.<sup>50</sup> Deleuze ci permette di cogliere il rapporto tra parti estensive e intensive parlando del modo esistente. Esso passa all'esistenza quando delle parti estensive formano un rapporto di movimento e quiete, che diviene (o cessa d'essere) effettivo in base a leggi di composizione meccaniche e che ha però una verità eterna in quanto un'essenza modale, che sappiamo essere una parte intensiva, si esprime in esso.<sup>51</sup> L'ammonimento di Deleuze a non vedere nell'essenza di modo una possibilità né nel modo esistente la sua realizzazione, perché essi seguono causalità diverse, ci persuade del fatto che il rapporto tra i due elementi spinoziani possa essere pensato come l'attualizzazione deleuziana di un virtuale in un attuale: essa non è realizzazione, ma differenziazione perché virtuale e attuale sono del tutto diversi.<sup>52</sup>

## 8. Cosa può un corpo?

Se nell'universo espressivo di Spinoza l'individuo compare a livello dei modi, dobbiamo cercare qui il nostro posto. Deleuze ama citare un passo spinoziano, a prima vista oscuro: «nessuno ha determinato quale sia il *potere* del Corpo»;<sup>53</sup> è un potere *sui generis* poiché, spiega Deleuze, consiste nella capacità del corpo di essere affetto. L'essenza di modo si esprime in questa capacità, colmata da affezioni. Vediamo come ciò riguardi anche noi: le nostre affezioni passive (le prime che abbiamo) sono l'effetto di altri corpi sul nostro e le idee di esse, che indicano come la nostra capacità è colmata, sono inadeguate; le affezioni di cui impariamo a essere causa sono attive e le loro idee sono adeguate (cioè, abbiamo visto, espressive). A ogni idea che indica la costituzione del nostro corpo (affezione) corrisponde un'idea d'altro tipo (affetto) che implica il rapporto tra questa costituzione e una passata. Dalle idee inadeguate derivano affetti detti passioni, da quelle adeguate derivano affetti detti azioni.<sup>54</sup> Deleuze ci aiuta a cogliere il rapporto tra affezioni e potenza in Spinoza introducendo il concetto di

<sup>49</sup> Per la distinzione tra attributi ed essenze modali e per il carattere intensivo dell'individuazione cfr. *ivi*, p. 154.

<sup>50</sup> Per (a) cfr. *DR* pp. 300-307, per (b) cfr. *DR* pp. 317-319.

<sup>51</sup> Per l'esistenza del modo cfr. *SPE*, pp. 157-168.

<sup>52</sup> Cfr. *SPE*, p. 166. Su virtuale-attuale cfr. *Il bergsonismo* pp. 86 ss.

<sup>53</sup> Spinoza, *Etica*, III, 2, sc., cit. in *SPE*, p. 169. Corsivo di Deleuze.

<sup>54</sup> Su affezioni, affetti, passioni e azioni cfr. *SPE*, pp. 170-172.

incontro; i corpi concordano o discordano a seconda che i loro rapporti (che determinano le condizioni eterne d'esistenza dei modi) si compongano o meno: nel primo caso incontriamo un corpo il cui rapporto si compone col nostro e che produce in noi affezioni e affetti passivi, ma sono affetti di gioia che incrementano la nostra potenza di agire e ci spingono a fare ciò che possiamo per conservare la gioia; nel secondo incontriamo un corpo il cui rapporto non si compone col nostro e produce un'affezione passiva che genera affetti di tristezza che diminuiscono la nostra potenza. Incontri del primo tipo sono comunque rari: «siamo piuttosto determinati a lottare, a odiare, a provare soltanto gioie indirette e parziali». <sup>55</sup> Più che la distinzione tra affezioni passive di gioia o tristezza, qui ci interessa la distinzione tra affezioni passive, che sono negazione della nostra essenza e ci allontanano da ciò che possiamo, e affezioni attive, che sole sono in grado di colmare la nostra capacità di essere affetti: con queste finalmente il “potere di un corpo” diviene potenza d'agire, anche se non potremo essere del tutto attivi. Questa seconda distinzione può essere colta meglio ricordando quella tra forze attive e reattive in *Nietzsche e la filosofia*: anche lì bisogna imparare ad agire le forze reattive che ci separano da ciò che possiamo. <sup>56</sup> Crediamo che anche la compatibilità di Spinoza con Nietzsche, già usato da Deleuze in funzione anti-hegeliana, testimoni dell'impiego deleuziano di Spinoza allo stesso scopo.

## 9. Etica e morale

L'espressione entra nella sua dimensione etica, che Deleuze cerca di mantenere anch'essa libera dal negativo che caratterizza l'hegelismo. Deleuze innesta originariamente Spinoza su Nietzsche in quanto entrambi sostituirebbero Bene e Male con buono e cattivo, anche se mentre in Spinoza questi ultimi indicano ciò che è utile e dannoso per un modo, in Nietzsche il pathos di distanza del signore creatore di valori sostituisce l'utilità. <sup>57</sup> Per Deleuze, Spinoza direbbe che ciò che siamo soliti chiamare male è un cattivo incontro che porta un rapporto alla scomposizione; ma dato che questo è scomposto solo perché un altro è composto, il male propriamente *non è*: «essere significa *esprimersi o esprimere, o essere espressi*. Il male non è nulla perché non è espressivo». <sup>58</sup> L'espressione pone l'identità di etica e ontologia, ma non si creda che Deleuze metta in bocca a Spinoza le antiche idee di identità di Essere e Bene o del Male come privazione: se per Platone il Male non è nulla perché solo il Bene fa esistere, per Spinoza

<sup>55</sup> Ivi, p. 191. Per il tema dell'incontro cfr. ivi, pp. 185-192.

<sup>56</sup> Per queste due distinzioni cfr. *SPE*, pp. 191-192. Cfr. Deleuze, G., *Nietzsche e la filosofia* (1962), tr. di F. Polidori, Einaudi, Torino, 2002, d'ora in poi *NPH*, pp. 167-168.

<sup>57</sup> Cfr. *NPH*, p. 186 su buono e cattivo, p. 5 sul *pathos* della distanza.

<sup>58</sup> *SPE*, p. 198, corsivo di Deleuze. Per il problema del male in Spinoza cfr. *SPE*, pp. 192-198.

non ci sono Bene o Male, idee inadeguate. La distinzione fra buono e cattivo, cioè l'aumento e la diminuzione della potenza di agire per ogni modo, «costituisce il principio di una vera e propria *differenza* etica, che deve prendere il posto della falsa *opposizione* morale» di Bene e Male.<sup>59</sup> Gli argomenti sottesi alle parole di Deleuze sono decisivi: (a) la morte degli “ideali ascetici” non uccide l'etica, ma la rende possibile; (b) sostituire la differenza all'opposizione hegeliana (qui tra ideali morali troppo “larghi”) ha un senso anche etico. Concetti teorici come il parallelismo assumono così curvatura etica: se si pensa al potere della mente sul corpo si pensa in termini morali, credendo che essa comandi il corpo e che esso patisca quando l'altra agisce; per Spinoza invece ciò che è passione o azione nel corpo lo è nella mente. Posso valutare la potenza della mente confrontandola con quella del corpo solo se mi chiedo “cosa può un corpo?”: la domanda non porta alla «*svalutazione del pensiero rispetto all'estensione, implica solo una svalutazione della coscienza rispetto al pensiero*». <sup>60</sup> Dietro Spinoza si nasconde ancora Deleuze: la critica alla coscienza come essenzialmente reattiva era emersa nella sua lettura di Nietzsche, rivolta contro la *Fenomenologia* hegeliana; come può in questa muoversi qualcosa se il suo agente è reattivo? <sup>61</sup> Il bersaglio di Deleuze è l'hegelismo francese, in cui erano centrali la coscienza (soprattutto infelice) così come la dialettica servo-padrone, colpita anch'essa con l'ascia bifronte Nietzsche-Spinoza: il servo resta tale anche se prende il posto del signore, poiché la sua azione è solo negazione e mira al riconoscimento in base a valori stabiliti. <sup>62</sup> Le passioni di gioia dell'uomo libero di Spinoza (simile al signore di Nietzsche) aumentano la sua potenza di agire, mentre quelle tristi del servo diminuiscono la sua; il libero per provare passioni di gioia sperimenta: «si sforza di sottrarsi alla causalità degli incontri e alla concatenazione delle passioni tristi, di organizzare buoni incontri, [...] di unirsi con ciò che concorda con la sua natura». <sup>63</sup> Tale descrizione ci permette di non fraintendere Deleuze: il libero non persegue l'utile privato né esercita la potenza del fascista, ma si sforza di creare società in cui tutti siano come lui; Deleuze pare chiedersi se non siano piuttosto i grandi ideali, il dovere e il negativo a produrre schiavi, affermando in coro con Nietzsche e Spinoza che «il sentimento della gioia è il sentimento propriamente etico: sta alla pratica come l'affermazione sta alla speculazione». <sup>64</sup>

<sup>59</sup> *Ibidem*. Corsivo nostro. La sostituzione della differenza etica all'opposizione morale in Deleuze non ha nulla a che fare con la distinzione tra moralità ed eticità proposta da Hegel.

<sup>60</sup> Ivi, p. 200. Corsivo di Deleuze.

<sup>61</sup> Cfr. *NPH*, p. 62.

<sup>62</sup> Cfr. *NPH*, p. 182 sulla negazione dialettica del servo, p. 16 sul conformismo del riconoscimento.

<sup>63</sup> *SPE*, p. 205.

<sup>64</sup> Ivi, p. 213. Per questi due aspetti anche nella filosofia di Nietzsche: cfr. *NPH*, p. 292.

## 10. Nozione comune e struttura

Anche il concetto spinoziano di nozione comune, cioè «l'idea di una somiglianza di composizione nei modi esistenti»,<sup>65</sup> risente dell'inflessione novecentesca della lettura deleuziana. Deleuze inserisce la nozione comune – meno o più universale, a seconda che rappresenti una comunanza di composizione tra corpi che si accordano secondo il loro punto di vista, oppure tra corpi che si accordano da un punto di vista generale non loro – nella sua esegesi “espressionista” di Spinoza: la nozione comune è la prima idea adeguata (dunque espressiva) che formiamo tramite la potenza di comprendere e permette di formare un'altra idea adeguata che, esprimendo l'essenza di Dio, ce la fa conoscere anche qui senza mediazione dialettica.<sup>66</sup> D'altro lato Deleuze piega la nozione comune, universale ma non astratta, sulla propria filosofia della differenza; idee astratte come generi e specie colgono solo differenze generali e sensibili tra le cose, trascurando quelle più piccole e difficili da immaginare: sono inadeguate e non esprimono la natura delle cose, ma solo la nostra costituzione variabile. L'accento posto da Deleuze sull'opposizione di Spinoza alla biologia aristotelica (che definisce generi e specie secondo differenze sensibili) testimonia della lotta deleuziana contro generi e specie, visti come tentativi aristotelici di fare del concetto di differenza una differenza concettuale subordinata alla rappresentazione.<sup>67</sup> Ma l'atto qui più sorprendente di Deleuze (che loda Gueroult per aver introdotto in storia della filosofia un metodo strutturale con cui legge Spinoza)<sup>68</sup> è quello di restituirci uno Spinoza “strutturalista”: Spinoza non considererebbe forme sensibili o funzioni, ma le strutture, sistemi di *rapporti* tra parti di un corpo che consentono di cercare in esso le *modificazioni* di rapporti e di cogliere le somiglianze tra corpi; questi caratteri combaciano con quelli delineati da Deleuze per una struttura (abbandonata in *L'anti-Edipo* in quanto costringerebbe il desiderio nel simbolico): essa è definita da almeno due serie, i cui termini esistono solo per i *rapporti differenziali* intercorrenti tra essi.<sup>69</sup> Deleuze evidenzia il ruolo centrale della nozione comune nell'etica spinoziana: l'affezione passiva di gioia aumenta la potenza di agire, da cui derivano passioni di gioia, per favorire le quali si forma una nozione comune; da questa segue un'affezione attiva che si aggiunge a quella passiva, sostituendo le passioni con azioni. Lo spinozismo prevede così un apprendimento delle nozioni comuni, un «*divenire-attivi*».<sup>70</sup>

<sup>65</sup> *SPE*, p. 216. Per le nozioni comuni nella lettura deleuziana di Spinoza cfr. Cerrato, *op. cit.*, pp. 89-94.

<sup>66</sup> Per l'importanza teoretica della nozione comune cfr. *SPE*, pp. 216-220.

<sup>67</sup> Cfr. *DR*, p. 45-52 su differenza specifica e generica.

<sup>68</sup> Cfr. Deleuze, G., *Spinoza e il metodo generale di Martial Gueroult*, in *L'isola deserta e altri scritti* (2002), trad. di D. Borca e P.A. Rovatti, Einaudi, Torino, 2007, pp. 181-194.

<sup>69</sup> Per la struttura cfr. *LS*, pp. 50-52; per la sua critica cfr. *ACE*, p. 353.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 226. Corsivo di Deleuze. Per l'importanza etica della nozione comune cfr. pp. 220-226. L'apprendere è tema ricorrente in Deleuze, cfr. *DR*, pp. 213-216.

11. *Espressione e morte*

Esaminiamo infine il rapporto tra l'espressione e la teoria della morte che Deleuze cerca in Spinoza (benché sia noto che per Spinoza l'uomo libero non pensa alla morte e medita sulla vita). Nella morte perdiamo le parti estensive che possediamo in un rapporto e la nostra mente perde le relative facoltà, ma queste parti e facoltà non costituiscono l'essenza; ora che non siamo più sottoposti ad affetti passivi, restano invece la potenza di conoscere o agire: «*siamo diventati totalmente espressivi*, in noi non vi è nulla di "implicato"». <sup>71</sup> Proprio perché attingibile completamente solo nella morte, è così difficile sperimentare il cammino di salvezza che coincide con quello dell'espressione: «divenire espressivi, cioè attivi – esprimere l'essenza di Dio, essere noi stessi un'idea mediante la quale si esplica l'essenza di Dio». <sup>72</sup> Crediamo che la distinzione spinoziana tra parti estese che si perdono nella morte ed essenza che rimane rimandi a quella deleuziana tra effettuazione attuale e contro-effettuazione virtuale: la morte in cui siamo completamente espressivi e in cui "si muore" è un punto d'accesso privilegiato all'evento e alle sue singolarità. <sup>73</sup> Servendosi anche di Spinoza, Deleuze opera così rispetto alla morte una duplice sottrazione: (1) l'impersonalità del "si muore" è tolta alla condanna heideggeriana dell'inautenticità; (2) la morte non è più suprema negatività, garanzia di senso e libertà, come in Kojève e nell'hegelismo francese: essa è il problematico da cui si origina ogni affermazione e corrisponde alla forma pura del tempo. <sup>74</sup>

Per Deleuze il posto di Spinoza nella storia della filosofia è dato dall'uso dell'espressione per superare «l'insufficienza [...] del cartesianesimo e per restaurare l'esigenza di una ragion sufficiente che operi nell'assoluto», <sup>75</sup> cercando il fondamento dei concetti cartesiani. Ma quando Deleuze ribadisce che in Spinoza «la negazione serve solo per negare il negativo» e la polemica è «al servizio dell'affermazione speculativa e della gioia pratica», <sup>76</sup> egli non mira a Cartesio, ma a Hegel. La centralità dell'espressione nella lettura deleuziana di Spinoza risponde a un'esigenza della filosofia di Deleuze; indefinibile, l'espressione può però essere colta in alcuni temi che la implicano, come quelli che abbiamo indicato. L'espressione è in questa fase un'arma concettuale con cui Deleuze tenta di proporre un'ontologia univoca e al contempo differenziale: tramite l'espressione può conciliare l'univocità dell'essere e la pluralità degli enti senza ricorrere alla mediazione come Hegel; gli enti sono lasciati nella loro diversità e

<sup>71</sup> *SPE*, p. 248. Sul fatto che il libero non pensi alla morte cfr. Spinoza, *Etica*, IV, prop. 67.

<sup>72</sup> *SPE*, p. 251. Sulla morte in Spinoza cfr. *SPE*, pp. 247-251.

<sup>73</sup> Cfr. *LS*, pp. 133-137.

<sup>74</sup> Cfr. *DR*, p. 147.

<sup>75</sup> *SPE*, p. 255.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 273.

l'essere non è un'identità onnicomprensiva. Ciò risponde al tentativo di *Differenza e ripetizione* di pensare la differenza fuori da identità e negazione: l'espressione, contraddistinta da implicazione ed esplicazione, corrisponde alla nozione di different/ziazione che caratterizza la teoria deleuziana dell'idea. Il senso etico-politico implicito nel nesso espressione-differenza è palese: una filosofia imperniata sulla differenza è critica del potere come oppressione della differenza da parte di identità astratte come la Nazione, il valore di scambio o il Partito. Il nesso espressione-differenza è alternativo alla dialettica hegeliana, anche messa sui piedi: l'*Aufhebung* mantiene nell'azione rivoluzionaria le forme di potere che deve rovesciare e spesso dietro la mediazione si cela la reazione. L'espressione poi, fondando la relazione tra sostanza attributi e modi senza ridursi a essi, anticipa il senso che in *Logica del senso* fonda le dimensioni della proposizione senza confondersi: l'espressione è affine all'evento incorporeo che differisce dalla sua causa corporea. Anche il nesso espressione-evento ha portata etico-politica perché permette di rifiutare la riduzione del pensiero a replica del dato. Deleuze in *L'anti-Edipo* abbandona l'espressione forse perché vuole effettuare i concetti rinvenuti prima, per una concreta applicazione politica: perciò sostituisce la produzione all'espressione. Questa *Kehre* deleuziana non segna però uno iato rispetto ai lavori precedenti, dove Deleuze sottolinea che l'espresso non va scoperto ma prodotto;<sup>77</sup> l'espressione anche nello scritto su Spinoza convive con la produzione,<sup>78</sup> dimostrando la straordinaria coerenza della filosofia di Deleuze.

### Bibliografia

CECCHI, D.

2005 «Deleuze lettore di Spinoza», in *Segni e comprensione* 55, pp. 47-69.

CERRATO, F.

2008 «Espressione, univocità e nozioni comuni. Lo spinozismo novecentesco di Deleuze», in M. Iofrida, F. Cerrato, A. Spreafico (a cura di), *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, Clinamen, Firenze, pp. 81-94.

DELEUZE, G.

1997 *Différence et répétition* (1968), trad. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano.

1999 *Spinoza et le problème de l'expression* (1968), trad. di S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata.

2001 *Le bergsonisme* (1966), trad., *Il bergsonismo e altri saggi*, a cura di P.A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino.

2002 *Nietzsche et la philosophie* (1962); trad. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino.

<sup>77</sup> Cfr. *LS*, pp. 65-71.

<sup>78</sup> Lo nota Cecchi, *op. cit.*, p. 49: poiché la sostanza soddisfa sia la concepibilità sia l'autocausazione, «espressione e produzione si riflettono l'una nell'altra».

2007 *Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult* (1969), trad., *Spinoza e il metodo generale di Martial Gueroult*, in *L'île désert et autres textes* (2002), trad. *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, a cura di D. Borca e P.A. Rovatti, Einaudi, Torino, pp. 181-194.

2016 *Logique du sens* (1969), trad. di M. de Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano.

DELEUZE, G., GUATTARI, F.

2002 *L'Anti-Edipe* (1972), trad. di A. Fontana, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino.

SPINOZA, B.

1988 *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677), trad. di E. Giancotti, *Etica*, Editori Riuniti, Roma.

# LO SPINOZA DI DELEUZE. *NOUS AU MILIEU DE SPINOZA*

Emma Barettoni

*Università degli Studi di Padova*

[eb.emmabarettoni@gmail.com](mailto:eb.emmabarettoni@gmail.com)

**Abstract:** The purpose of this article is to observe Deleuze's relationship to Spinoza's thought, drawing special attention to its modifications. The chosen point of observation will be Deleuze's work *Spinoza. Philosophie pratique*. Especially the last chapter of this book, entitled *Spinoza et nous*, will allow us to fix that a reassessment of the relationship between substance and modes, which stresses the importance of the latter, is a necessary condition in order to let Spinoza's thought fully meet the demands of a philosophy of immanence and difference. Our brief reconstruction will be focusing on three key concepts: plane of immanence, body, power.

**Key Words:** Plane of immanence, Body, Ethics, Individuation, Becoming.

## 1. *Introduzione*

Il rapporto di Deleuze con Spinoza non può essere descritto nei termini storico-filosofici di una ripresa, o di una rilettura. Spinoza è infatti per Deleuze a pieno titolo un personaggio concettuale, un «eteronimo»<sup>1</sup> del filosofo – di ogni filosofo – che dev'essere pensato per ciò che rende in grado di pensare. La lettura di Deleuze si situa nella particolare congiuntura della fine degli anni cinquanta in Francia, dove quello che Spinoza sembra in grado di far pensare è la genealogia di una diversa modernità, il dischiudersi di un presente virtuale che può essere riattualizzato. Tale lettura risponde a dei problemi vitali, legati all'interrogativo politico di un processo di liberazione collettivo che, al campione liberale della laicità dello Stato fino a quel momento dipinto dalla critica, preferisce lo "Spinoza vestito da rivoluzionario napoletano": il paladino di una rivoluzione che però culmina inevitabilmente nel suo opposto qualora non coincida con una liberazione dalle cause dell'assoggettamento, della schiavitù. Possiamo a questo proposito citare le parole dell'*Anti-Edipo*: «il problema fondamentale della filosofia politica resta quello che Spinoza seppe porre: "perché gli uomini combattono per la loro servitù come se si trattasse della loro salvezza?"».<sup>2</sup> Se l'*Etica* non è il metodo virtuoso di uomini liberi, ma

<sup>1</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991); trad. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002., (d'ora in poi Qph?), p. 53.

<sup>2</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie* (1972); trad. it. di A. Fontana, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 2002., p. 32.

la pratica di liberazione di uomini fundamentalmente schiavi,<sup>3</sup> è perché il suo ambito non si limita alla considerazione astratta dell'uomo come un «*imperium in impero*»,<sup>4</sup> ma si estende al livello delle *condizioni* e si fa ontologia: ontologia di un essere per Deleuze irriducibile alla staticità della rappresentazione che lo inchioda nella forma della permanenza e dell'identità, un'ontologia del divenire. In che modo Spinoza, il “pensatore della sostanza”, può essere una figura del divenire? Questa domanda può trovare una risposta soltanto seguendo le torsioni cui il suo pensiero è sottoposto nel costante rimaneggiamento che Deleuze ne attua. Il presente attraversamento si propone di svolgere una di queste torsioni, situandosi fin da subito sul piano, che verrà via via precisato, in cui Deleuze stesso pensa, e su cui Spinoza lo rende in grado di pensare: l'infinito «piano di composizione»<sup>5</sup> della Natura.

È sul medesimo terreno che riteniamo debba essere pensato lo stesso rapporto tra Deleuze e Spinoza. Si tratta di chiarire la possibilità di parlare di questo rapporto nei termini, che verranno più avanti chiariti, dell'incontro e della composizione, ma nell'affrontare i problemi che esso pone è necessario ribadire l'importanza di trattarlo *sub specie aeternitatis*: «nella natura infinita tutte le composizioni sono già in atto, e quindi preesistono di fatto agli incontri parziali». <sup>6</sup> Sul piano metodologico, tenere fede a una *composizione*, come quella di Spinoza e Deleuze, non significa descriverne le condizioni estensive nella forma pedissequa del commento, ma risalire a suoi nodi intensivi, svolgendoli in un movimento che li riattualizzi nella differenza indeducibile delle nostre vite, che si può dare solo attingendo al cuore evenemenziale dei problemi.<sup>7</sup> Questo non significa considerare i problemi sottratti al tempo *tout court*, ma al tempo cronologico e spazializzato<sup>8</sup> che caratterizza un approccio storico-filosofico «monumentale», consistente nel porre l'esistenza di supposti problemi eterni, a cui la filosofia risponderebbe in modo diverso a seconda delle epoche. Per Deleuze, invece, il pensiero non si esercita sul piano delle risposte, ma delle domande: compito del pensiero è trovare il *modo* di porre le domande vitali, non

<sup>3</sup> Su questo tema cfr. F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza: Enfance et royauté* (2002) ; trad. it. di C. Zaltieri, *Infanzia e regno. Il conservatorismo paradossale di Spinoza*, Ed. Negretto, Mantova 2013.

<sup>4</sup> Eth. III, pref. Le citazioni dei testi spinoziani saranno tratte da Baruch Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini e con traduzioni di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2007.

<sup>5</sup> G. Deleuze *Spinoza. Philosophie pratique*. (1981); trad. it. M. Senaldi, *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini, Milano 1991, (d'ora in poi SP), p. 156.

<sup>6</sup> G. Deleuze *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, tr. it. di A. Pardi, Ombre corte, Verona, 2007, p. 124. Cfr. anche G. Deleuze, *Différence et répétition*, (1968); trad. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997, (d'ora in poi DR), p. 270.

<sup>7</sup> Questo sembra essere il senso di quella *pedagogia del concetto*, nota di fondo costante a tutto il pensiero deleuziano, per la quale si veda DR, pp. 35 e 213, e Qph?, p. 22.

<sup>8</sup> «I concetti non sono eterni, ma si può dire con questo che siano temporali?» Qph?, p. 17.

il *metodo* migliore per rispondere a delle questioni già date.<sup>9</sup> Con questo Deleuze non si limita a spostare il pensiero dal piano della semplice risoluzione dei problemi a quello infinitamente più complesso della loro genesi, ma sottolinea anche come questa genesi non sia mai estrinseca alla congiuntura in cui si pensa.

Coerentemente a tali presupposti, la questione da subito inscindibilmente legata a quelle finora poste è il nostro rapporto ad esse: in che modo possono costituire delle risposte vitali per noi, laddove la condizione perché un pensiero vitale possa darsi è quella di riattivarne il movimento? Quest'ultima questione non si aggiunge in maniera estrinseca all'insieme di quelle poste fino ad ora: lo dimostra il testo che fungerà da perno del nostro discorso. Si tratta di un brano pubblicato per la prima volta nel 1978 nella *Revue de synthèse* e poi collocato quale ultimo capitolo di SP. Esso è significativamente intitolato *Spinoza et nous*.<sup>10</sup> Il testo inizia così: «“Spinoza e noi”: questa formula può voler dire molte cose, ma, fra le altre, “noi nel mezzo di Spinoza”».<sup>11</sup>

Non ci stupisce come Deleuze riformuli subito la questione, spostando quel *nous*, inizialmente esteriore, *au milieu*,<sup>12</sup> nel mezzo di Spinoza. Questo sembra essere l'unico inizio possibile: quello che ha luogo ricusando ogni pretesa di trovare un principio primo o un fondamento da cui partire, producendosi all'interno di una dinamica già da sempre iniziata.<sup>13</sup> Dove ci ri-troviamo allora quando siamo *nel mezzo* di Spinoza? Deleuze lo spiega subito, mobilitando tre nozioni che, nel loro intreccio, caratterizzano l'*enjeu* di cui intendiamo parlare. Si tratta delle nozioni di piano di immanenza, corpo e forma. Il susseguirsi di questi concetti scandirà l'andamento della nostra analisi.

## 2. Piano di immanenza (sive sostanza?)

La «vertigine dell'immanenza»,<sup>14</sup> ovvero ciò che Spinoza è per Deleuze, consiste in questo: la radicale esclusione di qualsiasi principio trascendente

<sup>9</sup> Evidenti le risonanze nietzschiane di questa concezione, che emergono esplicitamente in DR, p. 149 e sgg., e 189.

<sup>10</sup> SP, p. 152.

<sup>11</sup> Ivi, p. 151.

<sup>12</sup> P. Macherey, nel capitolo dedicato a Deleuze del suo «Avec Spinoza» sottolinea l'importanza di questa espressione, sviluppandone le conseguenze filosofiche in e oltre Deleuze. Cfr. P. Macherey, *Avec Spinoza*, PUF, Paris 1992, (cap. V, «Deleuze dans Spinoza»), p. 239.

<sup>13</sup> Cfr. Qph?, p. 28: «Il movimento ha preso tutto e non c'è posto per un soggetto e un oggetto che possano essere solo dei concetti». Per una messa a fuoco di questo tema, specie all'altezza di DR, cfr. A. Cherniavsky «Au début il y avait le milieu. Le problème du commencement de la philosophie dans *Différence et Répétition*», in *Les Études philosophiques*, 112, 2015, pp. 125-148.

<sup>14</sup> Cfr. Qph?, p. 28.

rispetto all'essere. Nel testo citato, che appartiene alla fase matura del pensiero di Deleuze (1981), risponde a tale funzione la nozione di *piano di immanenza*. Questa è però la questione che da sempre impegna il filosofo: in *Differenza e ripetizione* e *Spinoza il problema dell'espressione*,<sup>15</sup> entrambi pubblicati nel 1968, Deleuze parla in questo senso di «univocità dell'essere», individuandone in Spinoza le coordinate. È l'affermazione dell'*univocità*,<sup>16</sup> di cui Deleuze in DR ricostruisce una genealogia (che comprende Duns Scoto, Spinoza e Nietzsche) e su cui basa la sua scommessa per una *filosofia della differenza*, che riesca cioè a pensare la differenza senza riferirla da un lato alla negazione, dall'altro alla gerarchia. All'interno di questa genealogia, l'*ontologia pura* di Spinoza permette a Deleuze di tracciare, oltre Duns Scoto, le coordinate dell'univocità come pensiero che, liberato dal dominio della rappresentazione e del giudizio, dispieghi l'essere come infinito dipanarsi delle differenze.<sup>17</sup> La sostanza è modello di questo pensiero: «l'essere univoco si confonde con la sostanza unica, universale e infinita, ponendosi come Deus sive Natura».<sup>18</sup> L'essere si dice nel medesimo senso della sostanza e dei modi, e tutti i modi esprimono la sostanza a seconda del loro grado di potenza.<sup>19</sup>

Tuttavia, all'altezza di DR, il peso della sostanza rispetto ai modi rappresenta un problema per Deleuze: la sostanza infatti «appare indipendente dai modi»,<sup>20</sup> mentre i modi dipendono da essa. Tale squilibrio determina la sporgenza della sostanza come presupposto rispetto al piano dell'essere, limitando con ciò l'affermazione dell'immanenza; invece, «occorrerebbe che la sostanza si dicesse *dei* modi e soltanto *dei* modi».<sup>21</sup> A questa esigenza risponde, in DR, il pensiero di Nietzsche. Grazie all'*eterno ritorno*, il pensiero della differenza si determina come un pensiero del divenire e della selezione: esso è il meccanismo che fa sì che *essere* si possa dire solo del *divenire*, che l'identità cioè non si dia che come principio secondo, gravitante intorno al differente. Qui la differenza assume una funzione genetica in quanto simulacro, e la ripetizione diviene meccanismo selettivo. L'eterno ritorno è la realizzazione effettiva dell'univocità dell'essere.<sup>22</sup>

In DR, il testo in cui Deleuze pone i termini per la sua proposta filosofica, i riferimenti a Spinoza appaiono, seppur significativi, limitati. Ciò non deve

<sup>15</sup> G. Deleuze *Spinoza et le problème de l'expression* (1968); trad. it. di S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999, (d'ora in poi SPE).

<sup>16</sup> «Tutti gli enti si equalgono dal punto di vista dell'essere». G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit. p. 96.

<sup>17</sup> DR, p. 388.

<sup>18</sup> Ivi, p. 58.

<sup>19</sup> Ivi, p. 59.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 60-61.

essere imputato semplicemente al fatto che la tesi di dottorato complementare che Deleuze presentava insieme a DR fosse una monografia a interamente dedicata a quest'ultimo (SPE). Questo, infatti, lungi dal risolverlo, evidenzia il problema decisivo: che in DR i riferimenti a Spinoza siano ridotti, è infatti primariamente da spiegarsi su un piano teorico. Basti notare come l'appunto deleuziano allo spinozismo sia ribadito proprio nell'ultima pagina di DR, in cui Deleuze scrive: «allo spinozismo, perché l'univoco divenga oggetto di affermazione pura, manca soltanto di far ruotare la sostanza attorno ai modi, ossia di realizzare l'univocità come ripetizione nell'eterno ritorno».<sup>23</sup>

Sostando a quest'altezza, la parabola dello spinozismo nella lettura deleuziana sembrerebbe conclusa, circoscritta entro lo scavo condotto in SPE e il giudizio emesso in DR. Un rapido sguardo all'incidenza del "problema Spinoza" nelle opere successive tuttavia ci mostra che esso può dirsi tutt'altro che archiviato, dal momento che Deleuze vi ritorna costantemente. Evidentemente presente in *L'Anti-Edipo* e *Mille piani*,<sup>24</sup> Spinoza riemerge esplicitamente nella seconda monografia deleuziana a lui dedicata, SP, in cui compaiono alcuni elementi di novità. Tali elementi, pur mutando radicalmente lo scorcio prospettico, si collocano in sostanziale continuità rispetto alle analisi presenti in SPE, mentre dialogano con DR rinegoziandone le tesi e determinando una decisa riapertura delle sue ultime pagine. A nostro avviso è precisamente il testo del 1981, SP, a rivelarsi il luogo più adatto a seguire questa torsione. Nell'ultimo capitolo, *Spinoza et nous*, Deleuze inizia a spiegare pressoché subito quel *milieu* di Spinoza in cui ci ha introdotti nelle prime righe: è la *Natura*, una sola per tutti i corpi e per tutti gli individui, «una Natura che è essa stessa un individuo che varia secondo un'infinità di modi».<sup>25</sup> Subito dopo, riferendosi ad essa, aggiunge una frase chiave: «Non è più l'affermazione di una sostanza univoca, è il dispiegamento di un *piano comune di immanenza* in cui stanno tutti i corpi, tutte le menti, tutti gli individui».<sup>26</sup> Qui, dunque, la considerazione della sostanza muove dalla messa in primo piano della Natura come piano di immanenza o consistenza – «infinito piano di composizione dei rapporti o piano modale».<sup>27</sup>

La questione che si pone a questo punto è come la teorizzazione del piano di immanenza renda possibile quel rovesciamento auspicato nelle ultime pagine di DR, cioè che la sostanza si dica «*dei modi*, e soltanto *dei modi*».<sup>28</sup> Per chiarire

<sup>23</sup> Ivi, p. 388.

<sup>24</sup> G. Deleuze, F. Guattari *Mille plateaux. Capitalisme e schizophrénie* 2, (1980); trad. it. di G. Passerone, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma 2014.

<sup>25</sup> SP, p. 151.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> DR, p. 59.

questo è necessario chiedersi in che modo l'utilizzo del concetto di piano di immanenza riplasmi quello di sostanza. Assumendo l'inevitabile parzialità della nostra analisi di tale snodo, la cui complessità esigerebbe la considerazione dell'intera opera del filosofo, si intende tuttavia farne risaltare un lato particolarmente emblematico, soprattutto se analizzato all'interno della tensione tra DR e SP. Questa tensione, su cui la critica si è concentrata meno rispetto a quella tra SPE e SP, risulta tuttavia sotto molti aspetti stimolante: essa permette infatti di pensare l'incidenza dell'elaborazione del pensiero di Spinoza – e, come scrive Macherey, *dans* Spinoza – sulla tematica dell'empirismo trascendentale aperta in DR.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> In un recente contributo, questa traiettoria è stata percorsa da V. Jacques, il quale ha concentrato la sua analisi sul concetto di problema, unico perno, ai suoi occhi, per seguire lo scarto tra DR e SP. L'altra critica che Deleuze muove a Spinoza in una nota di DR riguarda infatti proprio questo: «Et chez Spinoza, aucun “problème” n'apparaît dans la méthode géométrique». Cfr. V. Jacques, «De Différence et Répétition à Mille Plateaux», in *Spinoza-Deleuze: lectures croisées*, Pascal Sévérac et Anne Sauvagnargues (sous la direction de), ENS Editions, Lyon, p. 209. Sarebbe dunque eludendone il metodo, e abbandonandone una lettura che ancora risentiva dell'influsso strutturalista, che Deleuze propone lo “Spinoza empirista” dell'81: un ingresso *par le milieu* nel sistema spinoziano gli avrebbe permesso infatti di sostenerne una lettura “problematica”, basata sulle nozioni comuni come “logica degli incontri”. Sarebbe stato questo inoltre a comportare una traslazione dalle questioni dell'univocità e dell'immanenza, presenti nelle opere del 1968, a quelle della sperimentazione concreta e pratica in quelle degli anni ottanta, e con ciò la seconda obiezione di DR sarebbe risolta. Nessun particolare rilievo è attribuito da Jacques alla prima critica a Spinoza presente in DR, riguardante l'asimmetria tra sostanza e modi, che l'interprete considera risolta da Deleuze nel contemporaneo SPE. Dal nostro punto di vista le due critiche devono essere tenute insieme. Infatti, considerare la critica alla sostanza di DR semplicemente risolta attraverso la teoria della sostanza autoespressiva presentata in SPE, porta a svalutare da un lato la continuità di SP con SPE sotto il punto di vista dell'importanza ontologica dei modi nella costituzione pratica dell'essere – aspetto centrale della teoria espressiva della sostanza che continua ad influire in SP –, dall'altro la discontinuità tra le due opere, segnata a nostro avviso soprattutto dall'elaborazione del concetto di piano di immanenza, del quale è necessario notare la chiara derivazione spinoziana proprio in relazione (e nella differenza) con quello di sostanza. Jacques evidenzia questa discontinuità privilegiando soprattutto l'inversione prospettica nell'approccio alla sostanza: essa non è più considerata nella sua dimensione sistemica e totalizzante, ma solo dal punto di vista pratico della “pragmatica sperimentale” che la compone. Questa tesi era del resto già stata affermata da F. Cerrato in un suo contributo, in cui si nota la coincidenza di questo “cambio di prospettiva” con l'incontro tra Deleuze e Guattari. Cfr. F. Cerrato, «Espressione e vita: lo Spinoza di Gilles Deleuze», in *Dianoia* XVIII, 18, 2013. Entrambi gli autori inoltre interpretano questo spostamento come sintomo del progressivo allontanamento di Deleuze dallo strutturalismo. A quest'ultima tesi è dedicato un recente articolo di T. Negri, che individua in Spinoza “le moment propice” in cui Deleuze compie il distacco definitivo dallo strutturalismo che si era avviato, ma non ancora compiuto, grazie al pensiero di Bergson. Negri sembra tuttavia nella sua analisi non soffermarsi sulle critiche che Deleuze rivolge a Spinoza in DR, concentrandosi piuttosto nel rilevare le conseguenze della teoria dell'auto-espressione presentata in SPE. Cfr. T. Negri, «Spinoza / Deleuze, le moment propice », in *Spinoza-Deleuze: lectures croisées*, Pascal Sévérac et Anne Sauvagnargues (sous la direction de), ENS Editions, Lyon 2016. Sul rapporto di Deleuze con lo strutturalismo, cfr. G. Deleuze, M.

Allo scopo di rispondere agli interrogativi posti, si ritornerà a SPE per presentare brevemente i lineamenti della teoria espressiva della sostanza. In seguito, si risalirà a SP attraverso le nozioni centrali di potenza e corpo, fino ad arrivare al concetto di piano di immanenza come è presentato nel suo ultimo capitolo, *Spinoza et nous*.

### 3. SPE: dalla Sostanza ai Modi

Il paradigma dell'espressione che Deleuze mobilita in SPE, permette innanzitutto di squalificare la tradizionale considerazione della sostanza come sostrato, poiché l'espressione viene disancorata dalla subordinazione rispetto a una causa emanativa o esemplare.<sup>30</sup> SPE si apre proprio con la considerazione della rivoluzione spinoziana della *causa immanente*: Dio è causa delle cose nello stesso modo in cui è causa di sé, «produce così come esiste formalmente, o come intende se stesso oggettivamente».<sup>31</sup> Questa la distinzione fondamentale tra l'essere univoco di Scoto, neutro e indifferente, e l'affermazione dell'univocità in Spinoza.<sup>32</sup> Di qui, il ruolo *dinamico* degli attributi, i quali, in questo senso più come degli «attributori»,<sup>33</sup> costituiscono, nel senso attivo e non descrittivo del verbo, l'essenza della sostanza.<sup>34</sup> Gli attributi sono dunque forme comuni tanto alla sostanza, quanto ai modi.<sup>35</sup> La differenza degli attributi nella sostanza non è inoltre *differenza specifica*: la sostanza non sta in rapporto agli attributi come un genere rispetto alle specie. Questo grazie alla teoria spinoziana delle distinzioni, che secondo Deleuze colloca Spinoza in posizione radicalmente antiaristotelica. In breve, la distinzione reale non sarebbe per Spinoza mai numerica, ma formale, e questo comporta che le sostanze si distinguano quidditivamente e non ontologicamente: «esiste una sostanza per attributo dal punto di vista della qualità, ma esiste un'unica sostanza per tutti gli

Foucault, *Les intellectuels et le pouvoir*, in *l'Arc*, 49, 1972, pp. 57-68. Sull'empirismo trascendentale a partire da DR, cfr. A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, PUF, Paris 2009.

<sup>30</sup> SPE, p. 142.

<sup>31</sup> Ibid. Cfr. Eth. I, P 1, 16 e 25 sc., e SP, p. 73.

<sup>32</sup> Ivi, p. 50.

<sup>33</sup> Ivi, p. 32.

<sup>34</sup> Deleuze sviluppa qui come altrove alcune intuizioni di Gueroult, mediazione fondamentale nel suo rapporto con Spinoza. In particolare, in questo caso, è impossibile non pensare al paradigma della *produzione* teorizzato da Gueroult. Su questo rapporto, cfr. G. Deleuze, «Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult», in *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* (2002); trad. it. di D. Borca, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007.

A riguardo cfr. anche P. Macherey, *Avec Spinoza*, cit., pp. 237-244.

<sup>35</sup> SPE, p. 44.

attributi dal punto di vista della quantità». <sup>36</sup> Per questo motivo Deleuze può dire che «i modi di attributi diversi, non solo hanno lo stesso ordine e la stessa connessione, ma anche lo stesso essere». <sup>37</sup> La «dottrina del parallelismo» acquista qui senso come negazione di ogni eminenza di una serie rispetto all'altra: della mente sul corpo, come dell'attributo del pensiero su quello dell'estensione. Ciò è reso possibile dalla sostituzione della causa immanente ad ogni intervento esterno che accordi le serie. <sup>38</sup>

È a partire da queste prime fondamentali osservazioni sulla sostanza e sugli attributi, che Deleuze, in SPE, avvicina il piano dell'esistenza dei modi, affrontato dal punto di vista del suo principio vitale, il principio intensivo della potenza. Il modo è una modificazione della potenza infinita propria di Dio, <sup>39</sup> declinata negli attributi, e questo consegue al modello della causalità immanente. Tuttavia, pur essendo parte della potenza di Dio, esso mantiene un'essenza ben distinta: <sup>40</sup> ciò è reso possibile dall'attributo, che contiene i modi dividendosi *modalmente*, non realmente. <sup>41</sup> Ciò appare fondamentale sotto un duplice punto di vista. Da un lato mostra come Spinoza, quando parla di essenza, intenda qualcosa di molto materiale. Lungi dall'essere una mera possibilità logica, essa possiede un'esistenza attuale in quanto parte della potenza di Dio. <sup>42</sup> Tuttavia l'essenza non sta in rapporto all'esistenza come il possibile al reale, ma essa possiede già un'esistenza *de facto* reale, la quale tuttavia «non si confonde con l'esistenza del modo corrispondente», <sup>43</sup> ma ne costituisce attualmente la parte intensiva. Dall'altro lato poi, è importante notare come la potenza costituisca appunto la dimensione intensiva dell'individuo. Essa, lungi dal rimanere qualcosa di irrelato e astrattamente separato dalla sua esistenza materiale, ha il suo corrispettivo nella *capacità affettiva*. Secondo Deleuze infatti, «ogni potenza reca con sé una capacità di essere affetta che le corrisponde e che ne è inseparabile». <sup>44</sup> Come è stato scritto, cogliendo con molta acutezza la natura di questo meccanismo, «la potenza dell'individuo si «schematizza» in un certo grado di capacità affettiva», <sup>45</sup> che costituisce quel nucleo intensivo di potenza implicato nelle variazioni affettivo-esistenziali. A seconda della proporzione tra affezioni attive o passive, il potere di essere

<sup>36</sup> Ivi, p. 27. Cfr. Ivi. p. 143.

<sup>37</sup> Ivi, p. 85.

<sup>38</sup> Ibid. Cfr. Eth II, P 7 e sc., e IV, pref.

<sup>39</sup> Eth. IV P 4. Cfr. Eth. I P 34, P 36 dim. e TP 8 e 9.

<sup>40</sup> SPE, p. 70. Cfr. Eth. II, 10, cor. e sc. secondo.

<sup>41</sup> Ivi, p. 149.

<sup>42</sup> Eth. II, P 8 e I, P 8, sc. secondo.

<sup>43</sup> SPE, p. 150.

<sup>44</sup> SPE, p. 72. Cfr. SP, p. 61.

<sup>45</sup> D. Cecchi, «Deleuze lettore di Spinoza», in *Segni e comprensione*, XIX, 55, 2005, p. 55.

affetto si declina in potenza di patire, o di agire,<sup>46</sup> che colmano la capacità affettiva in modo inversamente proporzionale l'una rispetto all'altra. Tuttavia la potenza di agire, a differenza di quella di patire che la riduce al minimo, potenzia e incrementa la capacità affettiva, e di conseguenza la potenza dell'individuo. Quest'ultimo, in quanto parte della natura,<sup>47</sup> è affetto innanzitutto per la maggior parte da affezioni passive.<sup>48</sup> Come riuscire a ridurre al minimo le affezioni passive, che separano dalla potenza di agire, e incrementare quest'ultima impegnandosi in un gioioso divenire attivo? Le condizioni di appropriazione da parte dell'individuo della sua capacità affettiva, tale per cui essa si determini come potenza di agire, e non di patire, non sono intrinseche all'essenza: esse sono da ricercare e sperimentare all'interno della dinamica concreta dell'esistenza.

Come si caratterizza allora l'*esistenza* del modo? Esso «passa all'esistenza» quando *moltissime parti estensive* entrano in un determinato rapporto di moto e quiete,<sup>49</sup> secondo il quale corrispondono alla sua essenza, e continua ad esistere fino a quando l'insieme infinito delle sue parti estensive non è determinato ad effettuare un altro rapporto.<sup>50</sup> Ora, le leggi secondo cui il modo passa all'esistenza o muore sono estrinseche alle essenze: «i rapporti si compongono e scompongono secondo le loro proprie leggi».<sup>51</sup> Esse sono delle verità eterne, come anche i rapporti che ad esse corrispondono.<sup>52</sup> Questo piano, che Deleuze chiama *ordine dei rapporti*<sup>53</sup>, non coincide tuttavia con l'*ordine degli incontri*,<sup>54</sup> vale a dire la dinamica concreta e inevitabile di concordanze e discordanze tra corpi e potenze in cui i modi sono non solo inseriti, ma di cui sono costituiti. Dal punto di vista della Natura, esistono solo rapporti che si compongono. La loro composizione, tuttavia, non comporta necessariamente la conservazione del *mio* rapporto.<sup>55</sup> L'individuo, parte della natura, non essendo l'ordine della natura organizzato secondo il suo utile, non incontra 'naturalmente' ciò che si compone con lui! Svolgendosi l'esistenza in quell' *ex communi Naturae ordine* in cui

<sup>46</sup> Deleuze cita Eth. II, P 13 sc. e IV, P 38. Cfr. SPE, p. 173.

<sup>47</sup> Cfr. Eth IV, P 2. Cfr. P 3 e 4.

<sup>48</sup> Cioè passioni. Eth. IV, 4 dim.

<sup>49</sup> SPE, p. 158. Cfr. ivi. p. 160.

<sup>50</sup> SPE, p. 163.

<sup>51</sup> Ivi, p. 165.

<sup>52</sup> Ivi, p. 169. Cfr. SP, p. 87. Deleuze cita a questo proposito Eth. II, P 13 e sc., III, post. 1 e 2, P 51 e dim., IV, P 39 e dim., V, P 39.

<sup>53</sup> SPE, p. 185.

<sup>54</sup> Ibid. Quest'ordine è definito da Spinoza «*ex communi Naturae ordine*». Cfr. Eth, II, 29, cor.

<sup>55</sup> Secondo questa prospettiva, non esistono Bene o Male in sé, ma buono o cattivo per me. Il male è un *cattivo incontro*, ma nell'ordine dei rapporti, nell'ordine della Natura, non è niente. Questo problema è oggetto del carteggio tra Spinoza e Blyenbergh, di rilevanza fondamentale per Deleuze. Cfr. *lettera* 19 e 22.

necessariamente ogni individuo non può «non subire altri mutamenti che quelli [...] dei quali egli è causa adeguata»,<sup>56</sup> e in cui la sua potenza è infinitamente inferiore rispetto a quella delle cause esterne, come è possibile cercare di incontrare ciò che si componga con lui, di «organizzare» gli incontri?

Nell'*Etica* questi due aspetti, riguardanti l'uno il *rapporto* caratteristico, l'altro la *capacità affettiva* dell'individuo, sono strettamente correlati, come equivalenti sono secondo Deleuze le due domande che costituiscono il punto di partenza della sua ricerca: qual è la struttura di un corpo? E, soprattutto, *che cosa può un corpo?*<sup>57</sup>

Abbiamo così visto che la traiettoria dell'analisi condotta in SPE conduce dalla sostanza ai modi e che è su questo piano, dove la problematica etica si mostra in tutta la sua rilevanza *pratica*, che la questione del corpo riveste un'importanza centrale. Non possiamo seguire nel dettaglio la trattazione che Deleuze compie di questo argomento in SPE; dichiariamo piuttosto concluso questo breve *excursus*, rilevando come la domanda sul corpo sia il fulcro dell'interesse di Deleuze anche nella seconda monografia dedicata a Spinoza. A tale monografia, e in particolare al suo ultimo capitolo, vogliamo ora tornare per spiegare come l'utilizzo della nozione di piano di immanenza intervenga sullo statuto della sostanza: lo faremo proprio riaprendo il problema del corpo su cui si chiudeva SPE. In SP infatti, la domanda sul corpo non giunge al termine della disamina ontologica, bensì costituisce piuttosto l'interrogativo da cui si deve partire per chiarire lo statuto della Natura, del piano di immanenza. Ciò si rispecchia nel mutamento tutt'altro che marginale dell'ordine espositivo seguito da Deleuze nelle due opere: in SP la traiettoria argomentativa è inversa rispetto a quella di SPE.<sup>58</sup>

All'inizio di *Spinoza et nous*, ci ritroviamo fin da subito *au milieu* di Spinoza: essere *nel mezzo* di Spinoza significa essere sul piano modale,<sup>59</sup> sul piano di immanenza che, precisa Deleuze, più che definito, deve essere *costruito*.<sup>60</sup> Alla domanda «come si costruisce il piano di immanenza?» Deleuze ribatte: «in che modo Spinoza definisce un corpo?»,<sup>61</sup> come a dire che l'unico

<sup>56</sup> Eth. IV, P 4.

<sup>57</sup> SPE, p. 169. Deleuze cita qui Eth. III, P 2, sc.: «In realtà, fino a questo momento, nessuno ha determinato quale sia il *potere* del Corpo... Nessuno, infatti, fino adesso, ha conosciuto la *struttura* del Corpo». Corsivi di Deleuze. Su questo tema, cfr. il contributo di J. Henry, all'interno del quale è possibile ritrovare un prezioso studio dettagliato delle occorrenze del termine *constitutio* nell'*Etica*. Cfr. J. Henry, *Spinoza, une anthropologie éthique. Variations affectives et historicité de l'existence*, Classiques Garnier, Paris 2015, pp. 104-135.

<sup>58</sup> Mentre in SPE viene rispettata l'articolazione sistematica dalla sostanza ai modi, SP inizia, significativamente, con il racconto della *vita* di Spinoza.

<sup>59</sup> SP, p. 152.

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Ibid.

modo in cui sia possibile parlare della composizione del piano, è quello di situarsi dal punto di vista di ciò che lo compone.

#### 4. *Corpo, ovvero pensiero*

La domanda sul corpo va compresa inscrivendola nella teoria spinoziana del parallelismo, che implica il rifiuto totale dell'eminenza di un attributo sull'altro.<sup>62</sup> Il grido spinoziano «non sappiamo cosa può un corpo» è secondo Deleuze da intendersi non come svalutazione del pensiero, ma come denuncia e provocazione nei confronti di coloro che non immaginano il corpo se non come passivamente determinato dalla volontà.<sup>63</sup> Egli scrive infatti: «Il corpo, secondo Spinoza, non implica alcuna svalorizzazione del *pensiero* in rapporto all'estensione, ma, cosa assai più importante, una svalorizzazione della *coscienza* in rapporto al pensiero».<sup>64</sup> La portata di un'indagine sull'*ignoto del corpo*, sta allora anche nel fatto che essa porta alla luce un corrispettivo *inconscio del pensiero*.<sup>65</sup>

A questo punto la domanda sul corpo interseca l'istanza trascendentale che improntava la ricerca di DR. La coscienza, per Spinoza luogo di inevitabile illusione,<sup>66</sup> è nelle pagine di DR il rovescio di quell'illusione terribilmente reale che è la *rappresentazione*, la quale si struttura subordinando la differenza alla quadruplici gogna di identità, analogia, opposizione e somiglianza.<sup>67</sup> Essa è il cuore di quella che Deleuze chiama l'*immagine dogmatica del pensiero*, basata sul presupposto che il pensiero sia la facoltà naturale dell'uomo, che lo distingue dagli altri esseri viventi. Secondo questo paradigma, il pensiero sarebbe un processo originariamente orientato alla ricerca del vero: il risultato, posto che l'inizio è costituito dall'atto di volontà che intraprende la riflessione, sarà garantito dalla corretta applicazione di un metodo. L'oggetto del pensiero non è conosciuto se non alla condizione di essere sottomesso a priori al principio di identità e permanenza: per questo motivo non si parla tanto di conoscenza, quanto piuttosto di *riconoscimento*, non tanto di pensiero, quanto di *riflessione*.

<sup>62</sup> Su questo, si vedano le osservazioni di Chantal Jaquet, la quale sostiene tra le altre cose anche la necessità di utilizzare la terminologia che Spinoza stesso impiega per riferirsi alla sua dottrina: uguaglianza, non parallelismo. Cfr. Ch. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affect, actions et passions chez Spinoza*, PUF, Paris 2004.

<sup>63</sup> Eth. III, P 3, sc.: «nessuno, infatti, ha sinora determinato che cosa possa il Corpo, [...] se non sia determinato dalla Mente».

<sup>64</sup> SP, p. 29. Corsivo mio.

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> La coscienza, invertendo cause con effetti, è origine dell'illusione finalistica (cfr. Eth. II, P 28 e 29), dell'illusione del libero arbitrio e teologico-antropomorfa (cfr. Eth. III, P 2, sc.).

<sup>67</sup> DR, p. 45.

Questo è il nucleo della critica che Deleuze muove a Kant: la conoscenza avviene sì su un piano trascendentale, ma esso è ricalcato sulla forma empirica della rappresentazione, polarizzato tra le due forme speculari dell'identità dell'oggetto e dell'unità dell'Io penso. Kant ha pensato al trascendentale come condizione di un'esperienza possibile, ma il vero *cogitandum* sono piuttosto le condizioni dell'esperienza *reale*. Queste ultime si situano secondo Deleuze al di fuori della rappresentazione, su un piano trascendentale impersonale e asoggettivo che nulla ha a che vedere con la forma coscienziale. Si spalanca allora un universo *informale*, in cui le condizioni non assomigliano a ciò cui danno vita. Questo campo informale di forze non è altro che l'*inconscio del pensiero*: «contemporaneamente ciò che deve essere pensato e ciò che non può essere pensato». <sup>68</sup> Le condizioni dell'esperienza reale si situano dunque in un *fuori* radicale rispetto al soggetto e alla sua riflessione. Le condizioni per cui il pensiero pensi in atto, e non permanga allo stato di semplice facoltà come «separato da quello che può», <sup>69</sup> coincidono allora con quelle alle quali il pensiero può incontrare il suo fuori, ciò che da esso non dipende: un segno, una forza, un *affetto*. In questo senso il pensiero non è facoltà spontanea e naturale esercitata da un *ego*, bensì frutto di un incontro che forza a pensare. Il pensiero ha luogo in un *io incrinato*, <sup>70</sup> in uno *je* che si scopre sempre *autre*. Questa è secondo Deleuze la grande lezione di Artaud quando dice che il pensiero deve essere *generato nel pensare*. Se l'origine del pensiero non si trova nel pensiero stesso, essa sarà da ricercarsi in qualcosa d'altro: «La pensée ne pense qu'à partir d'un inconscient». <sup>71</sup>

Ebbene non sono da intendersi proprio in questo senso le parole di Spinoza, quando scrive «in quanto parte della Natura che non si può concepire di per sé senza le altre, *noi siamo passivi*»? <sup>72</sup> Sembra suggerirlo Zourabichvili: «pensare è prima una passione, ed è in posizione di paziente che il pensiero diviene

<sup>68</sup> Qph?, p. 48.

<sup>69</sup> Per una discussione di quest'espressione usata da Deleuze, che in questo caso può sembrare particolarmente distante dall'originale' senso spinoziano al quale vuole corrispondere, cfr. P. Severac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion, Paris 2005, p. 28.

<sup>70</sup> DR, cap III.

<sup>71</sup> DR, p. 191. Cfr. anche F. Zourabichvili, «Deleuze. Une philosophie de l'événement», in P. Marrati, A. Sauvagnargues, F. Zourabichvili (sous la direction de), *La philosophie de Deleuze*, PUF, Paris 2004, p. 47 : «L'acte de penser n'est certes pas inconscient, mais s'engendre inconsciemment, en deçà de la représentation». O, come scrive P. Macherey, «ciò che viene alla mente non viene dalla mente». Cfr. P. Macherey, «Comment, selon Spinoza, devient-on philosophe?», in *La philosophie au sens large*, blog du groupe d'études animé par P. Macherey, 2016, articolo disponibile al link <http://philolarge.hypotheses.org/1802>.

<sup>72</sup> Eth. IV, P 2. Corsivo mio.

attivo, che conquista la sua potenza di pensare». <sup>73</sup> Questo è «l'impotere del pensiero che occupa il suo centro», <sup>74</sup> nel momento in cui conferisce uno statuto «di diritto» ai «segni ambigui» rigettati e rimossi da quelle immagini del pensiero che non accettano di esporsi alla «sofferenza senza gloria» <sup>75</sup> del pensare secondo l'immanenza. Il pensiero non è la riflessione di un soggetto libero in partenza, ma un'attività che dev'essere conquistata a partire da un'originaria passività, come risposta a un segno, a un *affetto*, a una violenza. In questo consiste lo stare *au milieu*, e in generale il movimento dell'*Etica*, che, negando l'idea della libertà come naturale attributo dell'uomo, si costituisce come pratica concreta del *divenire* liberi. Ed è in vista di *questo* divenire, che implica la faticosa conquista della potenza di pensare e di agire, che Deleuze, *dans et par* Spinoza, pone la questione del corpo.

### 5. Forma o potenza?

A seconda di come reagiscono alla domanda “che cos'è un corpo?” si differenziano etica e morale. La morale risponde senza esitare: sa già che cos'è un corpo senza averlo visto muoversi, o lo fa muovere proprio secondo ciò che ritiene di sapere già. Quest'ultima infatti non coglie che cosa sia un corpo se non facendone la biopsia. L'etica rimane muta. In realtà è la domanda ad essere sbagliata. Il passaggio dalla domanda sbagliata alla domanda giusta è esemplificato da Deleuze nel corso di una delle sue lezioni a Vincennes, <sup>76</sup> come il passaggio dall'arte greca classica all'arte bizantina. L'universo ottico-tattile della statua, che ricorre più volte come modello nelle classificazioni aristoteliche, si basa sulla linea e la superficie per la definizione della figura, secondo un binomio che Deleuze chiama *forma-cornice*. A questo si oppone nell'arte bizantina quello di *luce-colore*: qui la figura non è differenziata, divisa dallo sfondo mediante una superficie-limite, ma si fa essa stessa strada nello sfondo, *spazializzando* lo spazio. In questo caso a disegnare la figura è un principio ad essa intrinseco che si estende fino a dove giunge la sua potenza: la luce. La luce si estende fino a dove *può*. La domanda giusta è allora: che cosa *può* un corpo? Soltanto ora l'*Etica* risponde.

<sup>73</sup> F. Zourabichvili, «Deleuze. Une philosophie de l'événement», cit. p. 62. Traduzione mia. Su questo tema, cfr. anche A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, cit., in particolare il paragrafo «l'exteriorité de la pensée», pp. 142-147.

<sup>74</sup> Qph?, p. 44.

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Cfr. G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit.

Non si definirà un corpo (o una mente) secondo la sua forma, né secondo i suoi organi o funzioni: e nemmeno lo si dovrà definire in quanto sostanza o soggetto. Ogni lettore di Spinoza sa che i corpi e le anime non sono, per Spinoza, né sostanza né soggetti, ma modi. Tuttavia, accontentarsi di pensarlo teoricamente non basta. Perché, concretamente, un modo è un rapporto complesso di velocità e di lentezze, nel corpo come nel pensiero, ed è una capacità di affettare o di essere affetto del corpo o del pensiero. Concretamente, se si definiscono i corpi e i pensieri come delle capacità di affettare o di essere affetti, molte cose cambiano.<sup>77</sup>

Al di fuori dell'immagine morale del pensiero, già da DR legata a doppio filo al regime della rappresentazione, l'*individuazione* dei corpi avviene attraverso il rapporto di velocità-lentezza<sup>78</sup> e la capacità affettiva.<sup>79</sup> La rappresentazione ritaglia i corpi, li separa dalla loro potenza chiudendoli in un isolamento astratto. Ma i corpi sono rapporti di velocità e lentezza tra parti, variazioni affettive che si riverberano all'infinito sul piano della Natura, di cui costituiscono gli eventi: non esiste nulla al di fuori di questo piano di infinite composizioni e necessari incontri. A partire dalla dinamica concreta degli incontri, Bene e Male si ridefiniscono come criteri relazionali immanenti alle composizioni: nell'ordine dei rapporti, essi perdono di ogni contenuto, per ridefinirsi come *buono* e *cattivo* sul piano degli incontri. Come distinguere i buoni dai cattivi incontri?

Qui si gioca il ruolo fondamentale attribuito da Deleuze alle *nozioni comuni*, le quali esprimono la conoscenza adeguata delle leggi di composizione<sup>80</sup> dei corpi, e si rivelano dunque strumenti vitali per la conoscenza dei criteri immanenti del buono. Ma la nostra conoscenza, come più volte ribadito, non è "naturalmente" adeguata. Il problema allora, in relazione alle nozioni comuni, «è sapere come possiamo arrivare a *formarle*».<sup>81</sup> Non è possibile conoscere a priori i propri affetti, a ciò è necessaria una «lunga storia di sperimentazione, [...] una saggezza spinozista».<sup>82</sup> Per questo motivo Deleuze sposta tutta l'attenzione sulla questione della genesi delle nozioni comuni, che avviene a partire dagli incontri che di volta in volta interessano i corpi. Secondo l'ordine della genesi, le "prime" nozioni comuni saranno le meno generali, cioè paradossalmente le meno adeguate, in quanto esprimono ciò che c'è in comune tra il mio corpo e un altro. Tuttavia proprio esse costituiscono la base per ampliare la conoscenza secondo una geometria di rapporti incarnati. La teoria delle nozioni comuni mette in luce lo statuto della Ragione come conoscenza

<sup>77</sup> SP, p. 153.

<sup>78</sup> Eth. IV, pref.

<sup>79</sup> Eth. IV, P. 38. Cfr. Eth. IV, P 26 e 27.

<sup>80</sup> SP, p. 113. Cfr. SPE, pp. 214-227.

<sup>81</sup> Ivi, p. 117.

<sup>82</sup> Ivi, p. 154.

dei rapporti e meccanismo selettivo degli incontri buoni: non dunque organizzazione aprioristica, ma selezione pratica. Questo “empirismo” delle nozioni comuni mostra bene che cosa Deleuze intenda quando parla di *conquistare* la potenza di pensare: questo può avvenire paradossalmente solo quando il pensiero è esposto alla massima *passività*, al confronto costante con il suo fuori.

In tutto ciò, la grande questione qui sollevata da Deleuze, è quella relativa all'*individuazione*: come pensare l'individualità al di là della forma? L'*Etica* definisce l'individuo in base agli affetti di cui è capace. Questi ultimi, intensità trans-individuali di natura differenziale, sono quanto mai lontani dai sentimenti di un'interiorità morale che si erge contro le passioni. La morale non definisce se non escludendo, in un'opposizione binaria che definisce un dentro stabile e permanente solo a patto della continua rimozione del fuori. In questo essa si rivela più che mai correlativa a quell'aut-aut ontologico della rappresentazione, che si incarna nell'opposizione inconciliabile tra forma e caos.<sup>83</sup> Di contro, si tratta di mettere in atto la logica di un'infinita coordinazione sub-rappresentativa (et.et.), aprendo a quell'*universo informale* che in nessun modo esclude il singolare: «dare consistenza senza nulla perdere dell'infinito».<sup>84</sup> Spinoza sembra rendere in grado di farlo:

L'importante è concepire la vita, ogni individualità di vita, non come una forma, o uno sviluppo di forme, ma come un rapporto complesso di velocità differenziali, fra rallentamento e accelerazione di particelle. Una composizione di velocità e lentezze su un piano di immanenza. [...] È per velocità e lentezza che si scivola tra le cose, che ci si coniuga con altre cose: non si comincia mai, non si fa mai tabula rasa, si scorre fra, si penetra *nel mezzo (au milieu)*, si sposano dei ritmi o li si impone.<sup>85</sup>

Ecco che, seguendo lo sviluppo di *Spinoza et nous*, attraverso la definizione del corpo si è tornati al piano di immanenza. Lo si ritrova non più sostanza, ma Natura infinita, costituita solo di ciò che la compone praticamente, non più “presupposto” ontologico, ma superficie percorsa da velocità esistenziali, piano di intensità affettive. «Ogni cosa, sul piano d'immanenza, si definisce per dei concatenamenti di movimenti e di affetti in cui entra».<sup>86</sup> Il piano di immanenza è definito da queste coordinate intensive: su di esso non più forme, solo velocità, non più soggetti, ma intensità. È qui che, in definitiva, vediamo la sostanza ruotare intorno ai modi, in un'ontologia che non è se non nella misura in cui

<sup>83</sup> Qph? Cap. 2.

<sup>84</sup> Ivi, p. 33.

<sup>85</sup> SP, p. 152.

<sup>86</sup> Ibid.

emerge nelle pratiche attraverso cui è costruita. L'etica è un'*ontologia pratica*.<sup>87</sup> Ad essa fa da correlato la Ragione che, grazie alla genesi inversa delle nozioni comuni, agisce come meccanismo selettivo immanente alle pratiche dei modi. Con Spinoza abbiamo allora la vera e propria *realizzazione* dell'univocità, e il giudizio finale di DR viene revocato in questione,<sup>88</sup> come attestano, anche oltre le pagine da noi esaminate di SP, quelle di Qph?.

Messo pienamente a fuoco a partire dal concetto di piano di immanenza, nella sua doppia composizione di Pensiero e Natura, il pensiero di Spinoza risponde all'istanza trascendentale posta in DR, permettendo di pensare un piano di immanenza che non sia immanente a una coscienza (ancorché "pura", come in Kant o in Husserl), ma solo a se stesso: «Se ci fu qualcuno a sapere perfettamente che l'immanenza è immanente solo a se stessa, che quindi è un piano percorso dai movimenti dell'infinito, riempito dalle ordinate intensive, questi è Spinoza».<sup>89</sup> Qui, in definitiva, «non è l'immanenza a condursi alla sostanza e ai modi spinoziani, ma sono invece i concetti spinoziani di sostanza e modo a ricondursi al piano di immanenza quale loro presupposto».<sup>90</sup> Tale è la vertigine dell'immanenza,<sup>91</sup> la scommessa radicale di un pensiero che si fa nel costante incontro con il suo Fuori. Questo vuol dire pensare *au milieu*, quel milieu di Spinoza che ora vediamo coincidere con quello di Deleuze. Se a questo punto volessimo risollevarne la questione della possibilità del rapporto di Deleuze a Spinoza, o del nostro rapporto a Spinoza, non resterebbe che riconoscerci a nostra volta *au milieu* del suo pensiero e ciò, lungi dall'essere un movimento di autocomprensione che ci giustifica a rimanere fermi, indicherebbe piuttosto qual è la partita da giocare.

## Bibliografia

### A. Opere di Spinoza

SPINOZA, B.

2007 *Opere*, a cura di F. Mignini e con traduzioni di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano.

1974 *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino.

<sup>87</sup> Mutuo quest'espressione da P. Godani, *Deleuze*, Carocci, Roma 2009, p. 38.

<sup>88</sup> Con il nostro attraversamento, giungiamo dunque a rafforzare ulteriormente una tesi che nella critica più attenta ha già trovato diversi riscontri. Si tratta di quella che M. Hardt chiama l'evoluzione di Deleuze «dall'affermazione nietzschiana alla pratica spinoziana». Cfr. M. Hardt, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy* (1993); trad. it. di C. Savi, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, DeriveApprodi, Roma 2016, p. 120. Cfr. anche V. Jacques, «De *Différence et répétition* à *Mille Plateaux*», cit., p. 33.

<sup>89</sup> Qph?, p. 37.

<sup>90</sup> Ivi, p. 38.

<sup>91</sup> Ibid.

## B. Opere di Deleuze e Guattari

DELEUZE, G.

1968a *Différence et répétition*, PUF, Paris; trad. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997.

1968b *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris; trad. it. di S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999.

1969 «Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult», in *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, a cura di D. Lapoujade, Minuit, Paris 2002; trad. it. di D. Borca, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007.

1981 *Spinoza. Philosophie pratique*. Minuit, Paris; trad. it. di M. Senaldi, *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini, Milano 1991.

2007 *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre corte, Verona.

DELEUZE, G., GUATTARI, F.

1972 *L'anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris; trad. it. di A. Fontana, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 2002.

1980 *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Minuit, Paris; trad. it. di G. Passerone, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di M. Guareschi, Castelvecchi, Roma 2014.

1991 *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris; trad. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002.

## C. Altri autori

CECCHI, D.

2005 «Deleuze lettore di Spinoza», in *Segni e comprensione*, XIX, 55.

CERRATO, F.

2013 «Espressione e vita: lo Spinoza di Gilles Deleuze», in *Dianoia*, XVIII, 18.

CHERNIAVSKY, A.

2015 «Au début il y avait le milieu. Le problème du commencement de la philosophie dans *Différence et Répétition*», in *Les Études philosophiques*, 112, pp. 125-148.

FOUCAULT, M., DELEUZE, G.

1972 *Les intellectuels et le pouvoir*, in *l'Arc*, 49.

GODANI, P.

2009 *Deleuze*, Carocci, Roma.

JACQUES, V.

2016 «De différence et répétition à Mille Plateaux», in *Spinoza-Deleuze : lectures croisées*, Pascal Sévérac et Anne Sauvagnargues (sous la direction de), ENS Editions, Lyon.

JAQUET, CH.

2004 *L'unité du corps et de l'esprit. Affect, actions et passions chez Spinoza*, PUF, Paris.

HARDT, M.

1993 *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, 1993; trad. it. di C. Savi, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, DeriveApprodi, Roma.

HENRY, J.

2015 *Spinoza, une anthropologie éthique. Variations affectives et historicité de l'existence*, Classiques Garnier, Paris.

MACHEREY, P.

1992 *Avec Spinoza*, PUF, Paris.

2016 «Comment, selon Spinoza, devient-on philosophe?», in *La philosophie au sens large*, blog du groupe d'études animé par P. Macherey. <http://philolarge.hypotheses.org/1802>.

NEGRI, T.

2016 «Spinoza / Deleuze, le moment propice», in *Spinoza-Deleuze: lectures croisées*, P. Sévérac et A. Sauvagnargues (sous la direction de), ENS Editions, Lyon.

SAUVAGNARGUES, A.

2009 *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, PUF, Paris.

SEVERAC, P.

2005 *Le devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion, Paris.

ZOURABICHVILI, F.

1993 «Deleuze et Spinoza», in O. Bloch (sous la direction de), *Spinoza au XX siècle* PUF, Paris.

2002 *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, PUF, Paris ; trad. it. a cura di C. Zaltieri, *Infanzia e regno. Il conservatorismo paradossale di Spinoza*, Ed. Negretto, Mantova 2013.

2004 «Deleuze. Une philosophie de l'événement», in P. Marrati, A. Sauvagnargues, F. Zourabichvili (sous la direction de), *La philosophie de Deleuze*, PUF, Paris.

# LA TEORIA DELL'IMMAGINAZIONE FRA ALTHUSSER E SPINOZA: UN RITORNO INCOMPIUTO DEL RIMOSSO

Gabriele Antonio Carluccio

*Università degli Studi di Roma Tre*

[gabrieleantonio.carluccio@gmail.com](mailto:gabrieleantonio.carluccio@gmail.com)

**Abstract:** French materialism found in Spinoza's thought a valuable ally to solve the impasse of orthodox marxism. Louis Althusser's reference to Spinoza is oriented to contest a naive theory of knowledge and causality and the metaphysics of Subject involved. Particularly, Spinoza's theory of imagination is the ground on which Althusser builds his original theory of ideology. This interpretation will nevertheless reveal itself as incomplete and it will take Althusser into a blind alley. The effect of Althusserian ideology is an oppressed subject, unable to do any effort of emancipation from capitalist relations of production and reproduction. What Althusser removes is the link between Spinoza's imagination and his theory of affects, and the possibility of individual and collective liberation inscribed in the imaginative process itself.

**Key words:** Spinoza, Althusser, Imagination, Ideology, Subject.

Pas plus qu'on ne choisit son temps, on ne choisit  
ses maîtres. J'en avais pourtant, outre Marx, peu  
philosophe, un autre : Spinoza. Malheureusement, il  
n'enseignait nulle part.

Louis Althusser, *L'Avenir dure longtemps*

## 1. Introduzione

L'opera di Louis Althusser è percorsa in profondità dal pensiero di Spinoza. È lo stesso autore a darne testimonianza, in luoghi sparsi ma nevralgici: in *Leggere il Capitale* ne esalta la rivoluzionaria teoria della conoscenza; negli *Elementi d'autocritica*, laddove occorre smarcarsi dalle accuse di strutturalismo che gli erano state rivolte, Spinoza diventa insieme lo scudo e la spada; negli scritti degli anni Ottanta, gli anni della messa a tema del "materialismo aleatorio", Spinoza rappresenta l'unico, vero pioniere di una filosofia propriamente materialista. Il pensiero spinoziano ha rappresentato per Althusser una fonte inesauribile, un riferimento sotterraneo costante, nonché un importante caso di "rimozione" concettuale.

Non si può considerare Althusser come un esegeta *à la lettre* del pensiero di Spinoza, e non era di certo questo il suo intento. Le pagine dell'*Etica* e del

*Trattato teologico-politico* erano per Althusser delle continue “provocazioni a pensare”.<sup>1</sup> Cosa vuol dire, per Althusser, “leggere” Spinoza? Non certo cercare una Verità nei suoi scritti. È un ingenuo modo di intendere il lavoro filosofico quello di trattare un testo come corpo in cui si concretizzi un Sapere che vada semplicemente scoperto, *visto* nella sua essenza, come se il discorso scritto fosse *immediatamente*, e in maniera *trasparente*, il vero. Quella di Althusser è una lettura “sintomale”, che si chiede cosa effettivamente si dica, nell’atto del dire e dello scrivere, e quali *effetti* questo dire produca.

Lo spazio di libertà aperto dal pensiero di Spinoza si manifesta secondo Althusser negli *effetti* che essa genera, smarcandosi dalle posizioni esistenti in quella specifica congiuntura teorica: come Hegel rispetto a Kant, Spinoza elabora tesi in aperto contrasto con Descartes, e per le medesime ragioni: proporre un’alternativa a una visione *soggettivistica trascendentale* della «verità» e della conoscenza.<sup>2</sup>

Da cosa gli individui sono liberati, per mezzo di tale teoria? Dalle illusioni dell’immaginazione. Le categorie di Soggetto, di Verità e di Fine su cui si regge l’intero progetto della modernità filosofica sono iscritte da Spinoza in quello che si potrebbe definire come un *campo immaginario*, quell’ordine di idee che gli individui seguono laddove colgono le cose secondo il «comune ordine della natura»: un rapporto col mondo necessariamente inadeguato. Althusser vedrà in questo ambito gli elementi che lo porteranno a elaborare la sua peculiare teoria dell’ideologia e i suoi dirompenti effetti.

Si analizzerà in prima istanza il debito che il materialismo althusseriano riconosce al pensiero di Spinoza, nella sua particolare declinazione dei generi di conoscenza e nella peculiarità attribuita al campo dell’immaginazione. A partire dalla rielaborazione della *cognitio primi generis* spinoziana prenderà forma la teoria dell’ideologia, la sua azione radicalmente mistificatoria sugli individui. Che in questa acuta lettura di Spinoza, e rispetto alla “polifonia” dell’immaginazione spinoziana, vi sia tuttavia un “rimosso”, funzionale alla radicalità delle tesi althusseriane?

## 2. «Il concetto di cane non abbaia»: la conoscenza come produzione

Un aspetto significativo della «più grande rivoluzione filosofica di tutti i tempi»,<sup>3</sup> come Althusser descrive il pensiero spinoziano, è l’avvento di un

<sup>1</sup> P. François Moreau, *Althusser et Spinoza*, in *Althusser philosophe*, PUF, Paris 1997.

<sup>2</sup> L. Althusser, *L’unica tradizione materialista*, a cura di V. Morfino, Unicopli, Milano 1998, p. 43.

<sup>3</sup> L. Althusser, *Lire le Capitale*, Maspero, Paris 1965; trad. *Leggere il Capitale*, Feltrinelli, Roma 1968.

nuovo modo di intendere il processo conoscitivo. Secondo Althusser, il modo in cui Spinoza affronta il problema della conoscenza fa sì che non si possa parlare propriamente di una “teoria”, cioè di un percorso che proceda necessariamente da un inizio fallace verso una Verità esente da dubbi e uguale per tutti, ma di un *processo*, una *produzione* di conoscenza. E in un duplice senso: «avevo in testa, evidentemente, anche l’eco della “produzione” spinoziana, e approfittavo del doppio senso di una parola che fa riferimento contemporaneamente al lavoro, alla pratica, e all’esibizione del vero».<sup>4</sup> Althusser inserisce così il pensiero spinoziano come cuore pulsante dell’operazione di superamento della dialettica hegeliana inaugurata da Karl Marx. L’avvento del materialismo comporta il superamento delle categorie classiche con cui la modernità ha pensato il rapporto intellettuale dell’uomo col mondo. Non vi è un Soggetto conoscente, né un Oggetto da conoscere nella sua più profonda Verità, né tantomeno un Fine ultimo e trascendente verso cui tale conoscenza sia indirizzata: la questione “giuridica” del *criterio* di conoscenza è del tutto superata. La domanda sulla *garanzia* del conoscere, e dunque sul *fondamento* ultimo di ogni conoscenza vera del mondo lascia il posto alla *fattualità* di ogni atto conoscitivo, che ha in se stesso la norma della propria verità.<sup>5</sup> Il peculiare rapporto di corrispondenza senza causalità fra mente e corpo ci porta in questa direzione: ciò che accade alla mente è idea delle affezioni del corpo e di null’altro, ma fra i due domini non vi è alcun rapporto causale. La mente dunque è *attiva* e *produttiva* nel processo conoscitivo: non si limita a registrare i dati dei sensi – contro l’empirismo – né tantomeno può librarsi nei cieli dell’astrazione, lontana dal corpo di cui è idea.

Esiste una differenza radicale fra *oggetto di conoscenza* e *oggetto reale*. Lo statuto scientifico di un concetto non è legato alla sua corrispondenza con l’oggetto reale, ma alla funzione che esso svolge all’interno di una problematica ben definita:

Nel movimento mediante il quale il pensiero dall’intuizione e dalla rappresentazione spontanea passa al concetto dell’oggetto reale, ciascuna forma ha sì di mira l’oggetto reale, ma senza confondersi con esso [...]. Una

<sup>4</sup> L. Althusser, *Est-il simple d’être marxiste en philosophie?*, in *La Pensée*, octobre 1975, trad. *È facile essere marxisti in filosofia?*, in *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1977.

<sup>5</sup> «La lettura althusseriana de *Il Capitale* risente in realtà del fascino di tutta la costruzione concettuale, sistematica di Spinoza, proprio di quel razionalismo strutturalista posto sotto accusa, e che si evidenzia in un principio chiaro e preciso, il principio dell’idea vera quale *index sui*. [...] La costruzione del concetto adeguato non è però immediata; essa è il risultato di un procedimento teorico, critico di ogni concezione empirista della conoscenza – essa è, d’altra parte, il presupposto di ogni analisi scientifica della realtà, il *primum* logico da cui si deve partire per intendere l’articolazione teorica della realtà». M. Giacometti, *Spinoza per Althusser*, in AA.VV., *La cognizione della crisi. Saggio sul marxismo di Louis Althusser*, Franco Angeli, Milano 1986.

volta di più, si ritrova evidentemente Spinoza, le cui parole vengono subito alla memoria: l'idea del cerchio non è un cerchio, il concetto di cane non abbaia; in breve, non bisogna confondere il reale e il suo concetto.<sup>6</sup>

Il pensiero *produce concetti*, secondo Althusser, elaborando i dati dell'intuizione e della rappresentazione. L'oggetto reale resta fuori da tale elaborazione: il concreto di pensiero è conoscenza dell'oggetto reale. Ciò implica che ogni conoscenza e ogni sua successiva trasformazione non riguardano in alcun modo l'oggetto: ogni teoria della conoscenza che si interroghi sul diritto di conoscere *dipende* dal fatto di possedere già una conoscenza.

Ciò che viene meno separando l'oggetto di conoscenza dall'oggetto reale è l'immaginaria alleanza fra il Logos e l'essere, l'idea che vi sia un "rispecchiamento" della realtà da parte dell'intelletto o, al contrario, una produzione di realtà. La produzione che si verifica è quella di un concreto di pensiero, effetto della trasformazione di un materiale immaginario già da sempre strutturato. Quello che in termini spinoziani si indica come il passaggio dal primo al secondo genere di conoscenza, la transizione da una forma mutilata e confusa di conoscenza alle forme adeguate della stessa, è segnata per Althusser da una *discontinuità radicale*: come si afferma in una celebre nota di *Pour Marx*, «benché il secondo genere permetta l'intelligibilità del primo, non è la sua verità».<sup>7</sup>

Attraverso Spinoza, Althusser rifiuta la questione del *criterio*. Sia che si tratti di un criterio "esterno", come nell'empirismo, sia di un criterio interno come l'evidenza del *cogito* cartesiano o dell'*Io penso* kantiano, il criterio impone al pensiero le briglie della Legge, si erge come necessario Giudice della conoscenza, mistificando la natura del tutto *processuale* e *produttiva* del conoscere. Se le idee fossero "riflessi" della realtà, la questione della conoscenza vera si ridurrebbe in effetti a una giustificazione della "convenienza" dell'idea stessa col suo oggetto. La verità dell'idea è invece per Spinoza *nell'idea stessa*: ogni idea afferma qualcosa, è *effetto* di una causa che è null'altro che la sostanza, in quanto si esprime sotto la forma di un suo particolare attributo, quello del pensiero. L'idea vera è generata dalla sostanza secondo una necessaria concatenazione causale, identica in ogni suo attributo: la sua determinazione non può rinviare dunque a null'altro che a se stessa.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> L. Althusser, *È facile essere marxisti in filosofia?*, cit., p. 155.

<sup>7</sup> L. Althusser, *Pour Marx*, Maspero, Paris 1965, trad. *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967.

<sup>8</sup> Così commenta il processo conoscitivo spinoziano Pierre Macherey: «Il n'y a pas de sujet de la connaissance, pas même de Vérité au-dessus des vérités qui en disposerait la forme à l'avance, parce que l'idée est vraie en elle-même, singulièrement, activement, affirmativement, en l'absence

È interessante cogliere il senso di questa divaricazione profonda: per Althusser, il discrimine che passa fra immaginazione e ragione in senso spinoziano è lo stesso che separa l'ideologia dalla scienza. In questa ri-significazione delle categorie gnoseologiche classiche, che dall'ambito puramente gnoseologico transitano a quello della prassi, l'immaginazione assume caratteristiche peculiari.

### 3. *L'immaginazione come Lebenswelt*

Si è detto che Althusser legge la teoria della conoscenza di Spinoza non come una vera e propria "teoria", ma come la descrizione di un pensiero di tipo processuale. Quello del pensiero è un *lavoro*, inteso come *produzione* di effetti a partire da un materiale immaginario *già strutturato* dall'intuizione e dalla rappresentazione. I generi di conoscenza spinoziani non sono dunque leggibili per Althusser secondo "gradi": la "scienza", ossia la conoscenza vera, è identificabile a quelle che in termini spinoziani diremmo la Ragione e la Scienza intuitiva, ma il passaggio a queste forme del conoscere non è necessario, né definitivo. L'immaginazione e i suoi prodotti, in effetti, restano fuori dall'orizzonte della scienza e assumono connotati del tutto particolari.

Che cosa ne era allora del primo genere di conoscenza? Io sostenevo che in esso non si trattava per nulla del primo grado di una teoria della conoscenza, poiché Spinoza non aveva mai voluto garantire nulla in quel senso, ma semplicemente «dire il fatto» «spogliato di ogni addizione esterna» (Engels). Ma per dire il fatto, si doveva appunto spogliarlo di ogni addizione esterna, quella dell'immaginazione, che tuttavia [...] non si presenta in alcun modo come un'addizione esterna, ma come *la verità immediata del senso stesso del mondo dato e vissuto*.<sup>9</sup>

Il primo genere di conoscenza è per Althusser tutt'altro che una conoscenza: è il mondo dato e vissuto nella sua immediatezza, così come ogni individuo lo percepisce. Con Spinoza, potremmo dire che il primo rapporto col mondo avviene sempre «secondo il comune ordine della natura», oggetto di conoscenza sempre *inadeguata*, manchevole dei nessi causali fra le sue varie determinazioni e tale da portare ogni individuo alle ombre della vita passionale.

Spinoza descrive questa *Lebenswelt* immediata nell'Appendice alla parte prima dell'*Etica*. All'origine di ogni percezione, di ogni azione, di ogni senso,

de toute détermination extrinsèque qui la soumettrait à l'ordre des choses ou aux décrets du créateur» (P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris 1979, p. 80).

<sup>9</sup> L. Althusser, *L'unica tradizione materialista*, cit., p. 45.

ogni individuo pone il Soggetto umano, e facendo questo *inverte l'ordine reale delle cose*, poiché quell'ordine si esplica attraverso l'infinita serie delle cause che legano ogni determinazione all'altra. L'ordine reale si *esplica*, dice Althusser, e non si *comprende*: la comprensione ci porterebbe alla "ingenua" teoria soggettivistica della conoscenza che Althusser, con Spinoza, ha respinto. Gli individui che credono di essere centro di ogni senso leggono la realtà secondo cause finali, pensano la Natura come "dono" o come semplice "fondo" presente come utilizzabile, per soddisfare i propri desideri e le proprie aspettative. La lettura teleologica della realtà deriva dal fatto che gli uomini per natura appetiscono e ricercano il loro utile, si comportano in vista di fini e di questo sono consapevoli, mentre ignorano del tutto le cause da cui sono costretti a compiere un'azione piuttosto che un'altra. Nascono così i pregiudizi della morale, i "valori" prestabiliti e presupposti come la Libertà del volere, il Bene e il Male.<sup>10</sup>

Invertire gli effetti e le cause vuol dire per Althusser invertire l'ordine del mondo: quello dell'individuo immaginativo spinoziano è un mondo che cammina al rovescio, "sulla testa", nell'illusione di essere centro del senso e della storia laddove egli è invece interamente sottoposto al regime delle cause esterne, che ne strutturano l'azione. Ciò che cambia da un genere di conoscenza all'altro non è dunque l'oggetto, ma il tipo di «rapporto d'appropriazione» fra l'individuo e l'oggetto.<sup>11</sup>

Il mondo materiale degli uomini come lo vivono, il mondo nella sua esistenza concreta e storica, coincide secondo Althusser con l'ambito immaginativo descritto da Spinoza nei suoi generi di conoscenza. Il mondo dell'immediato è segnato da una profonda *opacità*: lo stesso Spinoza ci dice in effetti che laddove si colgano le cose secondo la «fortuita comparsa delle cose», cioè prima di passare alla conoscenza adeguata per mezzo delle «nozioni comuni», l'individuo si trova in una profonda inconsapevolezza di sé, del

<sup>10</sup> «Dopo che gli uomini si sono persuasi che tutte le cose che avvengono in loro vantaggio hanno dovuto giudicare in ogni cosa più importante quel che per loro era sommamente utile e stimare come più eccellenti tutte quelle cose dalle quali venivano affetti nel modo migliore. Per cui hanno dovuto formare queste nozioni con le quali spiegare le essenze delle cose, e cioè Bene, Male, Ordine, Confusione, Caldo, Freddo, Bellezza e Deformità [...] E poiché coloro i quali non intendono la natura delle cose, ma le immaginano soltanto, non affermano nulla intorno ad esse e prendono l'immaginazione per l'intelletto, credono perciò fermamente che l'ordine sia nelle cose, ignari come sono delle cose e della propria natura.» E I App.

<sup>11</sup> «Poiché in fondo nel "terzo genere di conoscenza" non abbiamo mai a che fare con un nuovo oggetto, ma semplicemente con una nuova forma di rapporto d'appropriazione (l'espressione è di Marx) di un oggetto che è sempre-già-là a partire dal primo genere di conoscenza: il «mondo», la *Lebenswelt* del primo genere, si eleva pur restando lo stesso, concrezione di singolarità universali in sé [...]». L. Althusser, *L'unica tradizione materialista*, cit., p. 55.

proprio corpo e dei corpi esterni.<sup>12</sup> Tale ignoranza di sé è un dato difficilmente eliminabile: il progetto etico di Spinoza non assume mai toni intellettualistici, per il semplice fatto che superare quell'opacità non è un fatto meramente intellettuale. Gli effetti dell'immaginazione non restano confinati al primo genere di conoscenza, ma permeano anche gli altri: le «generalità medie» del secondo genere di conoscenza sono ancora opache, poiché sempre legate al linguaggio e alla sua radicale alterità con l'oggetto reale.<sup>13</sup> Pur avendo una conoscenza «falsa» della mia individualità e dei corpi esterni, la conoscenza vera può togliere l'errore, *ma non l'immaginazione*.

Per Althusser il pensiero di Spinoza è dunque uno sforzo incessante di pensare *positivamente* l'opacità dell'immediato.<sup>14</sup> Lo dimostra bene la Prefazione al *Trattato teologico-politico*: è «noto a tutti» che gli uomini sono agitati «dalla tempesta delle speranze e dei timori», e per questo motivo cedono alla credulità e alla superstizione. Ciò che rende Spinoza un *unicum* nel pensiero occidentale è la posizione da cui osserva tali fenomeni: la tradizione filosofica è abituata a guardare gli individui schiavi dell'ignoranza dall'altare della Verità, e in base a questa prescrivere dettami, norme trasparenti e indubitabili per una vita migliore. Rinunciando radicalmente al «criterio» e alla Verità, Spinoza lascia quell'altare necessariamente vuoto.

L'opacità che avvolge la vita dei singoli individui e ne struttura la relazione si manifesta sul versante politico nella teoria althusseriana dell'ideologia.

#### 4. *L'immaginario ideologico e i suoi effetti*

È nell'appendice al libro I che Spinoza sviluppava l'ammirabile critica dell'ideologia religiosa, in cui il soggetto umano, dotato di desideri finalizzati, si proietta in Dio come causa originaria e finale dell'universo [...] anzi come origine di ogni senso, cioè di ogni finalità dell'universo. Che ogni senso sia fine, *cioè escatologia di un senso immaginario*, quale profondità critica! Vi vidi immediatamente la matrice di ogni possibile teoria dell'ideologia e ne feci tesoro [...].<sup>15</sup>

<sup>12</sup> E II P 29 C.

<sup>13</sup> «Essa [l'immaginazione] regna non solamente sul primo genere di conoscenza, ma anche sul secondo, giacché le «generalità medie», per esempio l'astrazione dell'albero a partire dalla riduzione di tutte le impressioni di alberi individuali, sono ancora relativamente contaminate dalla immaginazione e dalla *parola* che le enuncia». L. Althusser, *L'unica tradizione materialista*, cit., p. 45.

<sup>14</sup> L'espressione è di P.F. Moreau, *Althusser et Spinoza*, cit., p. 84.

<sup>15</sup> L. Althusser, *L'unica tradizione materialista*, cit., p. 48.

La teoria dell'ideologia althusseriana si nutrirà delle caratteristiche dell'immaginario spinoziano: l'aspetto di misconoscimento e di inversione di senso da esso implicato, il suo realizzarsi in pratiche di vita materiali.

L'inversione di senso propria degli individui immersi nell'immaginazione è la messa in moto di un vero e proprio sistema di rappresentazioni fallaci. Spinoza, nella sua denuncia dei limiti della vita immaginativa, parla di una *fabrica*<sup>16</sup> che gli uomini non sono in grado di distruggere: Althusser traduce tale espressione col significativo termine di «apparato», inteso come *apparato di inversione di cause in fini*.<sup>17</sup> Lo stesso termine torna con significativa ricorrenza nel testo in cui confluiscono con maggiore densità le riflessioni althusseriane sull'ideologia, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*.

Tralasciando in questa sede il percorso teorico che conduce Althusser alla teoria degli apparati e alle loro diversificazioni, l'ideologia è ciò che permette allo Stato la riproduzione delle condizioni di produzione. Entriamo subito nello specifico ideologico, analizzandone le caratteristiche e gli effetti sugli individui.

L'ideologia è definita da Althusser come «il sistema delle idee, delle rappresentazioni che domina lo spirito di un uomo o di un gruppo sociale».<sup>18</sup> Se il Marx dell'*Ideologia tedesca* presentava l'ideologia come pura illusione, costruzione immaginaria e arbitraria, un «puro nulla» rispetto alla storia concreta degli individui concreti, Althusser inserisce questo sistema nel tessuto materiale delle esistenze individuali. L'ideologia è descritta come una «rappresentazione del rapporto immaginario degli individui con le proprie condizioni di esistenza reali».<sup>19</sup> Ciò che è “immaginario” non è, si badi, la rappresentazione delle condizioni reali, bensì *il rapporto* che gli individui intrattengono con tali condizioni. Se l'ideologia fosse una “svista”, un fraintendimento delle condizioni reali d'esistenza, sotto la quale vi sarebbe il mondo reale nudo e crudo, ci si potrebbe chiedere *perché* gli individui abbiano bisogno di tale trasposizione: per Althusser tale deformazione immaginaria è *sempre già* inscritta nei rapporti di produzione, è un effetto di struttura.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> «Facilius enim iis fuit, hoc inter alia incognita, quorum usum ignorabant, ponere et sic praesentem suum et innatum statum ignorantiae retinere, quam *totam illam fabricam* destruere et novam excogitare.», E I App.

<sup>17</sup> L. Althusser, *L'unica tradizione materialista*, cit., p. 48.

<sup>18</sup> L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, cit., p. 95.

<sup>19</sup> Ivi, p. 99.

<sup>20</sup> Oltre alla questione del processo conoscitivo e a quella dell'ideologia, Althusser trae dal pensiero spinoziano un'altra peculiare tematica, quella della *causalità strutturale*: una teoria della causalità che sappia pensare l'efficacia di una struttura sui suoi elementi. Lontano tanto dalla causalità puramente meccanicistica, “transitiva” di Cartesio quanto da quella “espressiva” di Leibniz, che pensa ogni fenomeno come espressione di un'essenza interiore, la teoria del Dio-Natura di Spinoza è per Althusser testimonianza «dell'efficacia del Tutto sulle parti, e dell'azione delle

La natura di questo immaginario, secondo Althusser, è prettamente *materiale*. La «materialità» dell'ideologia consiste in un sistema di pratiche e comportamenti regolati dai rituali propri dell'apparato ideologico di Stato. È un dato di fatto che gli individui “credano” in qualcosa, orientino la propria vita rispetto a un orizzonte finalistico (che sia Dio, la giustizia, il dovere ecc.). Si potrebbe pensare che tali idee facciano parte della “coscienza” di ogni “soggetto”, e che in base a queste l'individuo metta in atto una serie di comportamenti più o meno coerenti; ma per Althusser questa è una concezione “ideologica” dell'ideologia. Le azioni degli individui sono in realtà inscritte in *pratiche* materiali che formano quelle idee che egli ritiene proprie: «se crede in Dio va in chiesa per assistere alla messa, si inginocchia, prega [...]; se crede nella giustizia, si sottometterà senza discutere alle regole del diritto, e potrà anche protestare quando queste siano violate, firmare delle petizioni, ecc.». <sup>21</sup> Le *pratiche* in cui questi atti sono inseriti sono regolate dai *rituali* propri dell'esistenza materiale dell'apparato ideologico: *le idee* di un individuo *sono i suoi atti materiali*. L'esistenza materiale dell'ideologia è ciò che confuta ogni pensiero dell'interiorità, di una soggettività le cui idee, liberamente elaborate, si tradurrebbero in azione. <sup>22</sup>

L'esistenza delle idee, delle varie concezioni del mondo proprie dei singoli soggetti pensanti e razionali, è d'un tratto subordinata agli «atti delle pratiche regolate da rituali definiti in ultima istanza da un apparato ideologico». <sup>23</sup> Da questo rimaneggiamento concettuale in seno all'ideologia deriva una fondamentale conseguenza: una radicale messa in discussione della categoria di *soggetto*. Questo soggetto, ridotto come visto a effetto di struttura, *agisce solo in quanto agito* dal sistema appena descritto.

È questo, in definitiva, il fondamentale funzionamento dell'ideologia: essa *interpella gli individui in quanto soggetti*. È per effetto dell'ideologia che gli individui concreti sono “trasformati” in soggetti concreti: soggetti pensanti,

parti nel Tutto – un Tutto senza chiusura». L. Althusser, *Eléments d'autocritique*, Librairie Hachette, Paris 1974; tr. *Elementi di autocritica*, a cura di N. Mazzini, Feltrinelli, Milano 1975, p. 30.

<sup>21</sup> L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, cit., p. 105.

<sup>22</sup> «Althusser has effectively banished any notion of interiority, or rather he shows that the internal is always already translated in the Spinozist manner into the external “expression,” which it cannot be understood to precede and outside of which it has no existence. There are only exteriorities, not only the materialities of actions and movements but also the materialities of discourse, whether written, spoken, or silent and invisible but still material, still producing effects as only the material can, not originating “inside” us whether in intentional speech acts or the unintentional but nevertheless eloquent speech that is spoken to us in the secrecy of sleep, the speech that is ours but is spoken only where we are not. Ideas, beliefs, consciousness are always immanent in the irreducible materiality of discourses, actions, practices». W. Montag, *Althusser and his contemporaries. Philosophy's perpetual war*, Duke University Press, Durham 2013.

<sup>23</sup> L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, cit., p. 107.

soggetti giuridici, soggetti morali, liberi e autonomi, dotati di idee, di progetti e iniziative elaborate in piena libertà. Ogni individuo, dice Althusser, è *sempre già soggetto*: si pensi al rituale che circonda la nascita di un nuovo bambino, che porterà il nome del padre, sarà già inserito in una configurazione familiare fortemente strutturata, e in quella configurazione dovrà trovare il suo specifico posto.<sup>24</sup>

Per comprendere meglio il ricorso althusseriano a Spinoza, sarà utile analizzare proprio la controversa alleanza che questa teoria dell'ideologia stringe con il lavoro psicanalitico di Sigmund Freud, nella particolare declinazione che ne diede Jacques Lacan, testimone secondo Althusser del valore epistemologico di *rottura (coupure)*<sup>25</sup> della psicoanalisi.

La categoria di "soggetto" è elevata da Althusser a *sintomo* della più diffusa "patologia" idealistico-empirista che sottende e mistifica rapporti di forza che regolano l'assetto sociale. Se dopo Marx sappiamo che il soggetto economico non è il "centro" della storia (e che la storia stessa non ha centro), dopo Freud sappiamo che lo stesso soggetto reale «non ha l'aspetto di un *ego* centrato sull'io [...] e che dunque il soggetto è decentrato».<sup>26</sup> Il soggetto di Lacan *non è l'Io*, non è trasparente, auto-evidente, portatore di Verità: il soggetto è il soggetto dell'inconscio, mentre tutto ciò che concerne l'Io è una *formazione immaginaria*. Un inganno d'altro canto inevitabile, poiché secondo Lacan un nucleo irriducibile di soggettività semplicemente non esiste: l'Io non è altro che il prodotto delle rappresentazioni immaginarie che un individuo ha di se stesso nel corso della propria vita, a partire dal fondamentale momento psichico dello «stadio dello specchio».<sup>27</sup> L'ingresso del piccolo d'uomo al mondo umano, il passaggio dalla natura alla cultura, è segnato dall'accesso all'ordine Simbolico,

<sup>24</sup> Partendo dalla confutazione dell'ideologia intesa come "falsa coscienza" contrapposta a una "vera", giungendo a considerarla ciò che "produce" un "soggetto", Althusser le attribuisce un ruolo essenziale in ogni formazione sociale: «For Althusser, its function is to constitute us as historical subjects equipped for certain tasks in society [...]. Ideology "subjects" us in a double sense, constructing our subjectivity by persuading us into internalising an oppressive Law; but since it is thus in the very root of what it is to be a subject, inseparable from our lived experience itself, it is an essential dimension of every society whatsoever, even a communist one». T. Eagleton, *Ideology*, Routledge, London 2014, p. 13.

<sup>25</sup> «Marx ha fondato la sua teoria sul rifiuto del mito dell'*homo oeconomicus*, Freud ha fondato la propria sul rifiuto del mito dell'*homo psychologicus*. Lacan ha visto e compreso la rottura liberatrice di Freud. L'ha compresa nel senso pieno del termine, prendendola rigorosamente sulla parola e costringendola a produrre, senza tregua né concessioni, le sue conseguenze.» L. Althusser, *Philosophie et sciences humaines*, in *Solitude de Machiavel*, PUF, Paris 1998.

<sup>26</sup> L. Althusser, *Freud e Lacan*, in *Freud e Lacan*, cit., p. 29.

<sup>27</sup> J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Scritti*, tr. di G. Contri, Einaudi, Torino 1949.

l'insieme già strutturato di leggi e norme che a partire dall'Edipo egli incontra nel mondo.<sup>28</sup>

Il registro del Simbolico, descritto da Althusser nelle conferenze sulla psicoanalisi del 1963-'64 come «legge di Cultura», assorbe ogni azione che l'individuo potrà compiere credendosi un soggetto autonomo. Ciò che è davvero decisivo per Althusser della “rivoluzione copernicana” della psicoanalisi è in effetti tale scissione fra *individuo biologico* e *soggetto*, lungo la quale passa tutta la differenza fra la psicoanalisi e la psicologia.<sup>29</sup> Le varie psicologie che assumono come centro d'indagine l'Io o la coscienza sono per Althusser dei tentativi di *riassorbimento* della lezione freudiana, che occultano l'essenziale. Un esempio paradigmatico è quello di Anna Freud, per la quale l'Io, a partire dal «punto centrale» delle sensazioni di piacere e dispiacere, è un'organizzazione complessa che ha come compito fondamentale essere «intermediario» tra mondo esterno (tanto la realtà percepita che la realtà sociale, moralmente connotata) e mondo interno (l'Es, l'universo pulsionale, istintuale). Althusser legge, con Lacan, tutti i limiti di una concezione di questo tipo: questo tipo di interiorizzazioni dell'inconscio conduce a una struttura di base in cui la struttura reale del soggetto è sottomessa alla struttura immaginaria dell'Io.

La rottura epistemologica fra psicanalisi e psicologia è riproposta da Althusser in queste stesse conferenze in ambito più prettamente filosofico, in un confronto fra le posizioni di Descartes e quelle di Spinoza. La filosofia di Descartes è una filosofia del *cogito*, e può esserlo solo nella misura in cui assume il soggetto come «soggetto di verità». La “psicologia” si presenta in questo caso come “patologia”, come l'inverso della “normalità”: entra nel pensiero cartesiano per dar conto dell'errore, del misconoscimento della verità nell'errore. La verità è nel soggetto d'oggettività, e l'errore sorge per via puramente negativa, come tutto ciò che è fuori dalla verità: a *garanzia* di tale verità esiste un criterio, l'auto-evidenza del *cogito*, e se l'ego non coincide con la trasparenza che pure lo fonda come soggetto di verità, esso è nell'errore. Seguendo la lettura althusseriana, in un testo come le *Passioni dell'anima*, funzioni come l'immaginazione, la memoria e il sentimento sono tutte categorie

<sup>28</sup> Althusser rileva quanto questo passaggio sia decisivo: «[...] il passaggio dal biologico al culturale è in realtà l'effetto dell'azione del culturale sul biologico. Invece di avere a che fare con il vettore “biologia → cultura”, abbiamo a che fare con una struttura assai diversa, il cui movimento di processione è prodotto dalla cultura. [...] Abbiamo cioè a che fare in realtà con un fenomeno di investimento il cui vettore sembra orientato verso la cultura, mentre in realtà la cultura precede costantemente se stessa, assorbendo quello che è destinato a divenire un soggetto umano» L. Althusser, *Psychanalyse et sciences humaines*, LGF, Paris 1963; tr. *Psicoanalisi e scienze umane*, Seconda Conferenza, a cura di L. Boni e S. Pippa, Mimesis, Milano 2014.

<sup>29</sup> Per un'analisi dell'idealismo “latente” della riflessione althusseriana sull'ideologia, si veda F. Toto (2012), «L'individuo concreto, il soggetto. Note per una rilettura di “Idéologies et appareils idéologiques d'Etat”», in *Consecutio temporum, Rivista critica della postmodernità*, 2, pp. 71-87.

attraverso le quali Descartes pensa la patologia del “soggetto psicologico” come rovescio della normalità, rappresentata dal soggetto d’oggettività, fondamento di verità. Come si passa infatti dalla condizione patologica a quella non-patologica? Per mezzo della *libertà*, luogo per eccellenza del soggetto d’oggettività.<sup>30</sup>

Che fine fanno le “passioni dell’anima”, in Spinoza? In una filosofia che ha ridimensionato la mente a modo dell’unica sostanza, che ha decostruito ogni teoria del soggetto come fondamento di senso e tutte le facoltà a questo connesse? La vita affettiva nel pensiero di Spinoza non si può in nessun caso considerare come una parte “patologica” rispetto a una “normalità” del soggetto: gli affetti, tanto attivi quanto passivi, sono espressione fisiologica della vita individuale e collettiva. Individui “immaginativi”, anche virtuosi come nel caso dei profeti nel *Trattato teologico-politico*, sono *funzioni dell’immaginario*, e la loro condotta non può spiegarsi per mezzo della coppia verità/errore, poiché è destituito all’origine ogni criterio che permetta una ripartizione fra le due. Spinoza si pone esplicitamente nel segno della *rottura*, partendo strategicamente dagli stessi punti dei suoi avversari teorici, ri-significandone i concetti cardine. L’immaginazione non è così per Spinoza una facoltà di un libero soggetto, è una categoria secondo la quale un intero *mondo* è pensato; se l’*Etica* e il *Trattato teologico-politico* propongono una *scienza dell’immaginario*, e non degli itinerari di condotta per delle libere soggettività, è perché secondo Althusser Spinoza ha sottolineato la mistificazione culturale che sottende ogni riflessione sul soggetto.<sup>31</sup>

Occorre dire che Althusser non aderisce in maniera definitiva al pensiero lacaniano, e il rapporto fra il “soggetto dell’ideologia” e quello dell’inconscio è destinato a modificarsi di lì a breve: già nel 1966, nelle *Trois notes sur la théorie des discours*, Althusser mette all’opera un’importante revisione della categoria di soggetto, superando la sovrapposizione del soggetto ideologico a quello dell’inconscio lacaniano, che diviene una “articolazione” del primo.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> L. Althusser, *Psicoanalisi e scienze umane*, Seconda Conferenza, cit., p. 86.

<sup>31</sup> «E non sarà forse un caso che Spinoza abbia evitato la categoria del soggetto d’imputazione proiettato sul soggetto d’oggettività, nella misura stessa in cui egli ha fatto la critica di questo mondo morale nel Trattato teologico-politico, la critica dell’individuazione dei soggetti e la critica della costituzione del soggetto [...], considerandole imposte dalla struttura dell’immaginario, cioè da una struttura sociale che, per poter sopravvivere, deve assolutamente produrre un tale soggetto.» Ivi, p. 91.

<sup>32</sup> «Sono sempre più convinto che la nozione di soggetto appartenga solamente al campo del discorso *ideologico*, del quale è costitutiva. [...] Mi sembra improprio parlare di “soggetto dell’inconscio” a proposito dell’*Ich-Spaltung*. Non c’è un soggetto diviso, scisso. Tutt’altro: di fianco all’*Ich* c’è una *Spaltung*, ossia un abisso, un precipizio, una mancanza, una beanza. Questo abisso non è un soggetto, ma è ciò che si apre *di fianco a un soggetto*, di fianco all’*Ich*, che è certamente soggetto (e che rientra nel campo dell’*ideologico*). [...] Lacan insomma *istituirebbe*

Rimane tuttavia un'impostazione comune: la critica del pensiero "logocentrico", la teoria della causalità strutturale, la destituzione del criterio "oggettivo" in base al quale orientare il conoscere e la prassi, hanno radicalmente sconvolto la categoria di soggetto, rivelando la sua natura ideologica, di strutturale occultamento dei rapporti di forza presenti nel tessuto sociale. L'immaginario ideologico brilla in Althusser di luce propria, produce effetti, deforma *secondo necessità* il rapporto fra gli individui e le loro condizioni materiali d'esistenza.

### 5. Cosa ritorna del rimosso?

La figura di Spinoza appare nel pensiero di Althusser come affilatissima arma teorica. Il pensatore francese ingaggia una lotta senza tregua contro ogni filosofia che muova da un centro di assoluta *garanzia* – di volta in volta il *logos*, il soggetto, lo Spirito – a favore di un pensiero decentrato, che smascheri la macchina ideologica che sottende ogni criterio. È il senso profondo dell'antiumanesimo althusseriano. Spinoza sembra essere la prima figura del pensiero occidentale che abbia impostato il proprio discorso teorico su presupposti radicalmente diversi, e non a caso rappresenta un clamoroso caso di "rimozione" storico-concettuale, praticamente ignorato nel secolo dei Lumi, recuperato nell'idealismo ottocentesco come una sorta di mistico pensatore di una sostanza "astratta".<sup>33</sup> Tale rimozione è per Althusser testimonianza tanto della repulsione quanto della «straordinaria attrattiva» del suo pensiero. La portata dell'"eresia" spinoziana andrebbe ben al di là dei problemi teologici di cui il nostro fu vittima nel corso della propria vita (come la scomunica della comunità ebraica, e l'allontanamento da quella cristiana): ciò che Spinoza metteva in atto era secondo Althusser una messa a fuoco del fatto che le categorie centrali del pensiero occidentale traevano origine e sostentamento dalle circostanze storiche e politiche che erano sullo sfondo. Nel pensiero spinoziano letto in tal modo, gli eventi storici sono esito di processi strutturali, e ogni altro tipo di indagine (in chiave psicologica o soggettivistica) è schiava

*l'abisso o la mancanza come soggetto*, con il concetto di divisione del soggetto. Non c'è un soggetto dell'inconscio, sebbene ci possa essere un inconscio solamente mediante questo rapporto abissale con l'*Ich* (soggetto dell'ideologico)». L. Althusser, *Trois notes sur la théorie des discours*, in *Écrits sur la psychanalyse*, Editions Stock/IMEC, Paris 1993 ; tr. *Tre note sulla teoria dei discorsi*, in *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, Cortina, Milano 1994.

<sup>33</sup> «Tuttavia questa rivoluzione radicale [la filosofia di Spinoza] fu oggetto di rimozione storica e alla filosofia spinoziana è successo all'incirca quel che è successo, e sta succedendo, alla filosofia marxista in certi paesi: servi da ingiuria infamante al capo d'accusa d'ateismo [...]. E quando lo spinozismo riapparve sulla scena nella "disputa sull'ateismo" dell'idealismo tedesco, e poi nell'interpretazione accademica, ciò avvenne all'insegna di un malinteso». L. Althusser, *Leggere il Capitale*, cit., p. 110.

dell'ideologia dominante. Ne è esempio lampante, ancora una volta, il *Trattato teologico-politico*, nel quale Spinoza critica la costituzione dei soggetti psicologici come *imposti* dalla struttura sociale oggettiva. Con fare quasi "terapeutico", Althusser mette dunque in scena il ritorno del rimosso del pensiero occidentale, il «viso calpestatto» del filosofo olandese. Un ritorno che lascia tuttavia una sensazione di incompiutezza.

È senz'altro vero, da un lato, che Spinoza si presenta come "decostruttore" delle categorie classiche. È un pensiero in cui non si può parlare di soggetto, poiché il *cogito* cartesiano non è più Sostanza, ma una sua modificazione; non si può parlare di una "libera volontà", poiché l'agire degli individui è soggetto, come ogni manifestazione del reale, a una legge di necessità.<sup>34</sup> Se gli individui non sono "liberi" e non sono il centro ultimo del senso, unico strumento per comprendere il loro agire sono le strutture sociali in cui essi attualmente vivono, in ogni determinata congiuntura; e se essi sono "incostanti" e poco consapevoli delle proprie azioni, è perché sono *necessariamente* immersi nella dimensione dell'immaginario, il mondo come essi lo vivono, secondo «la fortuita comparsa delle cose». Un mondo, come ha spiegato esemplarmente Althusser, in cui sono all'opera *ideologie* volte alla conservazione dell'ordine sociale e ai rapporti di forza fra dominanti e dominati.

Eppure il progetto etico spinoziano, e in particolare il ruolo dell'immaginazione, sembra dire qualcosa di più. Il terzo e il quarto capitolo dell'*Etica* rivolgono l'analisi alla vita affettiva degli individui, alla "naturalità" dei processi affettivi tanto di *laetitia* quanto di *tristitia*, nel segno della *transitio* da una forma di affettività all'altra. Spinoza denuncia la "schiavitù" umana nei confronti delle passioni, che sottendono necessariamente il rapporto immediato dell'uomo col mondo: l'*Etica* traccia però le direttive per una *scienza dell'immaginario*, un itinerario di conversione delle passioni in azioni, degli affetti tristi in affetti di Gioia, attraverso l'esposizione di ogni corpo-mente all'urto con altri corpi-mente, *moltiplicazione degli affetti* per mezzo della quale divenire sempre più "causa adeguata" delle cose che attraversano l'individuo. Potremmo definire, con un azzardo teorico, il progetto spinoziano come un processo di soggettivazione, intendendo per «soggetto» altro da ciò che intende la tradizione idealistico-empirista. Non più fondamento del senso, non più garante di alcuna verità, ma individuo che acquisisce consapevolezza della propria affettività, che può *trasformare* forme puramente passionali di incontro con il mondo in occasioni di accrescimento della propria potenza d'agire. In molti luoghi del suo pensiero, come l'articolo *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat* analizzato in precedenza, Althusser sembra non lasciare

<sup>34</sup> «Dalla necessità della divina natura, devono seguire infinite cose in infiniti modi [...]», E I P 16.

spazio a degli effetti “positivi” dell’immaginario, la cui struttura relega gli individui alla condizione di soggetti “assoggettati”. Per Spinoza la relazione con l’altro e il vivere in società sembrano andare di pari passo con lo sviluppo e l’incremento della potenza individuale: ciò avviene anche grazie a aspetti *produttivi* dello stesso immaginario, che può favorire forme più libere di soggettivazione e relazione.<sup>35</sup>

Si è vista la lettura althusseriana dei generi di conoscenza spinoziani: fra il “primo genere di conoscenza” e gli altri due vi è una *rottura* epistemologica profonda, l’intelletto *non* è la “verità” dell’immaginazione. Anche qui Spinoza sarebbe concorde con Althusser, ma con due riserve: pur nella rottura, fra i generi di conoscenza esiste una continuità; in più, l’immaginario non è soltanto luogo di mistificazione ideologica, pur nell’inadeguatezza delle idee che lo compongono. La conoscenza vera, come già è stato detto, non toglie gli affetti di tristezza: una passione può esser tolta solo da un affetto di maggiore intensità e di segno contrario.<sup>36</sup> La conoscenza non ha alcun potere sugli affetti, ogni intellettualismo è abolito alla radice; eppure, l’alternativa fra affetti-azioni e affetti-passioni si gioca comunque sul terreno delle idee adeguate, come momento di consapevolezza dell’affetto;<sup>37</sup> il *conatus*, immediatamente concepito nell’uomo come *appetitus*, esprime la duplice condizione dell’agire e del patire:

Infatti, bisogna anzitutto notare che è uno solo e lo stesso l’appetito per il quale si dice tanto che l’uomo agisce quanto che patisce. [...] tutti gli appetiti, ossia le Cupidità in tanto sono passioni in quanto nascono da idee inadeguate; e le stesse Cupidità sono accese da virtù quando sono suscitate o generate da idee adeguate.<sup>38</sup>

Si possono “mitigare” le condotte passionali attraverso *transitiones* a forme più adeguate del conoscere e dell’agire. Il mondo delle immagini è ancora presente in questo processo: le forme adeguate della conoscenza possono mantenere un “fondo immaginativo”, poiché una sola e stessa azione, «può essere congiunta a qualsivoglia immagine delle cose, e perciò possiamo essere determinati a una sola e stessa azione tanto dalle immagini delle cose che concepiamo confusamente quanto dalle immagini delle cose che concepiamo chiaramente e

<sup>35</sup> Un’accurata analisi dell’importanza dell’immaginario nello sviluppo del legame sociale è elaborata da M. Bértrand, *Spinoza et l’imaginaire*, PUF, Paris 1984, cap. IV e sgg.

<sup>36</sup> «Un affetto non può né essere ostacolato, né essere tolto se non per mezzo di un affetto contrario e più forte dell’affetto da reprimere», E IV P 7.

<sup>37</sup> «Un affetto che è passione cessa di essere passione non appena ne formiamo un’idea chiara e distinta», E V P 3.

<sup>38</sup> E V P 4 S.

distintamente».<sup>39</sup> Fermo restando la netta distinzione delle condizioni teorico-pratiche del primo genere di conoscenza dagli altri due, l'immaginazione resta presente anche nei momenti meno immediati dello sviluppo individuale, sotto le forme del *distincte imaginari*.<sup>40</sup>

L'immaginario spinoziano inteso in questi termini può assumere diverse forme. Un esempio su tutti: la religione, momento immaginario per eccellenza, assume nel *Trattato teologico-politico* una singolare polisemia. Esiste un versante della religione che Spinoza bolla senza esitazioni come *superstizione*. È lo scacco cui rischia di giungere la religione rivelata, che anima nel popolo l'idea di un Dio-persona dai tratti monarchici e volontaristici, che agisce a suo piacimento e condiziona le sorti degli uomini e della natura; il Dio per il quale si compiono sacrifici, si recitano preghiere, si instaurano rituali di adorazione per ottenerne la benevolenza. Tutto ciò è per Spinoza superstizione, ossia il lato degenerare dell'*imaginari*: non conoscere le cause delle cose, averne conoscenza inadeguata e scambiare quest'esperienza spontanea del mondo per la realtà. Il caso più eclatante di tale ignoranza e insipienza del *vulgus* nel *TTP* è quello dei miracoli. È abitudine degli uomini definire "divino" ciò che trascende le capacità umane di comprensione: gli uomini provano meraviglia e ammirazione per ciò che sembra sopraffarli, e riconducono tali eventi a un potere superiore: «esso [il volgo] si raffigura la potenza divina come l'autorità di un monarca assoluto e la potenza della natura come una sorta di violenza senza freno».<sup>41</sup> Proprio dall'esclusione delle cause naturali e dall'immaginare cose estranee all'ordine della natura, gli uomini possono adorare Dio come un dominatore da riverire e adorare. Ciò che sfugge all'uomo immaginativo (in questo senso "patologico") è che tutte le manifestazioni del reale sono in realtà inscritte in una cornice di necessità: l'infinita catena delle cause e delle relazioni fra gli enti non lascia nulla fuori di sé, ciò che è *eslege* semplicemente non è tale, lo è solo agli occhi di chi non comprende.

La religione ha tuttavia un nucleo di *verità*, non speculativa ma *pratica*. La *vera religio* è l'unico elemento "positivo" contenuto nelle Scritture e unico vero orizzonte di senso delle stesse. I dogmi della fede universale, esposti da Spinoza nel capitolo XV dedicato alla distinzione fra fede e ragione, convergono verso un unico principio fondamentale: il culto della giustizia e l'amore verso il prossimo, che si tradurrà in campo politico (nel caso del popolo ebraico) con il

<sup>39</sup> E IV P 59 S. Per questa analisi della "duplice valenza" del mondo delle immagini, si veda D. Bostrenghi, *Forme e virtù dell'immaginazione in Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1994, p. 103 e sgg.

<sup>40</sup> «Quando la Mente contempla se stessa e la sua potenza di agire si rallegra, e tanto più quanto *distintamente immagina* se stessa e la sua potenza di agire», E III P 53. Per un'analisi dell'immaginazione come gioia si veda P. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, ETS, Pisa 2013, cap. VII e sgg.

<sup>41</sup> *TTP*, VI.

mantenimento dell'ordine sociale. Attraverso quali mezzi lo si metta in atto, non importa: che si creda ai miracoli o alle profezie, che si immagini Dio come un soffio caldo o come un monarca che detti legge, scopo unico della fede è quello di ottenere obbedienza e devozione. Si assiste a una singolare dialettica: politicizzando il sacro, si sacralizza il politico.

La formazione di un immaginario politico, che agisca *affettivamente* sulle masse, è ritenuta da Spinoza fondamentale al mantenimento dell'ordine sociale. Gli individui poco avvezzi alla *transitio* verso l'adeguatezza del conoscere e l'attività dell'agire possono essere mossi a condotte di vita che mantengano la concordia nella comunità, orizzonte *comune* di felicità, anche se essi lo ignorano. L'immaginazione spinoziana presenta una evidente "polifonia": l'individuo spinoziano sembra poter trovare slancio vitale sempre nuovo, all'interno delle stesse trame immaginarie. La "rimozione" althusseriana della teoria degli affetti dalla questione dell'immaginazione sembra depotenziare la carica emancipativa del pensiero spinoziano<sup>42</sup>; in una nota del 1976 a *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*, Althusser riconosce tuttavia la persistenza e la necessità dell'immaginario ideologico nel processo rivoluzionario comunista, come indispensabile "collante" di un gruppo sociale unificato nel pensiero e nelle sue pratiche.

On dira sans doute que le parti communiste se constitue lui aussi, comme tous les partis, sur la base d'une idéologie, qu'il appelle d'ailleurs lui-même l'idéologie prolétarienne. Certes, chez lui aussi, l'idéologie joue le rôle de « ciment » (Gramsci) d'un groupe social défini qu'elle unifie dans sa pensée et dans ses pratiques. Chez lui aussi, cette idéologie « interpelle les individus en sujets », très précisément en sujets-militants.[...] Pour exister comme classe consciente de son unité et active dans son organisation de lutte, le prolétariat a besoin non seulement d'expérience (celle des luttes de classe qu'il mène depuis plus d'un siècle) mais de connaissances objectives, dont la théorie marxiste lui fournit les principes. C'est sur la double base de ces expériences éclairées par la théorie marxiste que se constitue l'idéologie prolétarienne, l'idéologie de masse, capable d'unifier l'avant-garde de la classe ouvrière dans ses organisations de lutte de classe. C'est donc une idéologie très particulière : idéologie, puisqu'au niveau des masses elle

<sup>42</sup> «Le Spinoza d'Althusser a perdu toute dimension éthico-politique. Il reste critique et programmatique. Son intervention en définitive converge avec celle des pensées critiques de la modernité qu'Althusser cite moins souvent- Nietzsche, Heidegger -. [...] On pourrait se demander si ce recours a Spinoza dans les années soixante n'était pas un recours voilé à la pensée négative anti-moderne, anti-dialectique, anti-évolutionniste, anti-progressiste. Il est symptomatique que la partie positive de Spinoza, la "pars construens", la théorie du procès d'éthicisation, la libération des passions joyeuses, la composition démocratique des *conatus*, n'est jamais évoquée». A. Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, Kimé, Paris 1994

fonctionne comme toute idéologie (en interpellant les individus en sujets), mais pénétrée d'expériences historiques éclairées par des principes d'analyse scientifique.<sup>43</sup>

Seguendo questa particolare declinazione dell'ideologia, è possibile pensare che l'articolazione fra questa e il materialismo althusseriano possa svilupparsi, "spinozianamente", lungo la strada del *distincte imaginari*.

### Bibliografia

ALTHUSSER, L.

- 1963 «Philosophie et sciences humaines», in *Revue de l'enseignement philosophique*, 13, poi in *Solitude de Machiavel*, PUF, Paris 1998
- 1965 *Lire le Capital*, Maspero, Paris; trad. *Leggere il Capitale*, Feltrinelli, Roma 1968.
- 1965 *Pour Marx*, Maspero, Paris 1965, trad. *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967.
- 1966 «Trois notes sur la théorie des discours», in *Ecrits sur la psychanalyse*, Editions Stock/IMEC, Paris 1993; trad. *Tre note sulla teoria dei discorsi*, in *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994.
- 1970 «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat», in *La Pensée*, 151; trad. *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, in *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1977.
- 1974 *Éléments d'autocritique*, Librairie Hachette, Paris; trad. *Elementi di autocritica*, Feltrinelli, Milano 1975.
- 1975 «Est-il simple d'être marxiste en philosophie?», in *La Pensée*, 183; trad. *È facile essere marxisti in filosofia?*, in *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1977.
- 1992 *L'avenir dure longtemps, (suivi de Les faits)*, Stock / IMEC, 1992; trad. *L'avvenire dura a lungo*, Guanda, Parma 1992.
- 1995 *Notes sur les AIE*, in *Sur la reproduction*, PUF, Paris.
- 1996 *Psychanalyse et sciences humaines. Deux conférences*, Lgf, Paris; trad. *Psicoanalisi e scienze umane*, a cura di L. Boni e S. Pippa, Mimesis, Milano 2014.
- 1998 *L'unica tradizione materialista: Spinoza*, a cura di Vittorio Morfino, Unicopli, Milano.

BERTRAND, M.

- 1983 *Spinoza et l'imaginaire*, PUF, Paris.

BOSTRENGHI, D.

- 1996 *Fome e virtù dell'immaginazione in Spinoza*, Bibliopolis, Napoli.

CRISTOFOLINI, P.

- 2009 *La scienza intuitiva di Spinoza*, Pisa, ETS.

EAGLETON, T.

- 2014 *Ideology*, Routledge, London.

GIACOMETTI, M.

- 1986 «Spinoza per Althusser», in AA.VV., *La cognizione della crisi. Saggio sul marxismo di Louis Althusser*, Franco Angeli, Milano.

<sup>43</sup> L. Althusser, *Note sur les AIE*, in *Sur la reproduction*, PUF, Paris 1995, p. 263.

MACHEREY, P.

1979 *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris.

MONTAG, W.

2013 *Althusser and his contemporaries. Philosophy's perpetual war*, Duke University Press, Durham.

MOREAU, P.F.

1997 *Althusser et Spinoza*, in *Althusser philosophe*, PUF, Paris.

LACAN, J.

1949 «Le stade du miroir comme fondateur de la fonction du Je», in *Ecrits*, Seuil, Paris, trad. *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974.

SPINOZA, B.

1670 *Tractatus theologicus-politicus* [TTP], trad. *Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Utet, Torino 1998.

1677 *Ethica more geometrico demonstrata* [E], trad. *Etica*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988.

TOSEL, A.

1994 *Du materialisme de Spinoza*, Kimé, Paris.

TOTO, F.

2014 L'individuo concreto, il soggetto. Note per una rilettura di 'Idéologie et appareils idéologiques d'Etat', in *Consecutio temporum, Rivista critica della postmodernità* 2, pp. 71-87.

UMANITÀ E INDIFFERENZA.  
ESSENZA E NATURA DELL'UOMO  
NELL'*ETHICA* DI SPINOZA

Daniele D'Amico

*Università degli Studi di Roma Tor Vergata*

[damico.dan10@gmail.com](mailto:damico.dan10@gmail.com)

**Abstract:** In this paper I focus on Spinoza's philosophical anthropology. In the introduction I provide an overview of the various positions held by the scholarship with regard to this topic. I will then tackle Suhamy's interpretation. This reading, although suggesting, seems however not tenable. In order to provide my solution to the problem, I will examine some affects – such as *commiseratio*, *benevolentia*, and *pudor* – in order to understand how Spinoza deals with humans and humanity. These passions show a way to act virtuously which agrees with reason, without however following from it. As a conclusion, I will argue that humanity is not to be understood as a general essence involving all human beings, but rather as an achievement of the individual – that is, that humanity is to be identified with the virtuous behaviour that underpins the living of a good man.

**Key Words:** Spinoza, Anthropology, Essence, Nature, Man, Humanity.

### 1. *Premessa*

Quello antropologico è un tema che percorre trasversalmente non solo l'*Ethica* ma tutti gli scritti di Spinoza, rendendo quantomeno necessaria una ricognizione al fine di chiarire il ruolo che l'uomo occupa nella filosofia spinoziana. Appare tuttavia arduo, se non impossibile, riconoscere all'uomo uno statuto speciale. Questo per una ragione molto semplice: esiste un'unica sostanza, questa sostanza non è l'uomo, ma Dio o la natura.<sup>1</sup> In questa nuova cosmologia l'uomo trova posto soltanto come modo. Tutti gli esseri, viventi e non, sono soltanto

<sup>1</sup> Cfr. E1p14 (G II, 56). Vista la natura del presente articolo valga questa equazione, che pure troviamo in Spinoza (E4prae; G II, 206). Ciononostante, era lo stesso Spinoza, in una lettera a Oldenburg, a mostrarsi prudente nell'identificare completamente Dio con la natura (cfr. EP 73; G IV, 307). Il testo critico di riferimento per i testi spinoziani è Spinoza (1925), indicato con G, seguito da un numero romano per il volume e un numero arabo per la pagina. Per il testo dell'*Ethica* (Spinoza 2007) si seguiranno le seguenti abbreviazioni: E, seguita da un numero arabo per la parte. Una "p" indica poi una proposizione, "ax" un assioma, "d" una dimostrazione, "sch" uno scolio, "prae" una prefazione, "app" un'appendice, "cor" un corollario, "def" una definizione, "ad" la definizione degli affetti posta alla fine della parte terza. Per l'*Epistolario* (Spinoza 1951): EP, seguita da un numero arabo per il numero della lettera. Per il *Trattato politico* (TP, seguita da un numero romano per la parte e un numero arabo per il paragrafo), si farà riferimento all'edizione critica di Cristofolini (Spinoza 2011), indicata con C, seguita da un numero arabo per la pagina.

«certe modificazioni degli attributi di Dio».<sup>2</sup> L'uomo non è allora «imperium in imperio»,<sup>3</sup> ciò che lo riguarda non è un sottordine chiuso e distinto da quello della natura in generale, ma un ordine in cui valgono per tutti le stesse leggi e le stesse regole.<sup>4</sup> Si è, dunque, naturalmente spinti a sminuire l'importanza dell'uomo facendo leva sul gesto spinoziano di erigere un impianto filosofico anti-anthropocentrico nel quale vige un'orizzontalità ontologica priva di gerarchie.<sup>5</sup> Nessun luogo dell'*Ethica*, secondo Macherey (1994), riesce a porre un discrimine tra l'uomo e gli altri esseri tale che il primo si possa distinguere grazie a una propria e unica peculiarità. La questione che Matheron pose al convegno tenutosi a Parigi in occasione del trecentesimo anniversario della morte di Spinoza è allora tutt'altro che banale, perché mette in dubbio l'esistenza di una vera e propria scienza dell'uomo nella filosofia spinoziana.<sup>6</sup>

È Spinoza stesso a non definire mai l'essenza o la natura dell'uomo, tale mancanza non solleva però dal problema. La presenza costante di espressioni come «essentia hominis», «humana natura» e altre analoghe disseminate in tutta l'opera, richiamano infatti, all'attenzione del lettore, l'urgenza di giustificare l'uso di tali nozioni. Gueroult (1974: 547-551) identificò almeno dieci luoghi in cui si fa esplicito riferimento all'essenza dell'uomo. Busse (2009: 29) conta cinquanta occorrenze del concetto di natura dell'uomo e trentuno del concetto di essenza dell'uomo.<sup>7</sup> Si comprende che il problema antropologico tocca da

<sup>2</sup> Cfr. E2p10cor (G II, 95). Per una corretta collocazione dell'antropologia spinoziana nella complessa cornice filosofico-scientifica secentesca si veda Cristofolini (1990), il quale giustamente scrive: «Spinoza ha elaborato un'antropologia filosofica diversa dalla cartesiana nei fondamenti, nella costruzione e negli esiti; ma non ha criticato il modello fisiologico-meccanico avente il cuore come motore e il calore interno come sistema di alimentazione. Si è limitato a ignorare questi aspetti della scienza cartesiana, già superati dagli sviluppi a lui noti» (Cristofolini 1990: 311).

<sup>3</sup> E3praef (G II, 137).

<sup>4</sup> La filosofia della natura spinoziana è costruita sul modello meccanicista secentesco di origine cartesiana, dove tutto è ridotto alle composizioni materiali e ai loro movimenti. Differentemente dalle analogie macrocosmo-microcosmo ancora tipiche nel Rinascimento, il meccanicismo «elimina invece ogni prospettiva di tipo antropomorfo nella considerazione della natura» (Rossi 2000: 194).

<sup>5</sup> Su questo hanno insistito Rousset (1978), Cuzzani (2002).

<sup>6</sup> Ci riferiamo al celeberrimo articolo *Une anthropologie spinoziste?* del 1978, ora in Matheron (1986). Secondo Matheron il fatto che non si dia un'antropologia è tutt'altro che un difetto. In direzione analoga Moreau (2005: 15).

<sup>7</sup> Nel secondo capitolo l'autore dimostra che il concetto di «natura dell'uomo» rinvia bene a quello di «natura umana», come unità di una pluralità, piuttosto che alla natura di Pietro o Paolo. Mentre invece, il concetto di «essenza dell'uomo» è quasi sempre riferito all'essenza di un uomo, di Pietro o di Paolo, ciò che in lui soltanto può essere affermato. Tuttavia, conclude Busse, non esiste un uso preciso delle espressioni essenza/natura e che, pertanto, entrambe svolgono una funzione analoga (ivi 27-43). L'uso dell'endiadi è peraltro esplicito da parte di Spinoza: «essentia seu natura» (cfr. E4d8, G II, 210; E3p56dem, G II, 186) tanto che Landucci nella sua traduzione dell'*Ethica* decide di tradurre «natura» con «essenza» (Spinoza 2009: 52). Nel presente articolo varrà dunque questa uguaglianza, e intenderemo per «essenza dell'uomo» o «natura dell'uomo» la medesima cosa, cioè ciò che riguarda il concetto di uomo e di umanità. Discorso analogo potrebbe farsi per il

vicino una serie d'altri problemi interpretativi, come quello tra realismo e nominalismo, tra singolarità e generalità dell'essenze, da cui concezioni marcatamente differenti dell'antropologia, come mise in luce molto chiaramente Haserot (1950).<sup>8</sup> Prima d'entrare nel terreno più marcatamente antropologico è bene chiarire dunque la relazione tra questi due aspetti della filosofia spinoziana. Se, infatti, leessenze vengono intese come *generali* o *specifiche*, il discorso antropologico avrà una forza maggiore grazie alla presenza di una specificità compresa in ogni individualità.<sup>9</sup> Se l'essenza viene invece intesa sempre in relazione a una cosa *singolare*, si potrà parlare d'essenza umana soltanto a partire da ogni singola individualità, non esistendo in questo caso un'essenza generica a cui tutti gli uomini sottostanno.<sup>10</sup> Ritengo proprio questo il modo corretto di intendere leessenze, dando così pieno significato sia alla definizione di essenza, per cui il nesso di reciprocità tra essenza e *res* lo si comprende solo in rapporto ad una cosa singolare esistente in atto; sia alla proposizione 37 della parte seconda, per cui l'essenza non deve mai essere intesa come una proprietà comune. Il rifiuto spinoziano degli universali operato in confermerebbe in ultimo questa ipotesi.<sup>11</sup>

La piccola cornice che abbiamo tracciato, dove la genericità umana naufraga a favore delle singole identità, suggerirebbe quasi di rinunciare a parlare d'antropologia. Sarebbe tuttavia ingenuo e metodologicamente inefficace un approccio che non tenesse conto dei numerosi casi in cui nel testo dell'*Ethica* si fa esplicito riferimento ai concetti di natura umana, di uomo, di umanità. Pur essendo corretto in un primo momento parlare di un'*antropologia negativa*, come ha rilevato Vinciguerra (2009: 9), è necessario progressivamente comprendere il ruolo di tali concetti e in che ottica Spinoza se ne serva. Tenendo conto delle tensioni interne che alimentano e caratterizzano un testo stratificato e complesso come quello dell'*Ethica*, procederò attraverso una ricognizione

concetto di «forma», che pure Spinoza utilizza a volte come sinonimo d'essenza (E4praef, G II, 208), su questo si veda Messeri (1990: 148).

<sup>8</sup> Il quale esaminò bene il rapporto tra realismo e nominalismo, svelando i nodi cruciali dell'*Ethica* e la posta in gioco rispetto alla questione antropologica. La sua posizione, che venne poi ripresa e discussa in vari modi da diversi interpreti, criticava aspramente una concezione nominalistica della filosofia spinoziana, definendola una «*reductio ad absurdum*» della sua filosofia (Haserot 1950: 492), sostenendo la possibilità di parlare d'universali senza rinunciare alla singolarità dell'essenze. Più recentemente Hubner (2014), ha proposto una lettura simile spostando il problema degli universali sul versante epistemologico.

<sup>9</sup> Sono di questo parere Messeri (1990), Toto (2015). Una posizione simile la si trova anche in Wilson (2003).

<sup>10</sup> Per una recente discussione su questi temi cfr. Sangiacomo e Toto (2015). La singolarità dell'essenze è stata sostenuta da numerosi studiosi in vari modi. Per una teoria della singolarità ed eternità dell'essenze individuali cfr. Ward (2011). Per un approccio assolutamente nominalistico alla questione e il relativo dibattito cfr. Rice (1991). Per una lettura minimalista dell'essenze dove queste non si distinguono dalle «relazioni esistenziali», cfr. Morfino (2015: 40).

<sup>11</sup> E4p40sch1 (G II, 120)

antropologica che inizierà dai luoghi più celebri, come l'appendice del *De Deo*, dove l'antropologia spinoziana inizia a delinearci (2). In seguito esaminerò alcuni passi cruciali della parte quarta dell'*Ethica*. Prenderò dunque in considerazione l'ottima lettura proposta da Suhamy per cui l'umanità è da intendersi come potere di godere del sommo bene, mostrando come questa interpretazione lasci da parte una serie di assunti fondamentali della teoria spinoziana delle passioni. Diversamente quindi da Suhamy, per cui l'essenza umana è essenza dell'uomo razionale capace di godere del sommo bene, proporrò una lettura che tenga conto tanto della ragione quanto di passioni come la commiserazione, la benevolenza, e la vergogna, capaci di esprimere in certe circostanze, meglio della ragione, la natura dell'uomo (3). Concluderò sulla possibilità di intendere l'umanità come privazione d'indifferenza verso il prossimo (4).

## 2. Una ricognizione antropologica

Possiamo rinvenire nell'analisi antropologica spinoziana almeno tre momenti fondamentali: un'analisi storica condotta nell'appendice alla parte prima dell'*Ethica*, che ha come sfondo soprattutto la storia delle superstizioni, intese come maschere della realtà; un'analisi naturalistica che si configura inizialmente come ontologia e prosegue trovando nel *conatus* e nella teoria degli affetti la sede principale; e infine un'analisi dell'uomo in quanto *cupiditas* razionale capace, attraverso la ragione, di dirigersi verso il modello della natura umana di cui parla la prefazione della parte quarta dell'*Ethica*. È in questo ultimo e decisivo momento che l'antropologia si risolve completamente nell'etica. L'appendice con cui si conclude la prima parte dell'*Ethica* avvia il processo di costituzione antropologica. Nel suo celebre commentario Gueroult (1968: 393) divide questo testo in tre parti, una prima in cui si ricerca l'origine del pregiudizio che alimenta tutti gli altri e che concorre, insieme a questi, a fare dell'uomo un essere fondamentalmente ignorante. Una seconda parte in cui viene stabilita la sua falsità e una terza in cui si esaminano e denunciano tutti i principali giudizi di valore. Ma è la critica all'antropocentrismo ciò che anima e sostiene gli argomenti dell'appendice,<sup>12</sup> insieme alla critica di tutte quelle religioni che su questo presupposto hanno edificato il loro credo, alimentando il pregiudizio che fa dell'uomo il destinatario privilegiato e ultimo di tutta la natura. Per Macherey (1998: 224-225) si tratta di una storia della religione con le sue tappe principali: feticismo, politeismo e il monoteismo, dove a poco a poco il sentimento del divino è stato modellato secondo l'immagine dell'uomo. L'antropologia spinoziana comincia dunque attraverso lo smascheramento di

<sup>12</sup> Landucci (2005: 85) legge questa appendice come una controreplica – in direzione anti-anthropocentrica – di Spinoza al teologo olandese Simon Episcopius.

«un'illusione antropologica» (Vinciguerra 2009: 14).<sup>13</sup> Le circostanze in cui l'uomo affiora nell'opera spinoziana sono sempre polemiche, tese a metterne in risalto l'ignoranza.<sup>14</sup> L'uomo è immediatamente posto in relazione con la sua capacità immaginativa, capacità che, a ben vedere, non fornisce sempre informazioni corrette sulla realtà.<sup>15</sup> Nell'appendice Spinoza ha un approccio non essenzialistico ma genealogico alla tematica antropologica.<sup>16</sup> L'essere umano, prima d'essere discusso in quanto essenza o natura, è discusso in quanto ente calato nella realtà, nel cui sviluppo non ha prevalso la ragione ma l'immaginazione, il cieco appetito, il pregiudizio e la superstizione. Un'esigenza di realtà, quella di Spinoza, che rifiuta la sintesi della definizione; l'osservazione e la storia prevalgono sul dogmatismo traducendo in termini pratici la condizione modale dell'uomo. Sembrerebbe tuttavia esserci un presupposto taciuto circa una presunta superiorità della mente umana sulla mente degli altri esseri, per via della superiorità dell'oggetto che costituisce la mente umana: il corpo umano. Basta porre attenzione al seguente scolio:

Tutto ciò, infatti, che abbiamo mostrato sinora è cosa comunissima e vale ugualmente per gli uomini e per gli altri individui, i quali, benché diversi, sono tutti animati. [...] Tuttavia non possiamo negare neanche che le idee differiscono tra di loro come gli oggetti stessi, e che l'una è più eccellente dell'altra, e contiene maggiore realtà secondo che l'oggetto dell'una è più eccellente e contiene maggiore realtà che l'oggetto dell'altra; per questa ragione, per determinare in che cosa la mente umana differisce dalle altre e in che cosa è ad esse superiore (*praestet*), ci è necessario, come abbiamo detto, conoscere la natura del suo oggetto. (E2p13sch; G II, 97)

Qui Spinoza cerca di tenere insieme due grandi assunzioni: quella dell'animazione universale, dove quindi ciò che vale per l'uomo deve valere indistintamente per tutti e quella, marcata da quel «tuttavia» (*attamen*), che segna un sorpasso di questa posizione, accordando una relativa superiorità alla mente umana.<sup>17</sup> Il piccolo trattatello di fisica provvede proprio a dimostrare la maggiore complessità dell'oggetto dell'idea che costituisce la mente umana e i sei postulati che lo concludono stabiliscono proprio una demarcazione tra l'umano e il non umano. Il discorso tuttavia si interrompe e non si conclude con nulla che assomigli a una definizione dell'uomo o una specificazione della sua

<sup>13</sup> Il quale ha proposto di parlare di «*liens anthropologiques*», focalizzando l'attenzione sul carattere relazionale dell'uomo: una scienza delle relazioni prima dell'uomo come modo della sostanza, poi come mente e *conatus* e infine come soggetto desiderante calato nella realtà sociale.

<sup>14</sup> Cfr. E1p8sch2 (G II, 49).

<sup>15</sup> Sul ruolo e l'evoluzione dell'immaginazione nella filosofia spinoziana, intesa non in contrapposizione alla ragione ma come costitutiva della stessa natura umana cfr. Bostrenghi (1996).

<sup>16</sup> Cfr. Sévéric (2015)

<sup>17</sup> La «*praestantia*», nota Santinelli, «è definita a sua volta, nel "trattatello", secondo i criteri quantitativi del numero, della complessità e dell'organizzazione delle sue componenti» (Santinelli 2000: 176).

essenza. Lo stesso può dirsi della *cupiditas*, su cui molto si è discusso ma che non sembrerebbe porre un discrimine tra gli esseri umani e le altre creature, almeno che non si voglia, come fa Balibar (1994), considerare la coscienza il tratto caratteristico dell'uomo.<sup>18</sup> Sulla scia invece di Matheron e Macherey mi limito a considerare la *cupiditas* come *uno* degli elementi che concorrono a una caratterizzazione positiva della natura umana. Anche nella prefazione alla quarta parte l'avverbio *tamen* svolge un ruolo analogo. Se da una parte Spinoza insiste sul relativismo dei giudizi di valore, dall'altro e in conclusione della prefazione, con un abile gesto teorico, recupera la legittimità delle nozioni di bene e male, dando vita a un concetto quanto mai controverso che è quello di *naturae humanae exemplar*.<sup>19</sup> Anche sull'*exemplar* molto è stato detto, insistendo spesso sul carattere contraddittorio di tale espressione, ipotizzando che appartenesse a un orizzonte speculativo giovanile, abbandonato poi nell'*Ethica*.<sup>20</sup> Comunque si voglia intendere questa espressione, il movimento che Spinoza compie nella prefazione della parte quarta è quello che porta alla teorizzazione di un modello di natura umana simultaneamente a un soggetto morale capace di contenerlo. Noi infatti «desideriamo formare questa idea dell'uomo», ma la spinta della *cupiditas* non è mai preceduta da un giudizio di valore; questo, piuttosto, ne è sempre una conseguenza.<sup>21</sup> Tutti questi elementi concorrono nel dare una caratterizzazione della natura umana che, come dice Busse (2009: 47), pare sempre differita e aggirata, come a dire che di per se stessa non compare mai.

<sup>18</sup> Non è questa la sede per affrontare il tema della coscienza. Dobbiamo fare tuttavia alcune considerazioni generali. La coscienza non sembra rilevante per la filosofia spinoziana e la sua antropologia, e questo per due motivi principali. In primo luogo, la coscienza intesa come «idea ideae» non aggiunge nulla in più al pensiero, essendo una conseguenza necessaria della connessione logica delle idee date in Dio (E2p22d). In secondo luogo, il concetto di coscienza spinoziano è lontano dall'orizzonte cartesiano in cui vige una centralità dell'*ego cogito* come soggetto cosciente alla cui mente sono imputabili operazioni vere e false. La negazione spinoziana di una *res cogitans* e l'equivalenza dei termini mente-idea-conoscenza (E2p19d) suggeriscono un orizzonte teorico dove non è l'*ego cogito* a costituire il fondamento epistemologico. Per una filosofia senza soggetto e una negazione totale della coscienza in Spinoza cfr. Messeri (1990). Il tema della coscienza ha poi avuto grande seguito nelle discussioni in lingua inglese, per una rivalutazione della coscienza in Spinoza vista non soltanto come «idea ideae» cfr. Nadler (2008).

<sup>19</sup> Non è un caso che in diversi luoghi decisivi dell'*Ethica*, l'avverbio «tamen» segni quasi sempre un recupero di ciò che ormai sembrava escluso, tenendo spesso ferme due esigenze animate da una forte polarità. Oltre ai due esempi già citati sopra si pensi alla tanto discussa e problematica E5p23, dove Spinoza dimostra che nonostante la distruzione del corpo: «sentimus tamen mentem nostram [...] aeternam esse» (E5p23sch, G II, 296).

<sup>20</sup> Di questo parere Bennett (1984), Scribano (2012). Il concetto di *exemplar* è stato rivalutato da molti studiosi proprio in rapporto a una migliore comprensione dell'antropologia. Che l'«*homo liber*» rappresenti l'*exemplar* è stato sostenuto, tra gli altri, da: Allison (1987), Nadler (2006) secondo il quale esistono più modelli, compito dell'*Ethica* è quello di mostrare la validità e il vantaggio del proprio. Su questo si veda anche Youpa (2010).

<sup>21</sup> Cfr. E3p9sch (G II, 148).

In questo paragrafo si è cercato di mostrare come Spinoza non si rapporti mai direttamente alla questione antropologica. L'uomo è visto come un progetto e non come un dato da isolare, decifrare e definire. Non è grazie alla dimostrazione di una eventuale superiorità qualitativa che il discorso antropologico prende piede, ma è mostrando le differenze tra l'uomo e gli altri esseri viventi che alcuni elementi svelano caratteristiche peculiarmente umane. Non sappiamo però ancora come vadano intese, né in che senso possano spiegare l'essenza umana. Nella parte quarta l'antropologia inizia sempre più a configurarsi come scienza, non tanto dell'uomo in generale, quanto dell'uomo virtuoso, in un nesso inscindibile tra virtù ed essenza umana. Tratteremo di questo nel prossimo paragrafo, vedremo come lo scolio della proposizione 36 della parte quarta offra ciò che da più vicino nel testo spinoziano approssimi ad una definizione dell'essenza umana.

### 3. Umanità, tra ragione e passione

La parte quarta dell'*Ethica* studia l'uomo nel suo passaggio dalla *cupiditas* passionale alla *cupiditas* razionale. Nello scolio della proposizione 36 si dice:

[...] dalla natura stessa della ragione nasce il fatto che il sommo bene dell'uomo sia comune a tutti, perché ciò si deduce dall'essenza stessa dell'uomo in quanto è definita dalla ragione, e perché l'uomo non potrebbe né essere né essere concepito se non avesse il potere di godere di questo sommo bene. Appartiene infatti all'essenza della mente umana, avere una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio. (E4p36sch; G II, 235)

Ariel Suhamy (2010: 155-187) è senz'altro approdato a uno dei risultati più convincenti studiando da vicino questa proposizione, mostrando che è proprio qui che troviamo una vera e propria definizione della natura umana. Colui, infatti, che agisce *assolutamente* per virtù è l'uomo che agisce «mediante la sua sola essenza»,<sup>22</sup> non condizionato negativamente da altri agenti esterni, ovverosia l'uomo razionale.<sup>23</sup> Secondo Suhamy ciò che rende l'uomo veramente umano è il potere di godere di questo sommo bene, nel senso che questo *bene comune* è il fondamento di tale convenienza. Questo bene comune non va tuttavia inteso né come un dover essere, né come un bene in potere soltanto a uomini che hanno una certa natura. Tutti, egualmente, possono goderne poiché tutti gli uomini hanno la stessa natura, la quale è definita soltanto attraverso il potere di godere di questo sommo bene comune (Suhamy 2010: 214). Ora, secondo Spinoza, il potere di godere del sommo bene necessita di due condizioni: il possesso dell'idea di Dio e che da questa idea segua una

<sup>22</sup> E4p23dem (G II, 226).

<sup>23</sup> Cfr. E4p26 (G II, 227).

conoscenza adeguata. È grazie infatti a una concezione comune dell'idea di Dio che gli uomini possono realizzare una comunità fondata sul sommo bene (Suhamy 2010: 220). Pur rimarcando che l'uomo non è destinato a una comunità ideale, secondo Suhamy (2010: 217) tale comunità è iscritta nella natura umana e senza la quale l'uomo non sarebbe concepibile. Ad un primo sguardo questa soluzione sembra tenere insieme certi assunti fondamentali e poggiare coerentemente sui testi. Spinoza ha serie difficoltà a considerare umano ciò che è sotto il giogo dell'impotenza, il concetto di umanità sembra affacciarsi soltanto dopo aver fatto propria la conquista della razionalità.<sup>24</sup> Finché è l'impotenza a governare gli appetiti degli uomini, questi non sembrano esprimere la loro essenza in quanto natura umana. Se si accetta questa lettura, si deve concludere tuttavia che l'essenza dell'uomo ha un contenuto prettamente razionale, perché *solo* l'uomo razionale può godere del sommo bene di cui si parla nello scolio della proposizione, perché solo l'uomo razionale può trarre dall'idea di Dio delle conseguenze adeguate. Ma privazione della ragione significa privazione d'umanità?<sup>25</sup> Non è possibile dare una risposta pienamente positiva a questa domanda. L'essenza umana non si lascia incastonare nelle maglie della ragione. L'umano è un concetto polisemico che non si cristallizza mai in una definizione, e anche l'efficace ricostruzione di Suhamy rischia di tralasciare aspetti distintivi dell'essenza umana.<sup>26</sup> Il più significativo è il caso della *commiseratio*, a proposito della quale Spinoza scrive:

<sup>24</sup> «[...] tutto ciò che che segue dalla natura umana, in quanto è definita dalla ragione, si deve conoscere solo mediante la natura umana» (E4p35dem; G II, 233).

<sup>25</sup> Busse (2009: 67) ha risposta negativamente a questa domanda, insistendo sul fatto che se la ragione costituisse l'essenza dell'uomo, l'uomo dovrebbe necessariamente essere razionale.

<sup>26</sup> Nel prosieguo del testo mi avvarò soltanto di questa obiezione, che mi sembra la più cogente e coerente con la natura dell'articolo. Non concordo tuttavia sul connotato, a mio avviso, troppo politico della lettura di Suhamy. L'essenza dell'uomo, in questa «*quasi définition*» (Suhamy 2010: 219) ha un valore esclusivamente etico. Spinoza non parla mai di un bene o una comunità ideale ma solo di un bene comune condiviso tra gli uomini razionali. Mi sembra inoltre piuttosto utopistico e lontano dal realismo politico spinoziano l'idea di una comunità tenuta insieme dal sommo bene, tanto più che il sommo bene di cui sta parlando Spinoza è l'«*amor dei intellectualis*» cioè un bene dal contenuto squisitamente intellettuale. Il discorso politico, come sappiamo, Spinoza lo rimanda in altre sedi. Un altro problema è il rapporto tra l'idea di Dio e le nozioni comuni. L'idea di Dio non è una proprietà comune ai corpi, Spinoza sembra negarlo esplicitamente proprio in E2p47sch. Ammettendo inoltre che l'idea di Dio possa considerarsi una nozione comune, essa non potrebbe considerarsi come essenza comune a tutti gli individui (E2p37); Dio infatti non può intendersi mai come essenza delle cose singolari (E2p10sch2). E ancora: se Suhamy, sulla scorta di Matheron, afferma che il possesso dell'idea di Dio non riguarda solo gli uomini ma tutti gli esseri indistintamente, per quale motivo soltanto gli uomini sarebbero in grado di derivare degli effetti da tale idea? Se l'idea di Dio, come credo, è innata, non capisco in che senso questa idea si dia nella mente di un sasso o di un gatto tale che questo possesso non produca mai nessun effetto. Da una determinata causa infatti segue necessariamente un effetto, almeno che la causa non sia data (E1ax3). Questi, a mio avviso, alcuni problemi della lettura proposta da Suhamy.

[...] colui che è facilmente toccato da commiserazione, e che si commuove per la miseria o per le lagrime altrui, spesso fa cose di cui dopo si pente; tanto perché per noi per affetto non facciamo nulla che sappiamo con certezza essere buono, quanto perché facilmente siamo ingannati da lagrime false. E qui parlo esplicitamente di un uomo che vive sotto il comando della ragione. Giacché colui che non è mosso né dalla ragione né dalla commiserazione ad essere di aiuto agli altri giustamente è detto inumano, perché appare non simile ad un uomo. (E4p50sch; G II, 247)

Questo scolio mostra, forse meglio di qualunque altro, la ritrosia spinoziana a una definizione risolutiva dell'uomo. La commiserazione, infatti, è uno di quelli affetti che si rapportano all'antropologia in una duplice accezione, perché se la proposizione afferma – perentoriamente – che «la commiserazione, in un uomo che vive sotto la guida della ragione, è di per sé cattiva e inutile»,<sup>27</sup> lo scolio la rivaluta positivamente in quanto passione, connotando l'antropologia di un significato che altrimenti verrebbe perso se si intendesse l'essenza umana soltanto o soprattutto tramite lo scolio della proposizione 36 della parte quarta. È infatti un tratto tipico della natura umana quello di provare commiserazione nei confronti di chi sta male e invidia verso chi sta bene. Da questo affetto nasce un vero e proprio modo di porsi nei confronti dei propri simili che Spinoza chiama *benevolentia*, che nient'altro è se non la cupidità di arrecare beneficio agli altri.<sup>28</sup> Questo tratto antropologico è un modo attraverso cui l'umano, pur non inteso nella sua capacità d'esprimersi razionalmente, procede parallelamente con la razionalità. *Commiseratio* e *benevolentia* mostrano bene quanto sia difficile separare nettamente gli affetti azione dagli affetti passione, il razionale dall'irrazionale, rendendo fievole questo confine, mostrando come la ragione necessiti a volte di spinte non del tutto razionali per esprimere al meglio l'umanità dell'uomo. Un altro caso analogo è quello della vergogna ( *pudor*):

Ciò che si deve osservare della vergogna si ricava facilmente da ciò che abbiamo detto della misericordia e del pentimento. Aggiungo soltanto che, come la commiserazione, così anche la vergogna, benché non sia una virtù, è tuttavia buona, in quanto indica, nell'uomo che arrossisce di vergogna, una cupidità di vivere onestamente; alla stessa maniera che il dolore, il quale in tanto si dice buono, in quanto indica che la parte offesa non è ancora putrefatta; quindi, benché l'uomo che si vergogna di ciò che ha fatto sia veramente triste, tuttavia egli è migliore dell'impudente, che non ha alcuna cupidità di vivere onestamente.<sup>29</sup>

Questa «cupidità di vivere onestamente» così come la «retta maniera di vivere» di cui si parla in più riprese, possono essere intese come disposizioni di vivere

<sup>27</sup> E4p50 (G II, 247).

<sup>28</sup> Cfr. E3p27sch2 (G II, 161).

<sup>29</sup> E4p58sch (G II, 254).

coerenti con la ragione, ma non necessariamente sue espressioni dirette.<sup>30</sup> Benché infatti la vergogna, o anche il pentimento (*poenitentia*)<sup>31</sup> e la commiserazione non siano delle virtù, possiamo tuttavia considerarli comportamenti virtuosi.<sup>32</sup> In tal senso l'umanità viene a delinarsi come condotta di vita virtuosa. L'uomo libero, ossia l'uomo pienamente razionale, non prova né vergogna, né commiserazione, tuttavia per Spinoza è più *umano* quell'uomo che rimane attaccato a queste passioni. Non a caso questa *humanitas* viene definita come «cupidità di fare ciò che piace agli uomini e di omettere ciò che ad essi dispiace».<sup>33</sup> Una virtù, dunque, e non un tratto universale. Non è un caso se Spinoza oppone all'umanità il biasimo (*vituperium*),<sup>34</sup> ed è il motivo per cui l'uomo che non prova commiserazione è detto inumano. Affetti come la benevolenza indicano l'umanità dell'uomo, la sua natura come capacità d'agire rettamente, d'essere d'aiuto verso il prossimo. È evidente allora che la *humanitas* stia in stretta relazione con i contenuti della ragione ma anche con la sfera passionale. La ragione, come nei casi che abbiamo appena visto, sembra mostrare dei limiti che possono essere aggirati da un tessuto di passioni che animano da dentro la natura dell'uomo, dando linfa alla razionalità stessa, non schiacciandola mai su un rigido dogmatismo. Di conseguenza, l'essenza dell'uomo che si configura tramite queste passioni è, a tutti gli effetti, capace d'esprimere, in maniera altrettanto peculiare della ragione, la vera essenza dell'uomo.<sup>35</sup> Per questo Spinoza può scrivere che «sebbene gli uomini siano ignoranti, tuttavia sono uomini che nelle necessità possono apportare un aiuto umano, al di sopra del quale non ce n'è alcuno più prezioso».<sup>36</sup> Questo *humanum auxilium* è ciò che spinge a essere più generosi quando, in certe occasioni, la ragione indicherebbe utile solo ciò che non nuoce minimamente all'agente; come nel caso dell'uomo libero, disposto ad unirsi soltanto ad altri uomini liberi, non cercando aiuto dagli ignoranti.<sup>37</sup> All'interno di questa logica gli uomini agiscono secondo *ingenium, ex eorum affectu*, e la natura umana è

<sup>30</sup> Spinoza parla di questa «recta vivendi ratio» nella prefazione alla parte terza (E3praef; G II, 137) e nell'appendice alla parte quarta, dove a chiare lettere scrive che quanto esposto sinora verte proprio sulla «recta vivendi ratio» (E4app; G II, 266). In E5p10sch si chiarisce di più il significato di questa espressione: l'uomo infatti che ancora non ha il potere di concatenare le affezioni del corpo secondo l'ordine dell'intelletto (E5p10) e che quindi non ha ancora una conoscenza perfetta dei propri affetti può, tuttavia, essere in grado di agire conformemente alla ragione.

<sup>31</sup> Cfr. E3p30sch (G II, 163); E3p51sch (G II, 179).

<sup>32</sup> La virtù per Spinoza è un contenuto che segue, e non precede, la potenza d'agire dell'uomo, cfr. E4def8 (G II, 210).

<sup>33</sup> E3p29sch (G II, 163), E3ad43 (G II, 202).

<sup>34</sup> Cfr. E3p29sch (G II, 163).

<sup>35</sup> Correttamente Busse parla dell'essenza umana come «structure d'activité» (Busse 2009: 93-94) rimarcando sia il carattere dinamico dell'essenza (l'attività) sia la conformazione strutturale in quanto potenza o *conatus* che sottende questa attività.

<sup>36</sup> E4p70sch (G II, 263).

<sup>37</sup> E4p70 (G II, 262).

più atta a mostrare il suo volto in circostanze in cui la ragione disporrebbe l'uomo ad agire diversamente.<sup>38</sup> L'umanità è allora il risultato di un agire e mai il presupposto, che nei fatti si realizza come comportamento virtuoso, lontano da sentimenti d'*indifferenza* nei confronti dei propri simili, attuandosi come agire scandito da benevolenza, d'aiuto verso il prossimo.<sup>39</sup>

#### 4. *L'indifferenza verso il prossimo*

Nello sviluppo dell'*Ethica* l'ambito di ciò che è considerato propriamente umano tende ad assumere un significato sempre più specifico e meno generico, arrivando a restringere il campo, come nel cuore della parte quarta, al solo uomo che agisce secondo i dettami della ragione. Sembrerebbe infatti proprio la ragione a segnare il discrimine tra l'essenza dell'uomo e quella di un altro animale.<sup>40</sup> Abbiamo però mostrato come il riferimento alla ragione, o alla possibilità di godere del sommo bene come afferma Suhamy, lasci fuori degli aspetti fondamentali proprio dell'antropologia, cioè del modo in cui l'umanità dell'uomo reagisce all'interno di certe logiche comportamentali, finendo per non includere nella sua essenza ciò che di più umano affiora dalle pagine dell'*Ethica*. In precedenza abbiamo detto che affetti come la commiserazione e la vergogna possono essere considerati, pur non derivando dalla ragione, comportamenti virtuosi atti a favorire lo sviluppo della ragione. Tramite un esempio vorrei provare a mostrare perché. Mi baserò sulla teoria dell'imitazione esposta da Spinoza nella parte terza dell'*Ethica*.<sup>41</sup>

Il caso della commiserazione rimanda esplicitamente alla logica mimetica, dove «l'esser privo da ogni umanità» trova fondamento proprio in E3p27.<sup>42</sup> Poniamo il caso di un vagabondo bisognoso sul ciglio della strada che genera un affetto di tristezza nel passante Paolo. Questa tristezza è causa a sua volta di commiserazione. La commiserazione spinge Paolo alla benevolenza verso il vagabondo, che si traduce nella capacità di Paolo di agire umanamente nei confronti del vagabondo.<sup>43</sup> Poniamo il caso di un altro uomo, Pietro, che di

<sup>38</sup> Moreau (1994) ha mostrato l'importanza di questo concetto, accostandolo alla concezione stessa dell'individualità spinoziana.

<sup>39</sup> Sull'umanità come conseguenza e mai presupposto dell'essere umano, si veda Sangiacomo (2013).

<sup>40</sup> Nel *Trattato politico* si distingue una vita umana «data dalla circolazione del sangue e dalle altre funzioni comuni a tutti gli animali» e una vita umana definita «in base alla ragione, vera virtù e vita della mente», (TP V, 4; C 80).

<sup>41</sup> Matheron colse prima di tutti l'importanza capitale della logica mimetica nel sistema spinoziano, considerandola il vero e proprio motore delle interazioni umane, si deve molto a lui quando scrisse che «du seul fait que les hommes se ressemblent, l'Humanité tend à exister» (Matheron 1969: 155).

<sup>42</sup> E4p50sch (G II, 247).

<sup>43</sup> E3p27sch2 (G II, 161), E3p27cor3 (G II, 161).

fronte al vagabondo non viene toccato dalla tristezza e dunque neanche dalla commiserazione. Mentre il comportamento di Paolo può generare una dinamica affettiva atta a favorire negli altri uomini affetti come l'emulazione (*aemulatio*),<sup>44</sup> la lode (*laus*),<sup>45</sup> l'ammirazione (*admiratio*),<sup>46</sup> e anche il favore (*favor*),<sup>47</sup> alimentando così l'amore e lo sviluppo della ragione nei confronti degli altri uomini, lo stesso non può dirsi del comportamento di Pietro, il quale sembrerebbe indifferente verso il prossimo. Non solo, perché il comportamento di Pietro può far nascere, negli altri uomini, affetti di biasimo (*vituperium*),<sup>48</sup> d'indignazione (*indignatio*),<sup>49</sup> ostacolando, di fatto, lo sviluppo «dell'utilità comune».<sup>50</sup> Questo piccolo esempio mi sembra capace di mostrare che è molto più rivolto all'incremento della razionalità un affetto nato dalla tristezza come quello di Paolo, piuttosto che un affetto nato dalla ragione come quello di Pietro, il quale, non provando tristezza perché magari affetto da una gioia più forte, rimane indifferente verso il vagabondo.<sup>51</sup> Tramite infatti l'ammirazione, l'emulazione, o quell'affetto che Spinoza non definisce ma svolge un'importanza fondamentale nella logica mimetica,<sup>52</sup> la condotta di Paolo potrà essere da esempio e produrre effetti nel segno dell'amore, della benevolenza, e del favore. Risultato di ciò sarà uno sviluppo concreto della razionalità – non solo soggettiva ma collettiva.<sup>53</sup> Tuttavia Spinoza precisa che è difficile pensare che un uomo non venga toccato «né dalla ragione né dalla commiserazione ad essere di aiuto verso gli altri».<sup>54</sup> Quello di Pietro, dunque, è un caso limite. Non è però improprio pensare che, in un'etica del tutto estranea al concetto di dovere – qual è quella spinoziana – tale ipotesi possa verificarsi. Non esiste, infatti, nessuna morale intesa come imposizione esterna a cui un uomo debba attenersi per essere buono. Quale che sia la risposta dell'uomo razionale nell'esempio considerato, è chiaro che l'umanità che Spinoza ha in mente non è prerogativa assoluta dell'uomo razionale. Mi sembra, anzi, che l'atteggiamento davvero umano sia definito primariamente sul piano affettivo e solo come effetto di un'azione. La sfera passionale, legata inestricabilmente all'immaginazione, è

<sup>44</sup> E3p27sch (G II, 160).

<sup>45</sup> E3p29sch (G II, 163).

<sup>46</sup> E3p52s (G II, 180).

<sup>47</sup> E3p22 (G II, 157), E4p51 (G II, 248).

<sup>48</sup> E3p29sch (G II, 163).

<sup>49</sup> E3p22sch (G II, 157), E3p27cor1 (G II, 160). Spinoza definisce l'indignazione come «l'odio contro colui che ha fatto male ad un altro» (E3p22sch; G II, 157), e più generalmente come «l'odio contro chi arreca tristezza ad un altro» Il comportamento di Pietro, pur non arrecando direttamente un danno al vagabondo, mantiene indirettamente viva la sua tristezza e la sua miseria.

<sup>50</sup> E4p73sch (G II, 265).

<sup>51</sup> Cfr. E4p18 (G II, 221).

<sup>52</sup> «Non so poi come si debba chiamare la letizia che nasce dal bene di un altro», E3p22sch (G II, 157). Questo affetto nei fatti gravita intorno alla benevolenza, misericordia e umanità.

<sup>53</sup> Si veda ad esempio il caso della generosità (E3p59sch; G II, 188).

<sup>54</sup> E4p50sch (G II, 247).

inscritta necessariamente in ogni essere umano. La sua umanità è soltanto una risposta organizzata in modo da non risultare indifferente verso i membri della propria comunità. Così come la ragione non è una facoltà presupposta ma la conquista di una conoscenza adeguata delle cose, l'umanità è anch'essa una conquista che deriva dall'agire virtuoso degli uomini verso altri uomini.

## 5. *Conclusioni*

Possiamo avanzare alcune conclusioni. È sempre l'affetto da cui l'uomo è determinato a stabilire se quell'uomo è o non è umano, dove 'umano' non indica una condizione eterna ed essenziale ma una certa disposizione ad agire. Se dovessimo accettare una condizione minima affinché si dia umanità, questa non sarebbe data dalla ragione né dalla possibilità di godere del sommo bene ma da una natura capace di non provare indifferenza verso i propri simili. Si è visto, infatti, che passioni come la commiserazione o la benevolenza dischiudono le porte della ragione, producendo dinamiche affettive ad essa favorevoli.<sup>55</sup> La differenza, e nello stesso tempo la 'superiorità', tra l'uomo e gli altri esseri non ha alcun connotato ontologico ma è data soltanto dall'attitudine ad agire favorendo tutto ciò che può promuovere lo sviluppo della razionalità. Tale sviluppo abbiamo visto avvalersi molto del tessuto passionale. Non c'è essenza umana prima dell'individuo, non c'è umanità prima dell'uomo, e una massa di uomini non fa l'umanità. L'umanità è una conquista dell'uomo, è una capacità d'agire contraria all'indifferenza verso il prossimo.

## *Bibliografia*

- ALLISON, H.  
1987 *Benedict de Spinoza: An Introduction*, Yale University Press, New Haven.
- BALIBAR, E.  
1994 «A note on 'Consciousness/Conscience' in the Ethics», *Studia Spinozana* 8, pp. 41-50.
- BENNETT, J.  
1984 *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- BOSTRENGHI, D.  
1996 *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*, Bibliopolis, Napoli.
- BUSSE, J.  
2009 *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Paris.
- CRISTOFOLINI, P.  
1990 «L'essenza umana come desiderio», in Mignini 1990.

<sup>55</sup> La possibilità di una mescolanza tra affetti è esplicitamente ammessa da Spinoza. Da questa mescolanza possono seguire tante varietà d'affetti, cfr. E3p59sch (G II, 189).

DE CUZZANI, P.

2002 «Une anthropologie de l'homme décentré», *Philosophiques* 29, pp. 7-21.

DI VONA, P.

1960 *Studi sull'ontologia di Spinoza*, La Nuova Italia, Firenze.

GENNARO, J.R. E HUENEMANN, C. (A CURA DI)

2003 *New Essays on the Rationalists*, Oxford University Press, Oxford.

GUEROULT, M.

1968 *Spinoza. I. Dieu*, Aubier-Moutagne, Paris.

1974 *Spinoza. L'âme*, Aubier-Moutagne, Paris.

HASEROT, F.

1950 «Spinoza and the Status of Universals», *Philosophical Review* 59, pp. 469-492.

HÜBNER, K.

2014 «Spinoza on being human and human perfection», *Essays on Spinoza's Ethical Theory*, pp. 124-142.

LANDUCCI, S.

2005 *I filosofi e Dio*, Laterza, Bari.

MACHEREY, P.

1994 *Introduction a la lecture de l'Ethique. La troisième partie: la vie affective*, PUF, Paris.

1998 *Introduction a l'Ethique de Spinoza. La première partie*, PUF, Paris.

MATHERON, A.

1969 *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris.

1986 *Anthropologie et politique au XVIIIe siècle. Etudes sur Spinoza*, Vrin, Paris.

MESSERI, M.

1994 *L'epistemologia di Spinoza*, Il Saggiatore, Milano.

MIGNINI, F. (A CURA DI)

1990 *Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul Breve Trattato di Spinoza*, Japadre, L'Aquila-Roma.

MOREAU, P.-F.

1994 *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, PUF, Paris.

2005 *Spinoza, État et religion*, ENS Éditions, Lyon.

MORFINO, V.

2015 *Essenza e relazione*, in A. Sangiacomo e F. Toto (a cura di), *Essentia actiosa. Riletture dell'Etica di Spinoza*, Mimesis, Milano.

NADLER, S.

2006 *Spinoza's Ethics. An introduction*, Cambridge University Press, Cambridge.

2008 «Spinoza and Consciousness», *Mind* 117, pp. 576-601.

RICE, L.

1991 «Tanquam naturae humanae exemplar: Spinoza on human nature», *The modern Schoolman* 68, pp. 291-303.

ROSSI, P.

2000 *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Roma-Bari.

ROUSSET, B.

1978 «Homo homini deus. Anthropologie et conscience de soi», *La Nouvelle Critique* 114, pp. 58-66.

SANGIACOMO, A.

2013 «What are human beings? Essences and aptitudes in Spinoza's anthropology», *Journal of Early Modern Studies* 2, pp. 1-25.

SANGIACOMO, A. E TOTO, F. (A CURA DI)

2015 *Essentia actiosa. Riletture dell'Etica di Spinoza*, Mimesis, Milano.

SANTINELLI, C.

2000 *Mente e corpo. Studi su Cartesio e Spinoza*, QuattroVenti, Urbino.

SCRIBANO, E.

2012 «La conoscenza del bene e del male. Dal Breve Trattato all'Etica», *Consecutio Temporum* 2, pp. 169-180.

SEVERAC, P.

2015 *Éthique. Appendice à la première partie*, Ellipses, Paris.

SPINOZA, B.

1925 *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, 4 Bände, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg.

1951 *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino.

2007 *Etica*, trad. di G. Durante, note di G. Gentile rivedute e ampliate da G. Radetti, Bompiani, Milano.

2009 *Etica*, a cura di S. Landucci, Laterza, Bari.

2011 *Trattato politico*, edizione critica a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa.

SUHAMY, A.

2010 *La Communication du bien chez Spinoza*, Garnier, Paris.

TOTO, F.

2015 *L'individualità dei corpi*, Mimesis, Milano.

VINCIGUERRA, L.

2009 «Les trois liens anthropologiques», *L'Homme* 3, 7-26.

WARD, T.

2011 «Spinoza on the Essences of Modes», *British Journal for the History of Philosophy* 19, pp. 19-46.

WILSON, M.

2003 «For They Do not Agree in Nature with Us», in J.R. Gennaro e C. Huenemann (a cura di), *New Essays on the Rationalists*, Oxford University Press, Oxford.

YOUPA, A.

2010 «Spinoza's Model of Human Nature», *Journal of the History of Philosophy* 48, pp. 61-76.

# PERCORSI DELLA SCHIAVITÀ IN SPINOZA. UN CONFRONTO CON ARISTOTELE E LA BOÉTIE

Annunziata Di Nardo

*Università degli Studi G. d'Annunzio Chieti-Pescara*

[nancydinardo@gmail.com](mailto:nancydinardo@gmail.com)

**Abstract:** This paper presents Spinoza's reflection on the relationship between the concepts of slavery, *conatus* and desire. According to Spinoza, the man is not available at the command of others. This requires an investigation into the mode of subjection and slavery condition, defined as inability to achieve its useful and to act freely from the negative emotional constraints. In the description of slavery, and the use of historical examples that exemplify it, it is found a classical aristotelian source. The french debate in recent years focused on the political value of desire and *conatus*, concepts that are fundamental to interpret the condition of slavery and the domain of the minds.

**Key Words:** Slavery, Desire, Conatus, Aristotle, Spinoza.

## 1. *Premessa*

L'interrogarsi sui dispositivi di potere, sulla loro generazione, sulle ragioni dell'obbedienza, è sempre stata un'attività feconda per i filosofi che, dall'antichità, sentono la necessità di indagare ciò che spinge liberi individui ad adattarsi ad uno stato di sudditanza o, addirittura, di schiavitù.<sup>1</sup>

Questo testo non ha la pretesa di presentare una rassegna esaustiva di problemi e ragionamenti, ma si propone di mettere in relazione concetti fondamentali per l'ambito di pertinenza, per evidenziarne la vitalità e mostrare la versatilità con cui filosofi di diverse epoche li utilizzano come armamentario teorico ai fini di una rappresentazione efficace della realtà.

Gli studi sul concetto di schiavitù in Spinoza si riferiscono prevalentemente alla condizione di schiavitù delineata nella IV parte dell'*Etica*.<sup>2</sup> Ma la

<sup>1</sup> Nel pensiero antico una larga parte di filosofi condivide l'idea della naturalità della condizione servile. La posizione dello schiavo è necessaria in quanto la natura stessa lo decreta. Dall'epoca dei sofisti si presenta però la necessità di riconsiderare la problematica della schiavitù, alla luce del rinnovato interesse sulla distinzione tra *Physis* e *Nomos*. Tra questi si può citare il sofista Antifonte che non riconosce nessuna differenza naturale tra Greci e barbari, liberi e schiavi. Aristotele, infatti, riconosce che «per altri l'autorità padronale è contro natura (giacché la condizione di schiavo e di libero esistono per legge, mentre per natura non esiste tra loro differenza alcuna)» (Aristot. *Pol* I, 3, 1253b 21-23).

<sup>2</sup> Il IV libro dell'*Etica* ha come titolo *De Servitude Umana*. Il lemma latino *servitude* viene tradotto in italiano generalmente con «schiavitù», così ad esempio nelle traduzioni di Piero Martinetti (Spinoza, *Etica. Esposizione e commento di Piero Martinetti*, Castelveccchi, Roma 2014), di Remo Cantoni e Maria Brunelli (Spinoza, *Etica, Trattato teologico-politico*, a cura di Remo

definizione di «schiavo» che Spinoza dà nell'*Etica* si riverbera nei trattati politici, e nella gestione degli affetti e del desiderio si individua il dispositivo per mantenere individui in condizioni di schiavitù.<sup>3</sup>

Recentemente lo studioso francese Frédéric Lordon ha riaperto il dibattito sul tema della servitù in Spinoza, accostando a questo, già nel titolo del suo libro<sup>4</sup> (*Capitalisme, désir et servitude*), i concetti di desiderio e capitalismo. Il sottotitolo (*Marx et Spinoza*) esplicita la cornice che permette a tali accostamenti di disegnare un percorso adeguato: Marx e Spinoza.

Scopo di questo testo è presentare i luoghi testuali in cui Spinoza tratta il problema della schiavitù, mostrare la rete di concetti che vi si costruisce intorno – quello di *conatus*, di desiderio – e seguire la tesi di Lordon sulla declinazione del desiderio verso la condizione – volontaria o passionale – di servitù, mostrando che la questione su come sia possibile «produrre» schiavi si impone tanto ai pensatori dell'antichità, inseriti in un contesto indubbiamente schiavistico (Aristotele), quanto agli autori dell'età moderna (La Boétie, Spinoza).

La lettura che intendo dare è che Spinoza, similmente ad Aristotele e a La Boétie, analizza i condizionamenti esterni che depotenziano l'individuo e lo privano della libertà, concretizzandosi in un sistema di convenzioni e di *habitus* che producono individui inadatti a una vita da liberi o con un *ingenium* tendenzialmente servile.

Matheron esamina il rapporto servile passando in rassegna come questo si configuri nelle filosofie di Hobbes, Spinoza e Hegel. Se sia in Hegel sia in Hobbes, in maniera differente, il rapporto servile rappresenta un elemento necessario, in Spinoza «le rapport maître-esclave, pense-t-il, n'est que l'une des possibilités inscrites dans l'ambient: possibilité qui ne se réalise que si certaines causes extérieures entrent en jeu» (1969: 165).

L'analisi delle «cause esterne» coincide con la lettura dei rapporti strutturali

Cantoni e Franco Ferragni, Utet, Torino 2005), di Filippo Mignini per l'edizione Meridiani (Spinoza, *Opere*, Mondadori, Milano 2009), di Paolo Cristofolini (Spinoza, *Etica*, a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa 2010). Per il francese, invece, sia Appuhn (*Ethique*, Garnier Flammarion, Paris 1965) che Misrahi (*Ethique*, PUF, Paris 1990) preferiscono il lemma «servitude» anziché «esclavage».

<sup>3</sup> Tra i testi che si occupano della condizione di schiavitù nel sistema politico di Spinoza si ricordano: P. Cristofolini, "Esse sui juris" e scienza politica, «Studia Spinozana», 1, pp. 53-71, ora rielaborato in Id, *La scienza intuitiva di Spinoza*, ETS, Pisa 2009, pp. 57-72; A. Matheron, *Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 102 (1977), pp. 181-200; A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité théologico-politique*, Aubier, Paris 1984. Inoltre il tema del servo è presente inevitabilmente negli studi che si occupano del concetto di moltitudine: a riguardo basti citare R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Spinoza. Individuo e Moltitudine*, il Ponte Vecchio, Cesena 2007, all'interno del quale si segnalano i saggi: L. Bove, «Il desiderio di non esser comandati. Moltitudine e antropogenesi», pp. 79-92; R. Caporali, «La moltitudine e gli esclusi», pp. 93-104.

<sup>4</sup> F. Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, La fabrique, Paris 2010.

– fluidi e osmotici – che si instaurano tra l'individuo e il corpo politico.

Le condizioni dell'assoggettamento descritte da Aristotele nella *Politica* sono assimilabili allo stato di servitù che Spinoza delinea nei trattati politici.

Gli autori in questione si affiancano nell'utilizzo di alcuni *topoi* della filosofia politica: il popolo infante bisognoso di una guida, le modalità che differenziano un regime paternalistico da uno schiavistico, l'accostamento di individui inferiori per natura – e pertanto votati alla schiavitù – più agli animali che all'uomo, la conseguente disumanizzazione di un regime schiavistico.

## 2. Schiavitù contro natura?

Una delle prime presenze del concetto di servitù nell'opera di Spinoza si ritrova nel *Breve Trattato*<sup>5</sup> e in esso, a mio avviso, possiamo rinvenire le immagini classiche della schiavitù. Il capitolo 18 della II parte del *KV* tratta della condizione dell'uomo in quanto parte della natura, inserito in una catena di dipendenze che ha Dio al suo apice. Il fine dell'uomo, la sua perfezione, è conformarsi alle leggi necessarie della natura. Per spiegare il rapporto di dipendenza, e la perfezione che si raggiunge nel conformarsi ad essa, Spinoza utilizza la seguente analogia:

Infatti l'unica perfezione e l'ultimo fine di uno schiavo e di uno strumento consistono nel compiere esattamente il servizio loro richiesto. Ad esempio, se un carpentiere si trova servito per il meglio dalla sua ascia nell'eseguire un lavoro, allora l'ascia è pervenuta al suo fine e alla sua perfezione. (*KV* II, 18)

Lo schiavo, in questo passo, ha la stessa funzione che ha uno strumento utile al lavoro,<sup>6</sup> il suo fine è nel lavoro o nell'attività che gli è propria. Un'ascia ha il suo «concetto funzionale», il suo fine, nell'atto di tagliare. Similmente lo schiavo ha la sua perfezione nell'eseguire il suo lavoro, commissionatogli dal padrone, e in esso ha il suo fine. Lo schiavo è perfetto quando compie il suo lavoro così come l'ascia è perfetta quando taglia.

La vicinanza con argomentazioni aristoteliche è notevole. Prima di tutto Spinoza accomuna lo schiavo a uno strumento esattamente come fa Aristotele nella *Politica*:

<sup>5</sup> In olandese, lingua nella quale è pervenuto il testo, il passo in questione recita «want de eenigste volmaaktheid en het laatste einde van een slaaf en van een werktuig is dit...». Il lemma *slaaf* viene tradotto in italiano da Filippo Mignini con il termine «schiavo» (Mignini 2009).

<sup>6</sup> Secondo Enrico Bertì, «questa definizione è rivelatrice della vera ragione della schiavitù: la necessità materiale, che nel mondo antico non poteva essere soddisfatta per mezzo di macchine, come nella moderna società industriale, e pertanto imponeva quello che Marx ha chiamato il modo di produzione pre-capitalistico» (E. Bertì, *Il pensiero politico di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 32).

Degli strumenti alcuni sono inanimati, altri animati (ad es. per il capitano della nave il timone è inanimato, l'ufficiale di prua è animato; in effetti nella arti il subordinato è una specie di strumento): così pure ogni oggetto di proprietà è strumento per la vita e la proprietà è un insieme di strumenti: anche lo schiavo è un oggetto di proprietà animato e ogni servitore è come uno strumento che ha precedenza su altri strumenti. (Pol I,4,1253b 27-34)

Secondariamente, la fonte aristotelica torna nell'esempio dell'ascia usato da Spinoza che ricorda in particolare un passo del *De anima*:<sup>7</sup> «Se uno strumento, ad esempio una scure, fosse un corpo naturale, la sua essenza sarebbe di essere scure, e quest'essenza sarebbe la sua anima. Tolta questa essenza, la scure non esisterebbe più se non per omonimia» (Aristotele, *De anima* II, 412b 11-15). Il fine dell'ascia è dato nella sua stessa definizione e non portandolo a compimento perde l'elemento di specificità che le appartiene. Similmente lo schiavo, nella definizione classica, è «colui che appartiene a qualcun'altro»: tolta quest'appartenenza, e quindi l'obbligo di eseguire i lavori, non è più definibile schiavo.

Aristotele si preoccupa di tracciare una distinzione: lo schiavo è finalizzato alla vita, all'azione. Lo schiavo si distingue dalla spola e dal timone della nave, che esplicano semplicemente una *poiesis*, per inserirsi invece tra gli strumenti animati, soggetti di una *praxis*, al fianco dell'ufficiale di prua.<sup>8</sup>

Spinoza nel passo del KV non decodifica il tipo di rapporto sussistente tra padrone e schiavo ma infonde il dubbio circa la possibilità di definire anche lo schiavo un uomo, avendo un fine diverso. L'uomo, in quanto parte della natura, non può che seguire le sue leggi, cosa che si realizza nell'aderire alle leggi di Dio.<sup>9</sup>

La domanda a questo punto è: è la natura che detta l'inferiorità dello schiavo, la cui opera è limitata a quella di strumento nelle mani dell'uomo libero? La sua subordinazione è una legge necessaria della natura?

Questa è la lettura tradizionale che i commentatori danno delle teorie

<sup>7</sup> Sul rapporto Spinoza-Aristotele si rimanda in generale al testo di Frédéric Manzini, *Spinoza, une lecture d'Aristotele*, PUF, Paris 2009. Nel dettaglio sull'incontro con le tesi del *De Anima* si vedano i lavori di Harry Wolfson, secondo cui gli aspetti della psicologia umana che Spinoza tratta nel II libro dell'*Etica* «correspondent grosso modo au Troisième livre du *De Anima* de Aristotele» (H.A. Wolfson, *La philosophie de Spinoza*, Gallimard, Paris 1999, p. 396), e di Augusto Illuminati che ha ricostruito il concetto di «Intelletto comune» a partire da Aristotele e le sue elaborazioni arabe fino a Spinoza (A. Illuminati, *Averroè e l'intelletto pubblico*, Manifestolibri, Roma 1996; A. Illuminati, *Del Comune. Cronache del general intellect*, Manifestolibri, Roma 2003).

<sup>8</sup> Scorrendo il testo si aggiunge la specificazione fondamentale nella distinzione, in base al fine, tra lo strumento inanimato e gli altri oggetti di proprietà, quelli animati. Mentre per il primo si dice che è finalizzato alla «produzione», per il secondo invece si parla di «azione».

<sup>9</sup> Va ricordato che il pensiero che Spinoza esprime nel KV è una prima elaborazione che non corrisponde pienamente al pensiero più maturo. I riferimenti al finalismo presenti nell'opera, infatti, saranno abbandonati e criticati nelle opere successive.

aristoteliche: lo schiavo ha una menomazione nell'attività intellettuale tale che è impossibilitato ad assumere ruoli diversi.<sup>10</sup>

Nella filosofia di Spinoza sembra difficile sostenere tale inferiorità poiché la natura stessa non ammette gerarchie ma anzi decreta che ciascuno persegua non solo la propria conservazione ma l'accrescimento della propria potenza, che coincide in ultima analisi con il diritto.

### 3. Definizioni di schiavitù

Le definizioni che Spinoza dà della schiavitù sono presenti nel *Trattato teologico-politico* e nelle parti dell'*Etica* dedicate alla schiavitù (la quarta) e alla libertà dell'uomo (la quinta).

Nel capitolo XVI del *TTP* Spinoza delinea le fondamenta della comunità politica e spiega cosa distingue l'uomo libero dallo schiavo, dando una definizione di schiavitù in opposizione a quella comunemente accettata di chi

pensa che sia servo chi agisce su mandato e libero chi asseconda i propri desideri. Il che non è affatto vero. Infatti, è servo soprattutto chi è trascinato dal suo desiderio e non può vedere o compiere nulla di ciò che gli è utile; mentre è libero soltanto chi vive, con tutto il suo animo, per la sola guida della ragione. (*TTP* XVI,10)

Questa definizione richiede un passaggio necessario a concetti espressi nell'*Etica*. L'idea che la libertà consista nell'assenza totale di condizionamenti non è altro che frutto di una conoscenza inadeguata, di un'incapacità di comprendere l'*ordo* e la *connexio* nella quale le azioni umane sono sostanzialmente inserite, del pregiudizio del libero arbitrio.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> La lettura di una schiavitù per natura si presta a problematicità evidenti. Difficilmente il sistema aristotelico può accettare l'idea di uomini «biologicamente» privi di *Nous*, dato che la facoltà intellettuale non corrisponde a fattori fisiologici ma «viene dal di fuori». Enrico Berti ritiene «deboli, incoerenti tra di loro e in contrasto con la sua antropologia generale» le argomentazioni addotte da Aristotele per giustificare la schiavitù per natura, spiegazioni ideologiche che accompagnano quella che Berti ritiene essere la vera origine della schiavitù nella *polis* che ha in mente Aristotele: l'assetto economico (Berti, *Il pensiero politico di Aristotele*, cit., pp. 33-36). Le aporie che si incontrano nella lettura della *Politica* seguendo il filo conduttore dei rapporti di schiavitù hanno portato a vedere nel testo una denuncia, più che una giustificazione, del sistema schiavistico. Si rinvia a A. Di Nardo, «Aristotele: come la polis produce schiavi», in A. Di Nardo-G. Lucchetta (a cura di), *Nuove e antiche schiavitù. Atti del convegno internazionale, Chieti 2008*, IRES, Pescara 2012, pp. 142-168. All'interno dello stesso volume va segnalato il saggio di G. Lucchetta, «Aristotele schiavista?», pp. 110-141. Sull'argomento si rimanda inoltre a: R. Kraut, *Aristotle Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2002; M.I. Finley (a cura di), *La schiavitù nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1990; G. Cambiano, *Come nave in tempesta: Il governo della città in Platone e Aristotele*, Laterza, Roma 2016, in cui il capitolo VIII è dedicato ad «Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù».

<sup>11</sup> «Così, il bambino crede di appetire liberamente il latte, il fanciullo adirato di volere la

L'uomo dominato dalla forza degli affetti «compie ciò che ignora del tutto», invece l'uomo guidato dalla ragione «non si conforma che a se stesso e compie soltanto ciò che sa essere più importante nella vita e che perciò massimamente desidera» (*Eth* IV, pr. 66 schol.). Il discrimine tra schiavitù e libertà non si definisce in base all'arbitrarietà con la quale ciascuno segue i propri capricci ma si concretizza nel modo in cui aderisce all'azione che compie e al fine della stessa: «se il fine dell'azione non è l'utile di chi agisce ma quello di chi comanda, l'agente è servo e inutile a sè stesso» (*TTP* XVI, 10).

A differenza dell'uomo libero, guidato dalla ragione, lo schiavo «trascura il proprio utile, cioè il suo essere, in tanto è impotente» (*Eth* IV, pr. 20).

Schematicamente potremmo così delineare le caratteristiche della condizione di schiavitù:

1. Motente dell'azione rintracciabile nelle passioni.
2. Incapacità di riconoscere il proprio utile e di agire di conseguenza.
3. Il rapporto con il padrone segue l'interesse di chi comanda.

La permanenza in questa condizione servile, contraria alla natura dell'uomo che, invece, non accetterebbe di farsi comandare da altri e di cedere il proprio diritto «fino al punto di cessare di essere uomo» (*TTP* XVII, 1), non può avvenire se non a causa di costrizioni esterne più o meno evidenti.

Le strategie che permettono a un regime di ridurre la moltitudine in una condizione di schiavitù, così come a un individuo di legare a sé qualcuno, sono espresse nel *TTP*, rintracciate negli esempi storici del popolo ebraico e del popolo turco. Il *topos* richiamato da Spinoza, che ha radici antiche, è quello di un popolo infante, bisognoso di una guida.

#### 4. Esempi storici di schiavitù

Aristotele e Spinoza dispongono di esempi storici nei quali leggere il fenomeno della schiavitù. In queste manifestazioni politiche si rinvencono le categorie associate alla condizione di schiavitù già richiamate.

Spinoza apre il *TTP* denunciando la schiavitù della superstizione a cui sono soggetti i sudditi di sovrani che, rivestendo la religione di una esteriorità cerimoniale, muovono l'animo delle masse, turbate da timore e speranza, fino a impedire loro l'uso della retta ragione. In questa descrizione si riconosce il regno dei Turchi,<sup>12</sup> le cui strategie politiche consistono nell'«ingannare gli

vendetta e il timido la fuga. Così l'ubriaco crede di aver detto per libera decisione della mente cose che poi, da sobrio, vorrebbe aver taciuto. Così il folle, la ciarliera, il fanciullo e moltissimi di questo genere credono di parlare per libera decisione della mente, mentre non riescono a controllare l'impulso a parlare che hanno» (*Eth* III, pr. 2 schol.).

<sup>12</sup> In questi passaggi dell'opera di Spinoza, un lettore contemporaneo avrebbe facilmente individuato una critica ai calvinisti olandesi, inclini all'instaurazione di un dominio teologico-politico nelle Province Unite.

uomini e mascherare, con lo specioso nome di religione, la paura con la quale tenere a freno i sudditi, perchè combattano per la propria servitù come se fosse la propria salvezza» (*TTP* Prefazione,7).

L'esempio di popolazione schiava che predilige Aristotele è quello degli Asiatici. Nel VII Libro della *Politica* Aristotele presenta l'immaginario comune secondo cui un determinismo antropologico, che ha le sue basi nelle condizioni climatiche cui gli individui sono sottoposti, rende queste popolazioni servili e poco coraggiose, abituate alla schiavitù: citando Euripide, ben si addice ai Greci di trattare i barbari come schiavi.

In queste popolazioni la mancanza del coraggio, l'incapacità di deliberare e l'*habitus* acquisito impediscono la formazione di una società di liberi. Tutto ciò si potrebbe imputare non a un determinismo biologico o a uno stretto condizionamento climatico ma al *nomos* e alla gestione politica.

La configurazione dispotica dei regni barbarici era garantita dalla naturale propensione alla schiavitù dei sudditi, dove «naturale» non va compreso in rapporto alla costituzione fisica<sup>13</sup> o alla legge di natura. Il perpetrarsi del sistema schiavistico sembra parallelo al perpetuarsi di pesanti fattori condizionanti di natura sociale e politica, tutt'altro che biologica; su questa linea si posiziona il libro VIII della *Politica* che si concentra sul sistema educativo, fattore fondamentale per forgiare cittadini ed educarli alla gestione della propria libertà, per garantir loro, direbbe Spinoza, di vivere secondo il proprio *ingenium*.

Racconta Plutarco che Aristotele consigliava ad Alessandro di comportarsi con gli Asiatici come un re e servirsi di loro come animali e piante; il contrario per i Greci, che dovevano essere governati come da un padre e trattati come amici o domestici.<sup>14</sup>

Questa precisazione richiama un *topos* della filosofia politica che perdurerà fino all'età moderna, cioè il rapporto paternalistico che può esserci tra un sovrano e il suo popolo, in contrapposizione a quello padronale che c'è tra un tiranno e i suoi schiavi.

I testi di Spinoza, sia il *TTP* che il *TP*, così come la *Politica* di Aristotele, ripropongono la differenza dei rapporti «padre-figlio» e «padrone-schiavo».

Riconosciamo dunque una grande differenza tra il servo, il figlio e il suddito, i quali, perciò, sono così definiti: è servo chi è tenuto a obbedire ai comandi del padrone, che hanno di mira soltanto l'interesse di chi comanda; è figlio chi compie per ordine dei genitori quanto è nel suo interesse; è suddito, infine, chi compie su mandato del potere sovrano ciò che è nell'interesse di tutti e quindi anche nel suo (*TTP* XVI,10).

<sup>13</sup> «La natura vuol segnare una differenza nel corpo dei liberi e degli schiavi: gli uni l'hanno robusto per i servizi necessari, gli altri eretto e inutile a siffatte attività, ma adatto alla vita politica [...]: spesso però accade anche il contrario» (Aristot. *Pol* I, 5, 1254b 27-34). Sul concetto di natura si veda: G.Naddaf, *The Greek Concept of Nature*, State University of New York Press, Albany 2005.

<sup>14</sup> Plutarco, *De Alexandri Magni fortuna aut virtute*, 329 b.

L'assonanza con le tesi aristoteliche risulta palese:

L'autorità padronale [...] governa tenendo nondimeno d'occhio l'interesse del padrone e accidentalmente quello dello schiavo (perchè se lo schiavo viene meno è impossibile che rimanga l'autorità del padrone). L'autorità sui figli, sulla moglie e sull'intera casa, che chiamiamo appunto 'economica', si esercita o nell'interesse di chi è comandato o nel comune interesse di entrambe le parti. (*Pol* III, 6, 1278b 34-40)

Il figlio e lo schiavo, due protagonisti dell'*oikos*, richiedono due diverse gestioni del rapporto le quali, secondo l'ammonimento di Aristotele,<sup>15</sup> non devono assolutamente sovrapporsi.

Mentre il rapporto con lo schiavo verte sull'interesse esclusivo del padrone, il rapporto padre-figlio ha di mira l'interesse di quest'ultimo. È infatti accostato alla monarchia. Il predominio del padre sul figlio è giustificato in termini di anzianità e quindi di maggiore saggezza, un'egemonia strettamente connessa a un arco di tempo limitato, quello utile affinché il ragazzo acquisti saggezza e maturità tanto da diventare anch'egli degno di esercitare una certa potestà e di ricoprire il ruolo di governante e non più di governato secondo il disegno di rotazione aristotelico.

Oltre l'interesse solo accidentale dello schiavo, che è presente anche nella descrizione spinoziana, la peculiarità invece del rapporto schiavistico è, in Aristotele, l'impossibilità del passaggio di grado del subordinato e il perpetuarsi del dominio prescindendo da ogni sviluppo temporale.<sup>16</sup>

Altro elemento di discriminare tra i due tipi di rapporto corre sul filo della possibilità di contrastare chi detiene il potere. Scrive Spinoza:

tra genitori e figli si danno, di solito, litigi più numerosi e più aspri che tra padroni e schiavi. Ma non è certo nell'interesse dell'economia domestica mutare il diritto paterno in dominazione e tenere i figli come schiavi. È invece nell'interesse della schiavitù, non della pace, trasferire ogni potere in uno solo. (*TP* VI, 4)

Un popolo impossibilitato a ribellarsi e a operare la potenza destituente<sup>17</sup> che gli

<sup>15</sup> «Quanti credono che l'uomo di stato, il re, l'amministratore, il padrone siano lo stesso, non dicono giusto» Aristot. *Pol* I, 1, 1252 a 8-9.

<sup>16</sup> Le differenze temporali sono elementi caratterizzanti della servitù descritta da Grozio. Se la «schiavitù perfetta» è perpetua e limitata solo dalle leggi naturali, la «schiavitù imperfetta» è temporanea. Per queste precisazioni si veda lo studio di Matheron (*Scritti su Spinoza*, a cura di F. Del Lucchese, Mimesis, Milano 2009).

<sup>17</sup> Il termine non è certo di uso spinoziano, ma si intende con esso rimandare alla potenzialità eversiva che il popolo riveste quando minaccia la stabilità del governo. Nel *TP*, infatti, la moltitudine genera timore, e «una società civile corre più spesso dei pericoli a causa dei cittadini che dei nemici» (*TP* VI, 6). Il riferimento immediato è alla sopportazione e alla pazienza degli esclusi di cui si occupa Riccardo Carporali (*La pazienza degli esclusi*, Mimesis, Milano 2012), e in generale

appartiene garantisce una condizione di stabilità duratura, che Spinoza non manca di notare:

Non c'è Stato, infatti, che come il sultanato dei Turchi si sia conservato tanto a lungo senza notevoli mutamenti. E viceversa non vi furono Stati così poco duraturi, e così travagliati dai conflitti interni, come quelli democratici o popolari. Ma se la pace è servitù, barbarie e deserto, nulla è per gli uomini più miserevole della pace (TP VI, 4).

Per contrasto, invece, si assiste a un filo conduttore che rapporta la relazione padre-figlio all'esperienza politica di Mosè. La relazione che instaura Mosè con il popolo ebraico non potenzia esclusivamente un polo del rapporto, anzi, seppur coercitiva, si pone come percorso pedagogico affinché i subordinati acquisiscano capacità tali da svincolarsi dal rapporto. È il viaggio di liberazione con cui, emblematicamente, Mosè conduce gli Ebrei fuori dall'Egitto e dalla schiavitù, forgiandoli come persone libere che prendono forma in una libera moltitudine.

Anche il regime mosaico, però, agisce sugli affetti, più che sulla ragione, in nome dell'incapacità del popolo, corrotto da secoli di misera schiavitù, di aderire con la ragione alle leggi:

Mosè [...] li terrorizzò poi con minacce, affinché non trasgredissero quei precetti, e promise molte ricompense se li avessero osservati. Li educò, dunque, come di solito fanno i genitori con i figli del tutto privi di ragione (TTP II, 15).

### 5. Meccanismi di assoggettamento

In più punti Spinoza avvicina la condizione dello schiavo a quella di disumanità: «uomini forniti di ragione non cedono mai il loro diritto a tal punto da cessare di essere uomini, e venir considerati come greggi di pecore» (TP VII, 25).

Quello dei Turchi è un esempio di regime politico che si mantiene proprio sulla disumanizzazione dei suoi sudditi.

Resendendo l'uomo simile all'animale esso perde ciò che lo rende tale: la vita in comune con i suoi simili e gli affetti positivi che la sorreggono, il riconoscimento reciproco tra individui, la similarità degli affetti, presupposto per l'*indignatio*, a favore di una irrelatezza di fondo e instaurando una imitazione affettiva che, secondo le intuizioni di Warren Montag (2007), avvicina l'uomo più all'animale, come annunciato da Spinoza stesso riferendosi alla perdita libertà di Adamo: «dopo aver creduto che gli animali fossero simili

alla trattazione della moltitudine che troviamo in Antonio Negri (*Spinoza. L'anomalia selvaggia-Spinoza sovversivo-Democrazia ed eternità in Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 2006).

a lui, subito cominciò a imitarne gli affetti e a perdere la sua libertà» (*Eth IV*, pr. 6 schol.).

Chiunque fosse guidato dalla ragione non si ridurrebbe mai in una condizione di subalternità e di «disumanità». Si presenta fortemente nei testi di Spinoza l'irriducibilità della natura dell'uomo a un trasferimento completo del proprio diritto. Condivido con Laurent Bove la tesi per cui «quanto più Spinoza sottolinea con forza l'irriducibilità logica dell'essere umano alla servitù radicale – o alla sua integrale appropriazione da parte di un altro essere – tanto più mostra, allo stesso tempo e negli stessi testi, i percorsi di trasformazione e/o effettiva distruzione dell'umanità dell'uomo (e/o del suo diritto naturale propriamente umano)» (2007: 83).

I modi con i quali produrre l'assoggettamento sono molteplici e Spinoza ne offre una lucida analisi nel *Trattato politico*:

Uno ha un altro in suo potere se lo tiene legato o se gli ha sottratto le armi e i mezzi con cui difendersi o fuggire, se gli ha instillato la paura o se lo ha avvinto a tal punto con il beneficio che l'altro desidera assecondare quest'uno più che sè stesso, e vivere come piace a costui più che a lui stesso. Chi ha in suo potere un altro nel primo e nel secondo modo ha il dominio sul corpo ma non sulla mente dell'altro; nel terzo e nel quarto modo ha acquisito il diritto sul corpo e sulla mente dell'altro, ma solo finché durano il timore e la speranza (*TP II*, 10).

Tra queste «cause esterne» che costringono l'uomo alla schiavitù la prima è la più manifesta e non richiede particolari delucidazioni. Rientra nel dominio di quella che Aristotele chiamerebbe schiavitù per diritto di guerra.<sup>18</sup>

La seconda causa è notevolmente più interessante in quanto agisce anche sulla mente, cioè, nel lessico spinoziano, sulle idee corrispondenti alle affezioni del corpo. Si rintracciano negli ultimi due punti gli affetti che turbano il popolo di Israele: tristezza e speranza.

Se lo schiavo legato è costretto a *obbedire* al suo padrone, il popolo che è legato al sovrano per via di un beneficio, quindi con la speranza di un vantaggio futuro, *acconsente*.

A tal proposito è interessante porre attenzione ai termini utilizzati nel testo latino; risultano chiarificanti le riflessioni di Pina Totaro nel testo *Instrumenta mentis* (2009). I termini che usa Spinoza per indicare l'obbedienza oscillano tra il campo semantico dell'*obedientia* e dell'*obtemperantia*, quest'ultima da leggere come la soggezione superstiziosa alla legge, dispositivo di obbedienza che opera attraverso passioni tristi, conoscenza inadeguata e rituali. Invece *obedientia* rimanda all'adesione al contenuto della legge.<sup>19</sup> Più che pedagogia

<sup>18</sup> È in questo punto della trattazione che Aristotele problematizza la schiavitù «secondo la legge [...] un accordo per cui ciò che si è vinto in guerra dicono appartenere al vincitore» (*Pol I*, 6, 1255a 7-8).

<sup>19</sup> Che la vita conforme ad una legge non sia da intendersi come schiavitù è ribadito anche da

dell'obbedienza, quella mosaica potrebbe essere definita strategia dell'*obtemperantia*; ben altri obiettivi si propone invece l'educazione etica come l'intende Spinoza: «così come la virtù è premio a se stessa, l'esercizio della libertà è la migliore formazione per apprendere l'uso della libertà. Questo il senso dell'educazione alla democrazia che percorre le opere di Spinoza. Pensare la libertà significa da un lato concepire il fanciullo non come un soggetto esterno e deviante rispetto a un paradigma artificiale e 'chimerico'. Dall'altro, vuol dire intendere non tanto un'educazione rivolta all'obbedienza in sé (come quella mosaica), quanto un percorso di autonomizzazione del popolo fanciullo» (Del Lucchese 2004: 113).

## 6. Il desiderio di servitù

La questione è non solo come far sì che individui, naturalmente spinti a conservare e accrescere la propria potenza e – dunque – il proprio diritto, e a cercare il proprio utile, vivano in una condizione di schiavitù, ma come sia possibile che combattano per essa come se fosse la loro libertà, vale a dire come il loro *conatus* possa essere allineato con quello del tiranno-padrone, ignori il proprio utile o lo confonda con quello del dominante.

Le analisi di Laurent Bove, Frédéric Lordon e Stefano Visentin si incontrano nel riconoscimento della strutturale incidenza del desiderio degli individui e delle dinamiche affettive nella costituzione dello spazio politico. Essi usano inoltre i concetti di *conatus* e *cupiditas* per leggere il fenomeno della schiavitù.

Gli studiosi citati hanno accostato la condizione di servitù descritta da Spinoza alle argomentazioni di Etienne de La Boétie sulla servitù volontaria.

Il volume *Spinoza transalpin* ospita un contributo di Visentin, *Volonté d'être esclave et désir d'être libre. Ambivalence de la multitude chez Spinoza*, al quale seguono delle osservazioni di Bove. Lo stesso autore è associato a Spinoza da Lordon. Tutti gli autori riconoscono la specificità degli argomenti spinoziani.

Storiograficamente, non possiamo accertare la conoscenza del testo suddetto da parte di Spinoza, non essendo presente nella biblioteca del filosofo, ma possiamo immaginare una circolazione del testo di La Boétie in ambiente olandese, dal titolo *Der Francoysen ende haerder nagebueren Morghenwaecker*.<sup>20</sup>

Sono rinvenibili assonanze che accomunano lo scritto francese e le tesi di Spinoza sullo sfondo del dibattito moderno intorno alla dicotomia tra tirannia e

Aristotele: «vivere in conformità alla costituzione non si deve ritenere schiavitù bensì salvezza» (*Pol V*, 9, 1310a 34-35).

<sup>20</sup> Come mostra Bove, il testo, attribuito a Eusèbe Philadelphie Cosmopolite, è una versione condensata del testo di La Boétie e pubblicato nel *Réveille-Matin des Français et des leurs voisins*, stampato a Dordrecht nelle edizioni del 1574 e 1575. Cfr. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paris 1996, p. 175.

monarchia.

Presentando la tematica dell'inganno, Etienne de La Boétie lancia degli spunti di riflessione che si prestano a essere letti nella descrizione spinoziana dell'assoggettamento: «pour que les hommes, tant qu'ils sont des hommes, se laissent assujettir, il faut de deux choses l'une: ou qu'ils y soient contraints, ou qu'ils soient trompés» (La Boétie: 46). In termini spinoziani, se la costrizione a servire è conseguenza di un assoggettamento che coinvolge solo i corpi, l'inganno, ad esempio dei regimi monarchici denunciati nella Prefazione del *TTP*,<sup>21</sup> opera anche sulla mente.

L'arbitrio e la seduzione del potere sono due facce della stessa medaglia. Nello scritto di La Boétie si incontrano delle questioni, che si rinverranno anche nel testo di Spinoza, circa gli strumenti di dominio che inducono all'assoggettamento e «l'astuzia dei tiranni nell'abbrutire i propri sudditi», la disumanizzazione. L'esempio storico che Etienne de La Boétie riporta è quello di Ciro nei confronti degli abitanti di Sardi.

I popoli, così inebetiti, saranno causa del loro tiranno innescando un circolo vizioso di riduzione in schiavitù, addomesticamento, assoggettamento volontario che gioca sull'abitudine, sulla dinamica consuetudinaria che si impone come una seconda natura.

Qui compare una responsabilità politica e sociale nel produrre e mantenere forme di sudditanza.

*Solitudo* e *habitus* sono due categorie centrali riguardo al tema della schiavitù che accomunano Spinoza a de La Boétie. Scrive quest'ultimo, parlando del regno turco: «le zèle et la passion de ceux qui sont restés, malgré les circonstances, les dévots de la liberté, restent communément sans effet, quel que soit leur nombre, parce qu'ils ne peuvent s'entendre. Les tyrans leur enlèvent toute liberté de faire, de parler et presque de penser, et ils demeurent isolé dans leurs rêves» (ivi: 64-66).

Per Spinoza, la solitudine è sia ciò che spinge gli individui a unirsi in comunità<sup>22</sup> poiché «senza l'aiuto reciproco gli uomini vivono necessariamente in estrema miseria e senza poter coltivare la ragione» (*TTP XVI*, 5), sia il pericolo che può celarsi in un regime politico non finalizzato alla libertà ma all'obbedienza, infatti «si può chiamare deserto, non società civile, quella società la cui pace dipende dall'inerzia dei sudditi, condotti al modo di un gregge, affinché imparino solo a servire» (*TP V*, 4).

L'esempio storico del regno turco rappresenta lo stato delle pecore inermi, in

<sup>21</sup> «se l'arcano più grande del regime monarchico e il suo più grande interesse è quello di ingannare gli uomini [...]» (*TTP Prefazione*, 7).

<sup>22</sup> «poiché però la paura della solitudine è in tutti gli uomini, dato che un uomo da solo non ha forze sufficienti per difendersi e per procurarsi le cose necessarie per vivere, gli uomini, dunque, desiderano per natura la condizione civile, né può accadere giammai che giungano a cancellarla del tutto» (*TP VI*, 1).

cui tutti sono schiavi e non sudditi della legge, e ciò garantisce la stabilità del regno proprio perchè si rende impossibile una manifestazione di dissenso.<sup>23</sup>

Il regno dispotico, che non governa su sudditi ma tiranneggia su schiavi, impone un ambiente politico in cui si impedisce la vita comune e la libera circolazione di pensieri,<sup>24</sup> e così plasma il popolo sul modello di un gregge, consolidando l'abitudine a vivere come schiavi.

Il tema dell'abitudine, dei costumi, e del rapporto di questi con la natura è una costante del pensiero filosofico, che presenza tanto nel mondo antico, si pensi ad Aristotele per il quale l'abitudine è «qualcosa di simile alla natura»,<sup>25</sup> quanto nell'epoca moderna (Montaigne, Charron, Hume etc.).

«Nul doute que la nature nous dirige là où elle veut, bien ou mal lotis, mais il faut avouer qu'elle a moins de pouvoir sur nous que l'habitude», riconosce La Boétie, e per questo «les hommes nés sous le joug, puis nourris et élevés dans la servitude, sans regarder plus avant, se contentent de vivre comme ils sont nés et ne present point avoir d'autres biens ni d'autres droits que ceux qu'ils ont trouvés; ils prennent pour leur état de nature l'état de leur naissance» (La Boétie: 48). La servitù è un *habitus* anche per gli Ebrei del *TTP* di Spinoza, imposta prima dai padroni egiziani, e consolidata poi nell'esercizio di pratiche, cerimonie religiose e obblighi, talmente radicata negli animi tanto da non essere riconosciuta come tale, infatti «assuefatti totalmente all'obbedienza, l'obbedienza dovette sembrar loro non tanto servitù, ma libertà» (*TTP XVII*, 25). Le cerimonie ripetute e l'obbedienza continua agiscono sui corpi ma anche sul desiderio, in modo che «nessuno desiderasse ciò che era negato, ma solo ciò che era prescritto» (*ibidem*).

Questo contribuisce a definire l'*ingenium* del popolo ebraico, rude, riottoso, ma allo stesso tempo dedito all'obbedienza.

È la consuetudine a vivere secondo un certo *ingenium*, quello dell'*alterius juris*, che modella e rende innocuo un individuo che, in caso contrario, non si assoggetterebbe. Ma solo se questo assoggettamento è mascherato come parvenza di libertà e, pertanto, viene desiderato.

<sup>23</sup> «L'esperienza sembra però insegnare che è nell'interesse della pace e della concordia che ogni potere sia affidato a uno solo. Non c'è Stato, infatti, che come il sultanato dei Turchi si sia conservato tanto a lungo senza notevoli mutamenti. E viceversa non vi furono mai Stati così poco duraturi, e così travagliati dai conflitti interni, come quelli democratici o popolari. Ma se la pace è servitù, barbarie e deserto, nulla è per gli uomini più miserevole della pace. Tra genitori e figli si danno, di solito, litigi più numerosi e più aspri che tra padroni e schiavi. Ma non è certo nell'interesse dell'economia domestica mutare il diritto paterno in dominazione e tenere i figli come schiavi. È invece nell'interesse della schiavitù, non della pace, trasferire ogni potere in uno solo» (*TP VI*, 4).

<sup>24</sup> I Turchi «ritengono empio persino il discutere e ottenebrano la capacità di giudizio dei singoli con tanti pregiudizi da non lasciar più posto, nella mente, alla sana ragione, sia pure per esprimere un dubbio» (*TTP Prefazione*, 6).

<sup>25</sup> *Rettorica I* 11, 1370a 6-7.

Nella misura in cui si riesce ad appiattire il desiderio di un individuo e a manipolare la sua *cupiditas* si innesca un meccanismo subdolo di assoggettamento della mente che lavora controllando le immagini e gli affetti. È chiara l'affermazione spinoziana:

è nell'interesse dello Stato che i suoi affari restino segreti e altre frasi simili, le quali, quanto più sono ammantate di una *parvenza di utilità*, tanto più vanno a finire in un'odiosa servitù (TP VII, 29).

L'immaginazione è ciò che guida il *conatus*, il desiderio è la stessa potenza dell'immaginazione.

La triangolazione tra l'immaginazione, il desiderio e l'assoggettamento volontario è resa possibile dall'antropologia spinoziana, che – se per qualche verso può ricordare quella aristotelica<sup>26</sup> – se ne distacca proprio sul ruolo del desiderio come spinta verso l'assoggettamento.

Il desiderio è per Spinoza l'essenza stessa dell'uomo e non una facoltà come per Aristotele<sup>27</sup> (unica, come espresso nel *De Anima* o tripartita in base alle funzioni dell'anima come nell'*Etica Nicomachea*). Se per entrambi il desiderio è indissolubilmente legato al movimento e all'azione che il soggetto compie per raggiungere il suo fine, la consequenzialità logica e ontologica tra esso e l'oggetto che persegue si inverte. L'antropologia aristotelica è teleologicamente intesa, il desiderio è sinonimo di mancanza per cui il soggetto appetisce ciò che la sua natura richiede: il suo bene, ciò che gli è utile, è il fine determinato dalla sua essenza. È l'oggetto l'origine del movimento. In Spinoza, invece, il desiderio non sancisce una mancanza ma è la forza stessa dell'individuo, pertanto precede al suo oggetto: «noi non siamo spinti verso qualcosa, non lo vogliamo, non lo appetiamo né desideriamo perché giudichiamo che sia buono; ma giudichiamo buono qualcosa perché siamo spinti verso di esso, lo vogliamo, lo appetiamo e lo desideriamo» (*Eth* III, pr. 9, schol.).

Per questo non è escluso nel sistema di Spinoza che il *conatus* si diriga verso ciò che è controproducente per la conservazione dell'individuo stesso, come il caso emblematico del suicidio.<sup>28</sup> Il problema che si pone è quello classico

<sup>26</sup> «son approche du désir comme essence ou puissance de l'homme doit beaucoup à la conception aristotélécienne d'un désir naturel inscrit dans la nature humaine qui le pousse à la fois à connaître et à "bien-vivre", et qui culmine dans la connaissance de Dieu comme destination finale de son existence» (Manzini, *Spinoza, une lecture d'Aristote*, cit., p. 36).

<sup>27</sup> Spinoza discute la concezione aristotelica del desiderio in KVII, 17.

<sup>28</sup> «Nessuno, dico, prova avversione negli alimenti o si uccide per necessità della propria natura, ma perchè costretto da cause esterne. Questo può farlo in molti modi: qualcuno si uccide perchè costretto da un altro che gli torce la destra con la quale aveva per caso afferrato una spada e lo costringe a dirigerla contro il suo stesso cuore; o perchè per ordine di un tiranno è costretto, come Seneca, ad aprirsi le vene, desiderando evitare con un male minore uno maggiore, o, infine, perchè delle cause esterne latenti dispongono la sua immaginazione e modificano il suo corpo in modo che egli assuma un'altra natura contraria alla prima, la cui idea non possa darsi nella mente» (*Eth* IV,

dell'acrasia,<sup>29</sup> ossia come sia possibile, pur vedendo il meglio, seguire il peggio; oppure come le cause esterne agiscano a tal punto da modificare i corpi tanto da spingere l'immaginazione a porre la propria distruzione come oggetto del desiderio.

Il *conatus* di ogni individuo, così come di un popolo, si dirige verso l'oggetto che accresce la propria potenza. Lo sforzo, individuale o collettivo, è quello di realizzare ciò che si immagina possa condurre alla letizia: «siamo spinti a promuovere il darsi di tutto ciò che *immaginiamo* conduca alla gioia» (*Eth* III, pr. 28, corsivo mio).

L'identificazione di questo oggetto non sempre avviene secondo i dettami della ragione e della conoscenza adeguata,<sup>30</sup> infatti, «se la natura avesse conformato gli uomini a desiderare soltanto ciò che la vera ragione consiglia, la società non avrebbe bisogno di nessuna legge», in quanto tutti desidererebbero ciò che realmente è loro utile. Invece la natura è molto diversa, ossia «nella maggioranza dei casi [...] tutti desiderano le cose e le giudicano utili per sola libidine e trascinati dalle passioni» (*TTP* V, 8).

Per questo motivo c'è bisogno di coercizioni che Mosè, non potendo agire sulla razionalità del popolo ebraico, opera sottoforma di riti e cerimonie istituzionalizzate, che creano quelle affezioni corporee e le relative pratiche che agiscono proprio sull'immaginazione.

I meccanismi immaginativi corrispondono a leggi determinate della natura dei corpi che investono la costituzione fisiologica del corpo e le pratiche consuetudinarie. La produzione delle immagini che occupano la mente dell'individuo singolo o della collettività non è estranea, quindi, alle modificazioni dei corpi e alle abitudini che implicano una ripetizione di pratiche e associazioni mentali. Il passaggio da un pensiero all'altro, così come l'associazione dell'idea di un beneficio con il suo oggetto, avvengono secondo l'abituale disposizione del corpo, con un meccanismo simile a quello per cui un romano associa alla parola *pomum* l'immagine del frutto<sup>31</sup> oppure un soldato associa alle orme di un cavallo un evento bellicoso.<sup>32</sup>

pr.20, schol.).

<sup>29</sup> Per approfondimenti a riguardo, si vedano Martin Lin, *Spinoza's Account of Akrasia*, «Journal of the History of Philosophy», 44, 2006, pp. 395 - 414; Eugene Marshall, *Spinoza on the Problem of Akrasia*, «European Journal of Philosophy», 18, 2010, pp. 41 - 59.

<sup>30</sup> Altro punto di contatto con la teoria di Aristotele, che afferma: «la tendenza muove invece anche contro la ragione, giacché il desiderio è una forma di tendenza. L'intelletto dunque è sempre retto, mentre la tendenza e l'immaginazione possono essere rette o non rette. Perciò è sempre l'oggetto della tendenza che muove, ma questo o è il bene o è ciò che appare come bene» (*De Anima* III, 10, 433a 26-29).

<sup>31</sup> «Come quando, ad esempio, dal pensiero della parola *pomum* un romano passa immediatamente al pensiero di un frutto che non ha alcuna somiglianza con quel suono articolato né qualcosa in comune, se non che il corpo dello stesso uomo è stato affetto spesso da queste due cose» (*Eth* II, pr. 18, schol.).

<sup>32</sup> «Un soldato, viste sulla sabbia le impronte di un cavallo, passerà subito dal pensiero del

Anche la vita politica si nutre di forza immaginativa e desiderativa.

È interessante, a proposito, seguire la linea tracciata da Frédéric Lordon in *Capitalisme, désir et servitude*. Partendo dall'assunto spinoziano secondo cui il desiderio di affermazione è il motore che muove la società, Lordon sottolinea come la manipolazione del desiderio renda possibile che il fine sia l'annullamento nel padrone, il proprio «passionale» asservimento e l'allineamento del proprio *conatus* a quello del padrone.

Il testo di Lordon è fondamentale proprio perché, seguendo le tesi di Spinoza, non appiattisce l'origine della schiavitù su una discutibile «menomazione» della ragione che deterministicamente irrigidisce la polarità tra saggio e volgo (padrone e servo), ma fa propria l'idea che sia la vita passionale al centro dell'attenzione e che da questa scaturisca una certa forma di governo.

Scrivendo Lordon: «comment les hommes se tiennent à une entité souveraine et à ses normes, c'est une question de philosophie politique. Dans quelle combinaison de désirs et d'affects, c'est une question de philosophie politique spinoziste» (2010: 86).

Lordon – che utilizza categorie spinoziane e marxiane per mostrare come il lavoratore sia legato al suo capo dall'orientamento imposto al suo *conatus* dal sistema capitalistico, che lo fissa sui beni di consumo e sull'immagine del denaro, – rifiuta la categoria di «servitù volontaria» preferendole la dicitura «schiavitù passionale», a suo avviso più adatta al sistema spinoziano, nel quale la volontà autodeterminantesi viene esclusa dalla catena causale degli affetti nella quale si trovano i modi eteronomamente diretti. Secondo Lordon, il rifiuto dell'eteronomia del desiderio sulla base di un controllo sovrano della *volontà* – caratteristica del pensiero individualista – conduce La Boétie a parlare di servitù *volontaria*. A questo si oppone la lettura di Spinoza che dà Lordon, secondo il quale «les véritables chaînes sont celles des nos affects et des nos désirs. La servitude volontaire n'existe pas. Il n'y a que la servitude passionnelle. Mais elle est universelle» (ivi: 33).

Il «paesaggio passionale» che analizza Lordon, quello del capitalismo, è strutturato in maniera tale da mobilitare i corpi – e i loro *conatus* – in direzione di una «colinéarité», vale a dire orientare il *conatus* del lavoratore «à la direction du *conatus* patronale» (ivi: 54).

Il signore – il tiranno, il capitalista – riempie con la propria immagine – con l'immagine della sicurezza che può garantire o con l'immagine del denaro –<sup>33</sup> lo sforzo conativo degli individui, strutturalmente vuoto e generico, di un oggetto associato all'idea di una gioia. Gli affetti che spingono verso l'obbedienza vengono soprattutto dal di fuori «par exemple d'un amour localisé

cavallo a quello del cavaliere e poi a quello della guerra» (ivi).

<sup>33</sup> «Il denaro ha portato un vero compendio di tutte le cose, onde è avvenuto che la sua immagine occupi di solito in sommo grado la mente del volgo, che difficilmente può immaginare una qualsiasi specie di gioia senza associarla all'idea dei soldi come causa» (*Eth IV*, cap. XXVIII).

– un affect de joie accompagné de l'idée d'une cause extérieure. J'obéis au maître parce que le maître est la cause imaginée (ou réelle) de bienfaits que j'aime et qui m'affectent de joie» (ivi: 97).

Il lavoratore è legato al padrone a tal punto da allineare il proprio *conatus* con quello del signore, in quanto legato ad esso attraverso un beneficio, suffragato dal sentimento di gioia nell'idea di raggiungerlo e di tristezza nella paura di perderlo. Tra le modalità di assoggettamento espresse da Spinoza, quella che lega il servo al padrone attraverso un beneficio investe sia il corpo – luogo delle affezioni – che la mente, luogo delle immagini.

L'immagine del beneficio da ottenere associata al signore che lo può elargire modifica la mente dell'uomo in direzione da ritenere utile per sé l'assoggettamento, da ricercare la servitù come oggetto paradossale del desiderio: «c'est cet effroyable paradoxe qu'il faut affronter: la servitude est bien un objet paradoxal en ce qu'elle enveloppe, dans sa négativité, quelque chose qui est naturellement désiré» (Bove 1996: 180).

Le cause esterne possono modificare la *cupiditas*: «cause esterne latenti dispongono la sua immaginazione e modificano il suo corpo in modo che egli assuma un'altra natura contraria alla prima, e la cui idea non possa darsi nella mente» (*Eth* IV, pr. 20 schol.).

Le cupidità degli individui seguono dalla natura delle cose esterne quando la conoscenza che le guida è inadeguata, per cui l'uomo non ne è la causa, e piuttosto che agire patisce. Il legame che c'è tra la potenza, il desiderio e la conoscenza adeguata si svela in modo netto nella conclusione del II capitolo dell'Appendice di *Etica* IV: le passioni, ossia le cupidità che seguono dalle cause esterne, indicano sempre la nostra impotenza, caratteristica della servitù.

La manipolazione del desiderio, propria del capitalismo, si dirige secondo vettori che investono passioni tristi e affetti di gioia: «l'aiguillon de la faim était un affect salarial intrinsèque, mais c'était un affect triste; la joie consumériste est bien un affect joyeux, mais il est extrinsèque» (Lordon 2010: 76).

Speranza e timore sono affetti che, prodotti dalla catena necessaria di condizionamenti esterni che costituisce già da sempre l'individuo, ne modificano l'*ingenium*, tanto da rendere il popolo – o l'individuo – disponibile, atto a farsi soggiogare.

Il rapporto schiavistico può definirsi come in equilibrio tra due poli, ognuno dei quali viene modificato dalla relazione, nel senso di un aumento dell'ambizione per il padrone e una diminuzione della potenza per il servo.

Su questi due affetti si gioca il discrimine tra l'obbedienza e il consenso, e così si può rileggere la dialettica tra *obedientia* e *obtemperantia*. Posto che in entrambi i casi l'adesione a un comando non potrà mai essere decisa arbitrariamente dal soggetto, in quanto l'individuo è costituzionalmente aperto e soggetto a incontri necessari che ne condizionano i movimenti, il filo su cui corre la differenza tra le due modalità di adesione ritorna sugli affetti che la

governano: «contrainte et consentement ne se différencient pas par la topologie – l'extérieur contre l'intérieur – mais par la nature des affects qui leur sont respectivement associés: tristes ou joyeux» (ivi: 117).

## 7. Conclusione

Le modalità con cui Spinoza si occupa della condizione schiavile si costruiscono utilizzando in maniera sapiente modelli classici, rinvenibili nella prima tematizzazione dell'argomento risalente ad Aristotele.

Dalle definizioni e dai luoghi testuali in cui ciò avviene si può trarre un'immagine dello schiavo che investe sia le ragioni della sua adesione ad un comando (se mosso da affetti o spinto dalla consapevolezza razionale), sia il fine del rapporto in cui è inserito (il vantaggio di chi comanda o l'interesse del subordinato).

Le modalità dell'assoggettamento che mantengono un individuo, o un popolo, in schiavitù consistono in una modificazione della mente degli individui, tramite i meccanismi dell'immaginario e indirizzamento del desiderio, che li conduce ad acconsentire a una condizione radicalmente contraria a quella dell'essere umano. Negli ultimi anni le riflessioni di studiosi francesi quali Bove e Lordon si sono concentrate sul desiderio in quanto radice dell'adesione a un regime che, se simula di offrire la condizione di libertà – ovvero permettere agli individui di perseguire il proprio utile – in realtà, dietro l'immagine di un beneficio, dirige i movimenti conativi dei subordinati verso un accrescimento della propria potenza.

A mio avviso, tale paradigma di assoggettamento associa non solo il tiranno descritto da La Boétie e il regime capitalistico analizzato da Lordon, ma coinvolge anche il padrone nel sistema aristotelico.

Se, però, dal testo aristotelico Spinoza può trarre e riutilizzare esempi di gestione politica che esemplificano le condizioni di schiavitù, l'antropologia alla base dell'assoggettamento volontario è radicata nella modernità della sua originale proposta circa il desiderio.

L'insieme di questi modelli esplicativi rende i testi spinoziani un utile strumento per la lettura critica di attuali fenomeni sociali, politici ed economici.

## Riferimenti bibliografici

Abbreviazioni utilizzate:

*KV*: *Korte Verhandeling*

*Eth*: *Ethica*

pr.: *propositio*

schol.: *Scholium*

cap: *caput*

*TTP: Tractatus theologico-politicus*

*TP: Tractatus politicus*

ARISTOTELE

2008 *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano.

2007 *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma.

1992 *Retorica*, a cura di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari.

LA BOÉTIE, E.

2007 *Discours de la servitude volontaire*, trad. di G. Pintorno, La Vita Felice, Milano.

BERTI, E.

1997 *Il pensiero politico di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari.

BOVE, L.

2007 «*Il desiderio di non essere comandati. Moltitudine e antropogenesi*», In Caporali-Morfinovisentin (a cura di) 2007.

1996 *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paris.

CAPORALI, R.

2007 *Spinoza. Individuo e Moltitudine*, Il Ponte Vecchio, Cesena.

2010 *La pazienza degli esclusi*, Mimesis, Milano.

CRISTOFOLINI, P.

2009 *La scienza intuitiva di Spinoza*, ETS, Pisa.

1985 «*Esse sui juris*» e scienza politica», *Studia Spinozana* 1, 53-71.

DEL LUCCHESE, F.

2010 (a cura di) *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, DeriveApprodi, Roma.

2004 *Tumulti E Indignatio: Conflitto, Diritto e Moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Mimesis, Milano.

FINLEY, M.I. (A CURA DI)

1990 *La schiavitù nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari.

FISCHBACH, F.

2014 *La Production Des Hommes: Marx Avec Spinoza*, Vrin, Paris.

ILLUMINATI, A.

2003 *Del Comune. Cronache del general intellect*, Manifestolibri, Roma.

1996 *Averroè e l'intelletto pubblico*, Manifestolibri, Roma.

JAQUET, C. - MOREAU, P-F. (a cura di)

2012 *Spinoza transalpin : Les interprétations actuelles en Italie*, Publications de la Sorbonne, Paris.

LIN, M.

2006 «*Spinoza's Account of Akrasia*», *Journal of the History of Philosophy* 44, 395-414.

LORDON, F.

2010 *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, La fabrique, Paris.

MANZINI, F.

2009 *Spinoza, une lecture d'Aristote*, PUF, Paris.

MARSHALL, E.

2010 «*Spinoza on the Problem of Akrasia*», *European Journal of Philosophy* 18, 41-59.

MATHERON, A.

2009 *Scritti su Spinoza*, a cura di Del Lucchese, Mimesis, Milano.

1977 «Femmes et serveurs dans la démocratie spinoziste», *Revue Philosophique de la France Et de l'Étranger* 167, 181–200.

1969 *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Editions de Minuit, Paris.

MONTAG, W.

2007 «Imitating the affects of beasts: interest and inhumanity in Spinoza», in Caporali-Morfinovisentin (a cura di) 2007.

NEGRI, A.

2006 *Spinoza. L'anomalia selvaggia - Spinoza sovversivo - Democrazia ed eternità in Spinoza*, DeriveApprodi, Roma

SPINOZA, B.

2009 *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano.

TOSSEL, A.

1984 *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité théologico-politique*, Aubier, Paris.

TOTARO, P.

2009 *Instrumenta mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Olschki, Firenze.

VISENTIN, S.

2010 «Paura delle masse e desiderio dell'uno», in F. Del Lucchese (a cura di) *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, DeriveApprodi, Roma.

WOLFSON, H.A.

1999 *La philosophie de Spinoza*, Gallimard, Paris.

# IL MIRAGGIO E LE LENTI. IMMANENZA E INGENIUM ALL'EPOCA DEL PLATFORM CAPITALISM

Paolo Vignola

*Ricercatore Prometeo*

*UArtes - Universidad de las Artes di Guayaquil – Ecuador*

[albengadipaolo@gmail.com](mailto:albengadipaolo@gmail.com)

**Abstract:** The paper attempts to stress the concept of immanence, as it has been developed by Deleuze and Guattari through Spinoza, in order to provide a critique of the so called platform capitalism. The digital dimension of economy and politics in fact represents a sort of a counter-attack versus Deleuze and Guattari's philosophical perspective of emancipation and the goal of the paper becomes to re-activate such a perspective by reading the works of two important contemporary scholars: Frédéric Lordon and Antoinette Rouvroy. While Lordon represents a powerful way to reactivate Spinoza's immanence in order to provide a new affirmative politics, Rouvroy shows to what degree contemporary capitalism, through its «algorithmic governmentality», is short-circuiting some of the concept developed by the French Theory (from Simondon's transindividual to Deleuze and Guattari's rhizome and plan of immanence). With the help of these authors and of Benjamin Bratton, the paper finally shows Immanence's symptoms of weakness in front of such a capitalism, and it attempts to recharge or reload the very immanence taking care of "ingenium", conceived as the fundamental concept of a new micropolitics.

**Key Words:** Immanence, Algorithmic Governmentality, Imperium, Ingenium, Platform Capitalism.

## 1. *Introduzione*

Gilles Deleuze e Félix Guattari concludono l'ultimo capitolo di uno dei testi più spinoziani del Novecento, *Mille piani*, affermando che «uno spazio liscio non è sufficiente a salvarci». <sup>1</sup> Stando al vocabolario dei due filosofi francesi, lo *spazio liscio* consisterebbe nell'espressione politica dell'immanenza assoluta, ossia priva di qualsiasi rinvio a entità trascendenti – statali, religiose, economiche –, le quali avrebbero la funzione di organizzare gli spazi della vita sociale e, in tal senso, di *striarli* mediante leggi, norme, gerarchie, dispositivi di potere, apparati di cattura e di controllo.

Se lo spazio striato risulta essere il prodotto di un *piano di organizzazione*, trascendente e gerarchico, in cui tutto è già, appunto, organizzato in anticipo, lo spazio liscio risponde invece a un *piano di composizione* dagli esiti imprevedibili. A tal proposito, pare opportuno riportare un brano piuttosto lungo

<sup>1</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. di G. Passerone, Castelvecchi, Roma 2010, p. 589.

del decimo capitolo di *Mille piani*, «1730. Divenir-intenso, devenir-animale, divenir-impercettibile...», data la sua potenza espressiva marcatamente spinoziana, poiché, come vedremo, è proprio tale potenza ad essere messa a rischio oggi, in quella che si potrebbe definire l'epoca della riproducibilità tecnica dell'immanenza:

Forse ci sono due piani o due maniere di concepire il piano. Il piano può essere un principio nascosto, che dà a vedere ciò che si vede, a capire ciò che si capisce, ecc., facendo in modo che a ogni istante il dato sia dato, sotto un certo stato, in un certo momento. Ma il piano stesso non è dato. È nascosto per natura. Si può soltanto ingerirlo, indurlo, dedurlo a partire da ciò che produce (simultaneamente o successivamente, in sincronia o diacronia). Un tale piano, infatti, è tanto d'organizzazione quanto di sviluppo: è strutturale o genetico, e le due cose a un tempo; è struttura e genesi, piano strutturale delle organizzazioni formate con i loro sviluppi, piano genetico degli sviluppi evolutivi con le loro organizzazioni. [...] Una struttura nascosta necessaria alle forme, un significante segreto necessario ai soggetti. [...] è un piano teleologico, un disegno, un principio mentale. E' un piano di trascendenza. [...] E poi c'è un piano o una concezione del piano del tutto differente. Qui non ci sono più assolutamente forme o sviluppi di forme, né soggetti e formazioni di soggetti. Non c'è più struttura che genesi. Ci sono soltanto rapporti di movimento e di riposo, di velocità e di lentezza tra elementi non formati o almeno relativamente non formati, molecole e particelle di ogni sorta. Ci sono soltanto ecceità, affetti, individuazioni senza soggetto, che costituiscono concatenamenti collettivi. Non si sviluppa nulla, ma avvengono cose in ritardo o in anticipo e formano questo o quel concatenamento secondo le loro composizioni di velocità. Nulla si soggettivizza, ma si formano ecceità secondo le composizioni di potenze o di affetti non soggettivati. Chiamiamo questo piano, che conosce soltanto le longitudini e le latitudini, le velocità e le ecceità, *piano di consistenza* o di composizione (in opposizione al piano d'organizzazione e di sviluppo). È necessariamente un piano d'immanenza e di univocità. Lo chiamiamo quindi piano di Natura [...] È un piano le cui dimensioni continuano a crescere, con quel che accade, senza tuttavia perdere nulla della sua pianezza.<sup>2</sup>

Come è noto, nella rete teorica di *Mille piani*, i concetti di spazio liscio, di piano di composizione e, in definitiva, di piano d'immanenza, con tutti i suoi addentellati a cominciare dal Corpo senza Organi, hanno almeno una duplice valenza: da un lato, analizzare la specificità del capitalismo – la sua assiomatica – rispetto alle altre forme di economia politica, tanto da un punto di vista storico che geopolitico, ma anche macro e micropolitico; dall'altro lato, proporre forme di soggettivazione alternative a quelle disciplinate o controllate dallo stesso sistema capitalistico. Leggendo *Mille piani* si ha infatti l'impressione – in

<sup>2</sup> Ivi, pp. 324-326.

misura anche maggiore rispetto a *L'anti-Edipo* – di trovarsi su di una sorta di nastro di Moebius, in cui si passa dalla critica economica, libidinale, culturale e politica del capitalismo alla costruzione e sperimentazione di forme di emancipazione inedite e tuttavia supportate dallo stesso impianto teorico, ossia dagli stessi concetti, che informa e informano l'analisi. È da questo punto di vista che si può concepire il lavoro teorico di Deleuze e Guattari come radicalmente anti-dialettico, nella misura in cui la critica e la creazione del nuovo coincidono nell'analisi immanente dei sistemi di sfruttamento e dei modi d'esistenza.

Osservando le trasformazioni del capitalismo negli anni Settanta, con attenzione particolare ai primi esiti della rivoluzione neoconservatrice, i due filosofi francesi segnalavano come «il pluslavoro e l'organizzazione capitalista nel suo insieme passano sempre meno per la striatura di spazio-tempo corrispondente al concetto fisico-sociale di lavoro».<sup>3</sup> L'avvento delle tecnologie informatiche e la continua metamorfosi dell'assiomatica capitalista, dovuta anche ai processi di lotta operanti a livello mondiale, stavano cioè conducendo l'estrazione di plusvalore a operare «su un processo qualitativo complesso<sup>4</sup> in grado di articolare logistica, urbanismo, informazione, cultura e intrattenimento, fino alle più singolari «maniere di percepire e di sentire, tutte le semiotiche». È quello che Deleuze, dieci anni più tardi, definirà come il passaggio dalla disciplina al controllo.<sup>5</sup>

Dal punto di vista dell'immanentismo politico che contraddistingue il progetto editoriale di *Capitalismo e schizofrenia*, il fenomeno osservabile è una specie di passaggio di soglia dell'assiomatica capitalista, un passaggio che conduce dalla striatura alla lisciatura degli spazi di potere: «Come se, all'uscita dalla striatura che il capitalismo ha saputo portare a un punto di perfezione ineguagliato, il capitale circolante ricreasse necessariamente, ricostituisse una specie di spazio liscio in cui si gioca di nuovo il destino degli uomini».<sup>6</sup> Quest'ultima affermazione, che nel momento della scrittura di *Mille piani* indicava la possibilità sempre rinnovata di trovare una via d'uscita rivoluzionaria dal capitalismo, o una linea di fuga creatrice, oggi spinge a riflettere sulle “nuove armi” capitaliste, prima ancora che sulle nostre – essendo le “nostre” quelle che Deleuze ci invitava a trovare nel *Poscritto sulle società di controllo*. Il nastro di Mœbius su cui potevano scorrere i processi di soggettivazione pare così rivelare un nuovo colpo di scena, ossia la riproduzione *in vitro* di spazi lisci pronti per essere consumati e resi socialmente sterili: i

<sup>3</sup> Ivi, p. 581.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Cfr. G. Deleuze, «Poscritto sulle società di controllo», in Id., *Pourparler*, trad. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 1999, pp. 237.

<sup>6</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 581.

social network e le piattaforme digitali d'intermediazione<sup>7</sup>, che possono essere visti come il braccio armato del neoliberalismo – le sue «armi di comunicazione di massa»<sup>8</sup> – sulle soggettività e, più precisamente, sugli affetti che costituiscono tali soggettività.

Con misure, toni e competenze diverse, tre pensatori contemporanei, Antoinette Rouvroy, Frédéric Lordon e Benjamin Bratton, hanno saputo descrivere lucidamente queste nuove armi capitaliste, ponendo al centro delle loro riflessioni i temi dell'immanenza, della servitù volontaria e delle nuove forme di trascendenza. A tal proposito, nei paragrafi seguenti si cercherà di incrociare le tre elaborazioni teoriche come diagnosi del capitalismo contemporaneo, con un occhio particolare al cosiddetto *platform capitalism*, in relazione alla sua dimensione spinoziana e alle questioni etico politiche che essa pone, tanto dal punto di vista critico quanto da quello costruttivo.

## 2. Piani e piattaforme d'immanenza

Nel terzo numero della rivista «La Deleuziana», le due curatrici, Sara Baranzoni e Emilia Marra, hanno messo in evidenza un problema legato al rapporto della filosofia deleuziana con il suo “fuori”, ossia con la realtà sociale, politica ed economica del nostro presente.<sup>9</sup> Il fuoco problematico di tale rapporto sarebbe, come in qualche modo anticipato, l'immanenza nell'epoca della sua riproducibilità digitale, mentre gli effetti sulla pratica filosofica risulterebbero tutt'altro che trascurabili, poiché diretti alle condizioni di possibilità dello stesso pensiero critico che volesse nutrirsi dei concetti deleuziani più o meno direttamente connessi alla prospettiva di Spinoza, come lo spazio liscio, il divenire in quanto gioco degli affetti e chiaramente il “piano d'immanenza”.

Seguendo le analisi di Antoinette Rouvroy su quella che l'autrice, assieme a Thomas Berns, concepisce come “governamentalità algoritmica”,<sup>10</sup> Baranzoni e Marra chiamano a interrogarsi su ciò che definiscono l'ideologia dell'immanenza, che consisterebbe in una sorta di miraggio dell'orizzontalità,

<sup>7</sup> Cfr. in particolare H. Halpin, Y. Hui, «Collective Individuation. The Future of the Social Web», in G. Lovink, M. Rasch (a cura di), *Unlike Us Reader #8: Social Media Monopolies and Their Alternative*, Institute for the Network Culture, Amsterdam 2013, pp. 103-115; T. Terranova, «Securing the Social: Foucault and Social Networks», in S. Fuggie, Y. Lanci, e M. Tazzioli (a cura di), *Foucault and the History of Our Present*, Palgrave, New York 2015; T. Terranova, «Red Stack Attack», in M. Pasquelli (a cura di), *Gli algoritmi del capitale. Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, Ombre Corte, Verona 2014, pp. 130-142.

<sup>8</sup> Cfr. D. Tapscott, A.D. Williams, *Macrowikinomics*, Milano, Etas 2010; Id., *Wikinomics 2.0*, Rizzoli, Milano 2008.

<sup>9</sup> S. Baranzoni, E. Marra (a cura di), *Life and Number – La vie et le nombre - La vita e il numero*, numero speciale di *La Deleuziana* 3, 2016.

<sup>10</sup> Cfr. T. Berns, A. Rouvroy, «Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation», *Réseaux* 177, 2013, pp. 163-196.

della trasparenza e della libertà d'espressione, provocato dalla saturazione tecnologica del possibile attraverso l'immediatezza del dato e l'anticipazione calcolata degli affetti:

Proprio mentre continuavamo ad assaporare la potenza dell'ultimo testo di Gilles Deleuze, cercando di approdare a *quella* vita affrancata da soggettività e oggettività, di affetti *al di là del bene e del male*, ci siamo ritrovati catturati dalle maglie del controllo, e catapultati nella più dogmatica delle morali: la verità, ora e subito, senza mediazione. Non più un regime, una costruzione, un discorso. Nient'altro che dati [...]. La costruzione della pura immanenza, *una vita*, [...] è oggi rivendicata dagli agenti del "Data Behaviourism", il cui sogno di annullare *il fuori* – ossia tutto ciò che non è riconducibile a dati e perciò computabile – è quasi giunto alla realizzazione. In questo mondo apparentemente a-trascedente, nulla può sottrarsi alla digitalizzazione, nessun virtuale resta escluso dal calcolo algoritmico. Così che ogni effetto, privato della relazione con qualsivoglia causalità, è sempre e comunque *presente*, è *già là*, è *già* (sotto forma di) dato, pronto per essere scoperto o "catturato" da operazioni di correlazione e predizione. Immanenza totale e definitiva.<sup>11</sup>

L'intenzione generale del numero di «La Deleuziana» in oggetto era ragionare sul rapporto tra Rete e rizoma, dunque tra la sfera dei dati digitali che «mette in numero la vita»<sup>12</sup> e l'immanenza micropolitica, evitando di associare le intuizioni di Deleuze e Guattari alle strategie neoliberali, ma cercando di evidenziare, anche in senso autocritico, un fenomeno di compatibilità tra gli *effetti* del controllo e sfruttamento digitali e i *concetti* del pensiero emancipatore di *Mille piani*. Il tentativo non era dunque solo interpretativo, bensì anche pragmatico, nella misura in cui si proporrebbe di rispondere alla domanda "che fare?" oggi dei e coi concetti deleuziani.

A più di venticinque anni di distanza dal *Poscritto sulle società di controllo* (1990),<sup>13</sup> la realizzazione di tale controllo può essere osservata in modo praticamente cristallino se si pone l'attenzione sullo sviluppo vertiginoso del cosiddetto *platform capitalism*, il capitalismo delle piattaforme che articola e organizza diverse forme di economia emergenti, come la *Sharing Economy*, la *Gig Economy*, la *Big Data Economy*, la *Crowdsourcing Economy*, ecc.<sup>14</sup> In tale contesto, il concetto di governamentalità algoritmica diviene strategico per comprendere quel che accade ai processi di soggettivazione o, per dirla con Simondon, ai processi d'individuazione psichica e collettiva,<sup>15</sup> una volta che

<sup>11</sup> S. Baranzoni, E. Marra, «Introduzione», *La Deleuziana* 3, cit., p. 2.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> G. Deleuze, «Poscritto sulle società di controllo», cit.

<sup>14</sup> Per una ricognizione del tema cfr. N. Srnicek, *Platform Capitalism*, Polity, London 2016.

<sup>15</sup> Cfr. G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, trad. di P. Virno, DeriveApprodi,

l'utilizzo delle tecnologie digitali comincia a diventare maggioritario, tanto dal punto di vista estensivo – si può ormai dire che una buona parte dell'umanità sia sempre connessa – quanto da quello intensivo – sempre più aspetti delle nostre vite sono “concatenati” ad algoritmi o dispositivi digitali.

Questa forma di governamentalità, condotta e utilizzata da attori anche eterogenei – dalle aziende alle istituzioni governative, dai mercati finanziari alle strategie militari – e alimentata da dati grezzi e metadati, si indirizza agli individui, *omnes et singulatim*, attraverso i loro “profili” al fine di anticiparne i comportamenti, così come di prevedere rischi e opportunità sia dal punto di vista della sicurezza che da quello dei consumi e degli investimenti: «Frammentato in miriadi di dati, l'individuo diventa infinitamente calcolabile, comparabile, indicizzabile e intercambiabile». <sup>16</sup> Si potrebbe affermare che questo governo degli individui superi la coppia disciplinare foucaultiana del “sorvegliare e punire” verso il “raccogliere e anticipare”, *raccogliere dati e anticipare comportamenti: Data Behaviourism*. <sup>17</sup>

Per funzionare, la governamentalità algoritmica e il *Data Behaviourism* come ideologia tecnologica, necessitano di una certa complicità da parte degli utenti, un'adesione pulsionale alle tecnologie *social* e alle piattaforme digitali che spinge a rilasciare continuamente tracce e dati che formano la materia prima di queste inedite forme di governo degli affetti. Tale adesione, ad avviso sia delle curatrici del numero sia di chi scrive, si basa su di una tendenza sempre più globalizzata verso la definizione di ambiti culturali, sociali, lavorativi, politici descrivibili nei termini dell'immanenza, ossia del rifiuto di condizionamenti trascendenti (establishment, autorialità, disciplinamenti, gerarchie fisse, ecc.) in nome di un'orizzontalità degli scambi e delle connessioni. E in effetti, ciò che sottolinea Rouvroy è precisamente un effetto d'immanenza prodotto dal lavoro di correlazione dei *Big Data*, vale a dire una ostensione parossistica dell'immediato e del “tempo reale”: «Sembra proprio come se il sogno dell'immanenza diventasse realtà – qualcosa che, a un primo sguardo, ma solo a un primo sguardo, appare come la realizzazione definitiva di alcuni degli ideali ereditati dalla critica degli anni Sessanta e Settanta». <sup>18</sup> Solo a un primo sguardo, poiché ciò che la governamentalità algoritmica sta realizzando è invece «una radicale forclusione degli ideali di emancipazione» caratteristici della *French Theory*.

Roma 2001.

<sup>16</sup> A. Rouvroy, «The end(s) of critique: data-behaviourism vs. due-process», in M. Hildebrandt ed E. De Vries (a cura di), *Privacy, Due Process and the Computational Turn. Philosophers of Law Meet Philosophers of Technology*. Routledge, London 2013, p. 157.

<sup>17</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>18</sup> A. Rouvroy, «A few thoughts in preparation for the Discrimination and Big Data conference», CDCP, Bruxelles 2015. Su questo tema cfr. il numero 3 della rivista «La Deleuziana», cit.

In altri termini, il Mercato si è progressivamente impadronito, attraverso le tecnologie digitali, tanto della “nuova immagine del pensiero”, il piano d'immanenza, postulata programmaticamente da Deleuze e Guattari in *Che cos'è la filosofia?*, quanto della stessa micropolitica e dei flussi molecolari su cui si basava proprio la strategia schizoanalitica dei loro libri precedenti.

Ai tempi di *Mille piani*, il capitalismo non poteva ancora sfruttare sistematicamente il coté micropolitico e molecolare degli individui, su cui Deleuze e Guattari avevano fatto la loro scommessa rivoluzionaria. Oggi sembra lecito affermare che ad impedire tale sfruttamento micropolitico e molecolare fossero limiti tecnologici, ormai con tutta evidenza superati. Se il piano d'immanenza, l'immanenza dell'inconscio e i concatenamenti collettivi esprimevano le strategie del desiderio emancipativo e rivoluzionario, e dunque le linee di fuga di quest'ultimo, con l'avvento e il successo planetario delle piattaforme digitali, il neoliberalismo a iniezione algoritmica si appresta infatti a colonizzare gli strati d'immanenza e di consistenza dell'individuazione psichica e collettiva alternativa a quella capitalista, vale a dire quei processi di soggettivazione che erano l'obiettivo stesso di *Mille piani*. Raccogliendo tracce per anticipare desideri e comportamenti, il *platform capitalism* appare in sostanza come un governo *sulla* micropolitica, nel senso del controllo sui flussi libidinali immanenti al campo sociale, *attraverso* la stessa micropolitica che gli fornisce dati sempre più “molecolari” ventiquattro ore al giorno, sette giorni alla settimana.<sup>19</sup>

Ora, proprio come Baranzoni e Marra, lungi dal pensare di associare le intuizioni e i concetti di Deleuze e Guattari alle strategie neoliberali, o voler addirittura vedere in essi un assist all'accelerazione tecnocapitalista<sup>20</sup>, lo spirito di questo intervento risiede nel constatare che le analisi e le proposte di *Mille piani* sono condizione necessaria ma non del tutto sufficiente per proseguire la critica e la sperimentazione teorico-politica. Ciò significa che, da una parte, possiamo pensare i risvolti sociali, economici e politici del *platform capitalism* nei termini dell'immanenza, e vedere in essa un miraggio provocato dalla (velocità della) luce della governamentalità algoritmica, proprio perché Deleuze, e altri spinoziani, ci hanno fornito gli occhiali per vedere – ma anche per pensare e volere, desiderare – tale immanenza. In tal senso, come è già stato più volte evidenziato, la prospettiva teorico-politica di Deleuze e Guattari ha sicuramente saputo prevedere buona parte delle trasformazioni nella sfera del

<sup>19</sup> Cfr. J. Crary, *24/7. Il capitalismo all'assalto del sonno*, Einaudi, Torino 2015.

<sup>20</sup> Per una ricognizione critica dei rapporti tra accelerazionismo, capitalismo e il pensiero di Deleuze e Guattari, cfr. B. Noys, *Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism*, Zero books, Winchester 2014.

potere, dell'economia e dello sfruttamento che si sono prodotte negli ultimi anni.<sup>21</sup>

Dall'altra parte, seguendo e proseguendo la diagnosi di Rouvroy, di fronte all'attualizzazione algoritmica dell'immanenza – e del virtuale –, che si traduce in una sorta di miraggio dei piani d'immanenza di *Mille piani*, non sembra sufficiente ripetere *sic et simpliciter* le tesi dell'immanenza assoluta, senza una loro selezione strategica o un loro riorientamento anche parziale che ne scongiuri la ricaptazione da parte dell'economia politica vigente.

### 3. Una nappa d'immanenza

Di fronte a questo scenario in cui il capitalismo digitale sta “concretizzando” o attualizzando l'immanenza e gli spazi lisci, il libro di Frédéric Lordon pubblicato nel 2015, *Imperium. Structures et affects du corps politique*,<sup>22</sup> rappresenta un esempio interessante di leggere Spinoza oggi, e di rileggerlo proprio perché lo si è continuato a leggere, in quanto trae dai suoi scritti una fucina di concetti adeguati a descrivere tanto la realtà contemporanea quanto le teorie politiche di trasformazione della vita pubblica. L'intenzione di Lordon è quella di trovare una nuova chiave interpretativa, ossia una tendenza inedita, minoritaria o persino controcorrente, per sperimentare la bontà politica di alcuni elementi lasciati spesso nelle retrovie, in particolare quando si trattava e si tratta di mostrare la portata rivoluzionaria dell'*Etica* e del *Trattato politico*.

Si potrebbe descrivere l'operazione di Lordon richiamando quella che Nietzsche aveva definito l'arte di spostare le prospettive, attraverso la quale diviene possibile “con ottica di malato considerare le nozioni e i valori più sani, poi, inversamente, a partire dalla pienezza e dalla sicurezza tranquilla della vita ricca, guardare in basso il lavoro segreto dell'istinto di *décadence*”.<sup>23</sup> Ciò significa sottoporre a un prospettivismo strategico la stessa *Etica* e lo stesso *Trattato*, ma anche e soprattutto le varie correnti che si succedono e si contendono la scena rispetto a tali testi. Un prospettivismo in cui non solo la salute e la malattia sono punti di vista, ma anche i punti di vista stessi possono ammalarsi o guarire, decadere o potenziarsi.

Sono due, in particolare, i punti di vista concettuali di cui Lordon intende prendersi cura: l'*imperium*, che Spinoza concepiva come «quel diritto che si

<sup>21</sup> Cfr. in particolare F. Berardi, «Prefazione», in G. Deleuze, F. Guattari, *Rizoma*, trad. di G. Passerone, Castelvecchi, Roma 1997, p. 5.

<sup>22</sup> Cfr. F. Lordon, *Imperium. Structures et affects du corps politique*, La Fabrique, Paris 2015. Cfr. inoltre Id., *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni e forme dello sfruttamento*, trad. di I. Bussoni, DeriveApprodi, Roma 2015.

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *Ecce Homo*, in *Opere*, cit., a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964, vol. VI (III), p. 273.

definisce in base alla potenza della moltitudine»<sup>24</sup> e gli «affetti del corpo politico». Nel primo caso l'intenzione dell'autore è quella di descrivere l'*imperium* nei termini di una piena immanenza costituente da parte della moltitudine, proponendo così una lettura in qualche modo alternativa alla critica dell'Impero di Hardt e Negri<sup>25</sup> e in generale agli antipodi rispetto a una denominazione negativa o coercitiva di tale termine:

“Quel diritto che si definisce in base alla potenza della moltitudine viene chiamato generalmente *imperium*”. Il cuore della filosofia politica di Spinoza è concentrato in questo enunciato del *Trattato politico*. *Imperium* non è una figura di detestazione, né a maggior ragione un motivo di adorazione. È il nome di una necessità. Occorre dunque apprendere a leggere o a rileggere la parola *imperium*.<sup>26</sup>

È attraverso tale punto di vista sul rapporto necessario, sotto il segno della potenza, tra *imperium* e moltitudine che Lordon prepara il campo per l'operazione più delicata dal punto di vista teorico, ossia far sorgere il trascendente dall'immanenza. La trascendenza, lungi dal provenire dalla divinità o da una gerarchia ineffabile, deriverebbe dalla stessa potenza di autoaffettarsi da parte della moltitudine, e questo in vista di una politica costituente: «non vi è autenticamente sociale, e dunque “società”, che a partire dal momento in cui si produce una eccedenza [...] una trascendenza immanente».<sup>27</sup> Per comprendere l'operazione teorica di Lordon è allora opportuno riprendere un paio di passaggi strategici:

La verità geometrica del sociale consiste nel fatto che esso è una elevazione. [...] Tuttavia, l'elevazione del sociale non cade dal cielo [...]: nasce dal piano d'immanenza. Ecco cosa si tratta di rappresentare: come può prodursi un effetto di trascendenza in una filosofia dell'immanenza che, per definizione, esclude ogni trascendenza. Una parte del paradosso si trova sciolta dall'idea stessa di generare non della trascendenza tout court, ma un “effetto di trascendenza” [...], l'emergenza di una verticalità a partire da un substrato strettamente bidimensionale, poiché nella costruzione ci si vieta la terza dimensione – che è quella della trascendenza assoluta. Il sociale è dunque più di una verticale montata a partire da un piano, è una terza dimensione per così dire generata dalle altre due.

Il necessario effetto di trascendenza nell'immanenza, come prodotto delle

<sup>24</sup> B. Spinoza, *Trattato politico*, ETS, Pisa 2011, II, 17.

<sup>25</sup> Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Impero*, trad. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2001: Id., *Moltitudine*, Rizzoli, Milano 2004; Id., *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010.

<sup>26</sup> F. Lordon, *Imperium*, cit., p. 19.

<sup>27</sup> Ivi, p. 61.

incessanti relazioni affettive in seno alla moltitudine, viene spiegato facendo ricorso alla figura geometrica della “nappa”. Lordon crea così la “nappa d’immanenza” come alternativa o, potremmo dire, “supplemento necessario” al piano d’immanenza deleuziano:

Per tale ragione bisogna convocare una geometria particolare in grado di tenere assieme i due termini della trascendenza immanente. La geometria differenziale chiama “nappa” la generalizzazione del piano “classico” orizzontale, ossia la superficie bidimensionale più generale. [...] Al contrario del... piano piano, il proprio della nappa consiste nel poter essere ripiegata, corrugata, e così essere elevata al di sopra di sé [...] in una doppia dinamica ascendente-discendente in cui ogni momento cattura uno dei termini: l’immanenza è la fase ascendente, la trascendenza la fase discendente. E vi è effetto di trascendenza perché la fase discendente è stata preceduta (generata) dalla fase ascendente. Così ciò che è in realtà il basso si presenta agli individui, alla loro percezione e al loro immaginario, rivestito di tutti gli attributi dell’alto: autorità verticale, comunità d’affezione, potenza incommensurabile – mentre non è altro che la stessa moltitudine, ma come separata da se stessa [...] Per rimanere nell’immanenza ma comprendere gli effetti di trascendenza, occorre un piano più comprensivo [del piano d’immanenza]: una nappa d’immanenza.<sup>28</sup>

È su questo piano di “trascendenza immanente”, come espressione del movimento ascendente-discendente dell’*imperium*, che Lordon gioca la partita degli “affetti del corpo politico” e indica, di fronte allo stato attuale della politica e del capitalismo neoliberale, sia la diagnosi che una possibile prognosi teorica. Tutto ciò, del resto, secondo l’autore di *Imperium*, lo si può trovare nelle opere di Spinoza, e in tal senso «occorre riconoscere nel mondo la letteralità clinica del lessico spinoziano».<sup>29</sup>

La prognosi della nappa d’immanenza risulta necessaria per la costituzione del corpo sociale stesso e, aggiungeremmo, strategica per tratteggiare un’alternativa culturale, sociale e politica all’ideologia dell’immanenza sviluppata e letteralmente supportata dalle piattaforme digitali. Di questo aspetto tecnologico Lordon non fa quasi cenno,<sup>30</sup> ma ci permette di ricostruirne gli effetti politici attraverso il concetto spinoziano di *ingenium*, da intendersi come la memoria delle esperienze e delle pratiche inscritta nel corpo, che dona a quest’ultimo la sua disposizione particolare: «è l’*ingenium* a dire cosa può un corpo».<sup>31</sup> È sempre l’*ingenium*, nella sua accezione collettiva, come motore dell’autoaffezione della moltitudine, a *spiegare* cosa può un corpo collettivo,

<sup>28</sup> Ivi, pp. 67-68.

<sup>29</sup> Ivi, p. 171.

<sup>30</sup> Cfr. comunque ivi, p. 226.

<sup>31</sup> Ivi, p. 156.

ossia la sua disposizione a generare la nappa d'immanenza e, di conseguenza, lo stesso *imperium*, vale a dire «la matrice di tutti i poteri nel mondo sociale».<sup>32</sup>

L'*ingenium* collettivo, che il filosofo francese pone al cuore della sua analisi e della sua proposta, risulta del resto essere tanto l'"oggetto del desiderio" del capitalismo delle piattaforme, la sua materia da sfruttare e mettere a valore, quanto la fonte di ogni teoria della soggettività politica. Questo perché gli affetti del corpo politico, che essi siano il bersaglio di una forma di potere o viceversa la materia prima di una politica costituente, al tempo stesso contribuiscono *alla* e dipendono *dalla* costituzione, dalla produzione e dalla modificazione degli *ingenia* individuali e collettivi.

In tal senso, il *platform capitalism* sembra impattare sull'immaginazione collettiva che Spinoza pone come dispositivo dell'auto-organizzazione politica della moltitudine<sup>33</sup>, una forma di immaginazione politica *costituente* (nel senso offerto da Laurent Bove<sup>34</sup>) o meglio ancora – per la nostra analisi – *transindividuale* (come descritta da Vittorio Morfino<sup>35</sup>). Ciò che qui interessa, ad ogni modo, è che tale immaginazione come riflesso dell'*ingenium* collettivo che *costituisce* un'istanza *più che individuale* – dunque politica – rischi di essere corto-circuitata proprio dall'effetto d'immanenza ad opera nella governamentalità algoritmica delle piattaforme.

#### 4. *Necessità di uno Spinoza reloaded*

È precisamente su questa dinamica costituente dell'immaginazione collettiva che pare impattare l'ideologia del *Data Behaviorism* quando propone l'*habitus* dell'immanenza come immagine della società digitale – la sua noologia, avrebbero detto Deleuze e Guattari<sup>36</sup>. A rendere conto di tale fenomeno, che in quanto tale incide sulla formazione degli *ingenia* e in definitiva sulla composizione del corpo politico, convergono diverse analisi, tra cui quelle già menzionate di Antoinette Rouvroy e Thomas Berns sulla governamentalità algoritmica da un lato, tenendo conto anche dei lavori di Bernard Stiegler e di Jonathan Crary, e quelle di Benjamin Bratton sulla nuova organizzazione geopolitica a iniezione digitale del potere dall'alto, ciò che egli definisce lo *Stack* (la pila), ossia la stratificazione gerarchica di sei "spazi" di potere (*Earth, Cloud, City, Address, Interface, User*), da intendersi come il nuovo *nomos* della

<sup>32</sup> Ivi, p. 119.

<sup>33</sup> Cfr. B. Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, a cura di E. Giancotti Boscherini e A. Droetto, Einaudi, Torino 2016, cap. XVII.

<sup>34</sup> Cfr. L. Bove, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, trad. di F. Del Lucchese, Ghibli, Milano 2002, p. 226-236.

<sup>35</sup> Cfr. V. Morfino, «Immaginazione e strategia della relazione. Note per una ricerca», *Etica & Politica / Ethics & Politics* 16, 2014, pp. 142-161.

<sup>36</sup> Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., pp. 445-451.

Terra.

“*Nomos*” rinvia alla logica dominante della suddivisione politica della terra (delle terre, dei mari, dell’aria e ora anche del dominio che l’esercito USA chiama semplicemente “cyber”) e all’ordine geopolitico che stabilizza queste suddivisioni [...]. La pila, in breve, è questo nuovo *nomos* reso ora come una geografia politica condensata verticalmente.<sup>37</sup>

In estrema sintesi, le teorie della governamentalità algoritmica e della “pila” di strati di potere si potrebbero articolare proprio in base agli effetti e alle percezioni d’immanenza che si vengono a generare, sebbene le analisi di Bratton evidenzino come la struttura sia tutto tranne che orizzontale, immanente o trasparente. La gerarchia e la verticalità unicamente discendente della teoria dello Stack come nuovo *nomos* della terra sono infatti le caratteristiche di uno spazio altamente striato che, proprio come in *Mille piani* – e in particolare nel passaggio commentato all’inizio di questo saggio –, ricostituisce uno spazio liscio. Tale spazio liscio prodotto dunque dalla striatura geopolitica globale, secondo Bratton, rappresenta la nuova dimensione del pubblico come campo di cattura e di applicazione del potere:

Cosa dovremmo intendere con “pubblico” se non ciò che è costituito da tali interfacce, e dove altro potrebbe risiedere la “governance” – intesa qui come la necessaria e deliberata composizione esecutiva di soggetti politici durevoli e delle loro mediazioni – se non là? Non in qualche ottusa rete di rappresentazione parlamentare, nemmeno in qualche monadica e delusa unità individuale, men che meno in qualche piccolo e triste consenso comunitario guidato da una morale intimidatoria, bensì nelle immanenti, immediate e perfettamente presenti interfacce che ci ritagliano e ci legano. Dove dovrebbe risiedere la sovranità se non in ciò che è tra noi, derivante non da ognuno di noi individualmente, ma da ciò che disegna il mondo attraverso di noi?<sup>38</sup>

Ecco dunque l’effetto di immanenza disegnato ad hoc – ossia per nascondere la verticalità gerarchica del potere – da una forma di sovranità che ha prodotto le condizioni per cui «la nostra iscrizione sociale soggettiva non è tanto come cittadini di una *polis* o come *homo economicus* all’interno di un mercato, quanto come utenti di una piattaforma».<sup>39</sup>

Gli effetti potrebbero allora essere concepiti nel senso di una tendenza contraria a quella della trascendenza immanente descritta e auspicata da Lordon come necessaria allo sviluppo della vita politica. Di fronte alla finzione d’immanenza

<sup>37</sup> B. Bratton, «The Black Stack», *e-flux journal* 53, 2014.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

generata dalla governamentalità algoritmica, così come alla stratificazione di questa stessa (finzione di) immanenza per mano di attori che eccedono, trascendono, il campo sociale – per cui le piattaforme agiscono come apparati di cattura e dispositivi di anticipazione della servitù volontaria o di “servitù volontaria peer to peer” –, l’ipotesi etico-politica di Lordon, pur non cimentandosi in analisi tecnologiche, pare interessante da un punto di vista sintomatologico. Combattendo infatti le illusioni emancipative, progressiste o democratizzanti che emergono tra processi storici e sviluppi teorici, diagnostica indirettamente quel che sta accadendo ai collettivi, ossia al corpo politico, in questa fase del neoliberalismo: l’impossibilità strutturale di costruire il movimento ascendente-discendente che dovrebbe caratterizzare l’*imperium*, ossia la potenza di auto-affettarsi della moltitudine – la politica:

Sotto le condizioni di avvelenamento neoliberale, i corpi politici possono sempre meno – e senza dubbio questo è il suo scopo. Più precisamente, sono condotti a un ripiegamento delle loro potenze secondo un nuovo “portafoglio”, poiché indubbiamente possono fare certe cose in misura maggiore di prima: abbruttirsi con le merci e devastare il pianeta, ma sempre meno delle altre, come “coltivare la vera vita dell’anima”. Ma poter fare più cose aberranti e meno cose relative al “proprio utile” significa letteralmente potere di meno. Per quanto ne possano pensare gli individui di ciò che è in loro potere, occorrerà che constatino la devitalizzazione di tutto ciò di cui fanno parte.<sup>40</sup>

La politica, allora, a partire dal compito della costituzione di una soggettività all’altezza di quel che accade, dovrebbe risiedere, come suggerisce Bratton, nel «comporre ed elevare luoghi di governance»<sup>41</sup> dalle interfacce materiali e immediate che si frappongono tra i soggetti, provando a spezzare, laddove possibile, la gerarchia verticale della pila in nome di diverse forme di sovranità. Nel linguaggio di Lordon, ciò equivale a creare nappes d’immanenza, dunque «istituzioni» come «cristallizzazioni della moltitudine»,<sup>42</sup> per rispondere criticamente e costruttivamente all’organizzazione totale di questo nuovo nomos della terra che, coi suoi miraggi, sembra essere in grado di impedire precisamente la costituzione di un corpo politico a partire dalla moltitudine e dalla sua potenza di auto-affettarsi.

E se, come afferma Bratton, «comprendere l’economia politica delle piattaforme richiede i propri Hobbes, Marx, Hayek e Keynes»<sup>43</sup>, una teoria degli affetti del corpo politico all’epoca della riproducibilità digitale dell’immanenza richiede probabilmente il proprio Spinoza, *uno Spinoza delle piattaforme*, come

<sup>40</sup> F. Lordon, *Imperium*, cit., p. 158.

<sup>41</sup> B. Bratton, «The Black Stack», cit.

<sup>42</sup> F. Lordon, *Imperium*, cit., p. 221.

<sup>43</sup> B. Bratton, «The Black Stack», cit.

l'Ulisse delle metropoli richiamato in *Mille piani*. E ciò forse si renderà necessario quando, per creare l'*ingenium* a venire e, dunque, le istituzioni di domani, quelle che dovrebbero permettere di abitare politicamente i nuovi spazi pubblici, occorrerà striare, dal basso e con il movimento ascendente dell'eccezione, questo stesso spazio che il neoliberalismo sta rendendo talmente liscio da non poter più radicarvi nessuna soggettività, nessuna moltitudine, nessun affetto.

### Bibliografia

BARANZONI S., MARRA, E. [a cura di]

2016 «La Deleuziana 3», "Life and Number – La vie et le nombre – La vita e il numero", URL: <http://www.ladeleuziana.org/2016/11/14/3-life-and-number/>.

BERNS, T., ROUVROY, A.

2013 «Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation», *Réseaux* 177, pp.163-196.

BOVE, L.

2002 *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, trad. it. di F. Del Lucchese, Milano, Ghibli, 2002, p. 226-236.

BRATTON, B.

2014 «The Black Stack», *E-flux Journal*, 53.

CRARY, J.

2015 *24/7. Il capitalismo all'assalto del sonno*, Einaudi, Torino.

DELEUZE, G.

1999 «Poscritto sulle società di controllo», in Id., *Pourparler*, trad. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata.

DELEUZE, G., GUATTARI, F.

1997 *Rizoma*, trad. di G. Passerone, Castelvecchi, Roma 1997.

2010 *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. di G. Passerone, Castelvecchi, Roma, p. 589.

HALPIN, H., HUI, Y.

2013 «Collective Individuation. The Future of the Social Web», in G. Lovink, M. Rasch (eds.), *Unlike Us Reader #8: Social Media Monopolies and Their Alternative*, Institute for the Network Culture, Amsterdam.

HARDT, M., NEGRI, A.

2001 *Impero*, trad. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano.

2004 *Moltitudine*, Rizzoli, Milano.

2010 *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano.

LORDON, F.

2015a *Imperium. Structures et affects du corps politique*, La Fabrique, Paris 2015.

2015b *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni e forme dello sfruttamento*, trad. di I. Bussoni, DeriveApprodi, Roma.

MORFINO, V.

2014 «Immaginazione e strategia della relazione. Note per una ricerca», *Etica & Politica / Ethics & Politics* XVI, 1, pp. 142-161.

NIETZSCHE, F.

1964 *Ecce Homo*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, vol. VI (III).

NOYS, B.,

2014 *Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism*, Winchester, Zero books.

ROUVROY, A.,

2015 [conferenza] «A few thoughts in preparation for the Discrimination and Big Data conference», Bruxelles: CDCP.

2013 «The end(s) of critique: data-behaviourism vs. due-process», in M. Hildebrandt, M., E. De Vries (eds.), *Privacy, Due Process and the Computational Turn. Philosophers of Law Meet Philosophers of Technology*. London, Routledge.

SIMONDON, G.

2001 *L'individuazione psichica e collettiva*, trad. di P. Virno, DeriveApprodi, Roma.

SPINOZA, B.

2011 *Trattato politico*, ETS, Pisa, II, 17.

2016 *Trattato Teologico-politico*, a cura di E. Giancotti Boscherini e A. Droetto, Einaudi, Torino.

SRNICEK, N.

2016 *Platform Capitalism*, Polity, London.

TAPSCOTT, D., WILLIAMS, A.D.,

2008 *Wikinomics 2.0*, Rizzoli, Milano.

2010 *Macrowikinomics*, Milano, Etas.

TERRANOVA, T.

2014 «Red Stack Attack», in Pasquinelli, M., *Gli algoritmi del capitale. Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, Ombre Corte, Verona, pp. 130-142.

2015 «Securing the Social: Foucault and Social Networks», in S. Fuggle, Y. Lanci, e M. Tazzioli (eds.), *Foucault and the History of Our Present*, Palgrave, New York, pp. 111-127.

# LA LAICITÀ OLTRE LO STATO. LA CRITICA SPINOZIANA DI ANDRÉ TOSEL AL TEOLOGICO-POLITICO CONTEMPORANEO

Stefano Visentin

*Università degli Studi di Urbino*

[stefano.visentin@uniurb.it](mailto:stefano.visentin@uniurb.it)

**Abstract:** André Tosel's last book before his death, *Nous citoyens, laïques et fraternels?* (2015), takes into account the return of the “theological-political” in current times, developing a “spinozistic” criticism, which aims to unmask the false juxtaposition between the irrationality of new religious fundamentalisms and the supposed rationalism of neoliberal capitalism, which actually produces a perverse re-enchantment (a new kind of fetishism) of social relationships. By renewing Spinoza's critique of historical religions, Tosel considers the interaction between religion and laicity as an instrument to promote a common space of confrontation and to overcome the public-private dichotomy, while at the same time imagine new forms of democracy, beyond the frame of modern State sovereignty.

**Key Words:** André Tosel, Marxismo, Spinozismo, Affetti, Teologico-politico.

Mentre questa recensione era in fase di stesura, è giunta la notizia della morte di André Tosel, avvenuta il 14 marzo 2017. Tosel aveva 76 anni, ed era noto in Italia per i suoi studi su Gramsci e sul marxismo italiano (come ha scritto Francesca Izzo nel sito della Fondazione Gramsci, non si può sottostimare “lo sforzo di André per superare il muro di diffidenza, se non ostilità, verso il pensiero gramsciano da parte del marxismo francese, dominato da Althusser, al fine di fluidificare i confini tra le due culture politiche e intellettuali”), oltre che su Marx stesso, su Kant e sulla società capitalista contemporanea. Allontanatosi dal Pcf a metà degli anni '80, come molti altri intellettuali marxisti francesi (*pars pro toto* Balibar), si era riavvicinato al Fronte di sinistra negli ultimi anni, collaborando a “L'Humanité” e spendendosi molto sul piano della sensibilizzazione politica dei lettori francesi, soprattutto per quanto concerne i temi dell'immigrazione e del cosiddetto terrorismo islamico.

La sua interpretazione di Spinoza, consegnata al volume *Spinoza ou le crépuscule de la Servitude: Essai sur le Traité Théologico-Politique* (1984), oltre che a numerosi saggi, molti dei quali raccolti in *Du matérialisme de Spinoza* (1994) e in *Spinoza ou l'autre (in)finitude* (2008a), ha contribuito in maniera decisiva al rinnovamento della lettura della filosofia politica spinoziana, in particolare per quanto riguarda il tema degli affetti – magistrale in tal senso il suo articolo del 2008 sull'odio («Force et impuissance de la haine selon

Spinoza», comparso nella rivista *Historia Philosophica*) –, della critica materialista alla religione, del nesso Spinoza-Marx, due pensatori accomunati, secondo Tosel, dal tentativo di costruire una filosofia della finitezza positiva (non è dunque casuale l'analogia tra i titoli di due raccolte di saggi: *Etudes sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude* (1991) e il già citato *Spinoza ou l'autre (in)finitude*). Secondo Tosel, Spinoza e Marx ci forniscono le armi per una critica radicale della razionalità borghese capitalista, senza per questo cadere nell'irrazionalismo, ma piuttosto riconoscendo i limiti – teorici e politici – dell'Illuminismo (in particolare della sua filosofia del progresso), attraverso il costante richiamo al nesso indisciungibile tra il rilancio della lotta teorica e l'emancipazione delle classi subalterne. Il carattere *engagé* degli scritti di Tosel costituisce un filo rosso che si dipana lungo tutta la sua produzione, anche quella apparentemente più lontana dall'attualità, nella misura in cui anche le vicende della storia della filosofia moderna (il libro su Kant è esemplare a questo riguardo) vengono lette alla luce delle tensioni e delle contraddizioni del presente.

Il volume di cui qui si tratta (*Nous citoyens, laïques et fraternels?*, Paris, Kimé 2015, pp. 208) non fa eccezione, dal momento che rappresenta il tentativo di leggere il recente ritorno del teologico-politico in Francia e in Europa – o, come lo chiama Tosel, “il complesso teologico-economico-politico” – attraverso le lenti “molate” dalla riflessione condotta da Spinoza nel *Trattato teologico-politico*, che «en cete conjuncture retrouve une puissance d'interpellation qui dépasse le commentaire et l'histoire de la philosophie» (p. 135). Le due parti in cui è diviso il libro (I. *Fraternité, sécularisation, laïcité: comment s'orienter dans un labyrinthe?* II. *La laïcité au miroir de Spinoza*) si richiamano più volte, a volte in maniera esplicita, altre volte implicitamente, nell'intenzione comune di smascherare l'apparente opposizione tra l'irrazionalismo integralista delle religioni positive e la razionalità del capitalismo neoliberale, che in realtà nel suo “devenir monstrueux” produce un re-incantamento perverso «des rapports sociaux, de leur fétichisation» (p. 9). Il liberalismo ha mostrato una totale incapacità (o forse una mancanza di volontà) di pensare «le rapport de la religion à l'impolitique de la coopération sociale primaire» (p. 248), ovvero la religiosità come modalità di resistenza ai rapporti sociali di dominio; per questo la de-privatizzazione delle religioni non è necessariamente il segno di un ritorno del teologico-politico, ma al contrario può diventare «la condition pour que les religions entrent dans l'espace social public du débat avec ceux qui ne partagent pas les présupposés de la croyance religieuse ou la contestent radicalement» (p. 250). Di qui la necessità di ripensare la dimensione simbolica del legame sociale, a partire da Marx per giungere a Spinoza; oltre Marx, infatti, Spinoza riconosce l'esistenza di «un fonds quasi rationnel de l'imaginaire religieux» (p. 11), e di

conseguenza permette di pensare la critica del fanatismo teologico-politico e nel contempo di produrre le condizioni per una elaborazione collettiva delle nozioni comuni. Contro la falsa alternativa tra una ragione capitalistica declinata in chiave tecnocratica e un integralismo religioso che genera passioni tristi e disprezzo della vita, Tosel rinvia a Spinoza – e ancor di più a una tonalità spinoziana del pensiero – per cercare un accordo tra razionalità e affettività in grado di connettere la potenza collettiva, l'entusiasmo, la gioia, l'immanenza del molteplice, la comunità aperta e (tendenzialmente) transnazionale, e al tempo stesso di contrapporsi all'impotenza individuale, alla collera dei subalterni, all'odio, alla trascendenza del potere dell'Uno.

Per articolare questo percorso, il volume analizza il carattere ambivalente della nozione di fraternità, che può declinarsi come mezzo di inclusione tendenzialmente universale, ma anche come strumento di chiusura e di divisione. Il fanatismo nasce da questa seconda dimensione della fraternità, dal suo carattere esclusivo ed escludente, sicuro della propria verità e della propria giustezza: un carattere che attraversa anche la rivoluzione del 1789 (forse in maniera ancora più complessa di quanto Tosel affermi; basti pensare agli enormi problemi – teorici e politici – sollevati all'epoca dall'insurrezione degli schiavi ad Haiti), e che si estende per tutto il corso del XIX secolo. L'indistinzione tra l'entusiasmo rivoluzionario e il fanatismo totalitario è alla base della critica liberale e conservatrice nei confronti di ogni evento rivoluzionario, critica che però finisce per essere «une apologie des dominants» (p. 26), che non tiene in alcun conto la duplice violenza del capitalismo (violenza “hyper-objective”) e delle culture identitarie (violenza “hyper-subjective”): due violenze che si incrociano e si alimentano reciprocamente. Resta il fatto che la fraternità, per potersi collocare all'altezza della sfida del capitalismo globale, deve tenere conto della pluralità di forme con cui essa si manifesta: «La colère de la fraternité est plurielle et passe par la détermination du commun, de biens communs à défendre ou promouvoir» (p. 27). In tal senso il problema di una «fraternisation cosmopolitique» (p. 27) è più che mai all'ordine del giorno, nel senso che non è possibile pensare che l'occidente si collochi in una posizione privilegiata dalla quale far valere la propria prospettiva come immediatamente universale. Piuttosto, è necessario progettare una trasformazione della collera subalterna «en enthousiasme lucide et critique» (p. 30), evitando che quest'ultimo nutra il fanatismo.

Per operare questo passaggio, ci dice Tosel, è necessario riprendere una riflessione sull'idea di laicità, al fine di non lasciarla nelle mani del neoliberalismo, il quale tende a trasformarla, da principio che dovrebbe «assurer la liberté de conscience et la garantie des libertés publiques», in «une version forcée du célèbre “Pas de liberté pour les ennemis de la liberté”» (p. 37).

Attraverso l'analisi di diversi concetti e pratiche storiche della laicità (separatista, autoritaria, anticlericale, della fede civica, del riconoscimento, della collaborazione), il testo mostra il processo in atto di «dé-privatisation des religions» (p. 45), che si manifesta allorché le religioni avanzano la richiesta di esercitare un giudizio sui grandi problemi della società attuale, in una sorta di concorrenza mercantile con le altre fedi e ideologie presenti sul territorio. Ad Habermas, che legge questo fenomeno in chiave positiva, riconducendolo alla sua concezione dell'agire comunicativo e del multiculturalismo, Tosel ribatte che in realtà è lo spazio pubblico, che dovrebbe garantire il confronto inter-religioso e laico, nella sua non-neutralità, a costituire un problema; nulla infatti garantisce che esso non venga immunizzato dai conflitti sociali, diventando uno spazio gerarchizzato a priori, dove il dialogo è tutt'altro che garantito. Un caso esemplare è la scuola (in Francia come in Italia), che sta ormai perdendo il suo ruolo di «*lieu commun de vie et de tolérance*» (p. 56) a seguito del processo neoliberale di ri-privatizzazione dei beni pubblici, inverso e speculare a quello di de-privatizzazione delle religioni.

Il riferimento a Spinoza ci permette invece di pensare il rapporto tra religiosità e laicità in una prospettiva che spiazza il duplice principio della coscienza individuale e della separazione tra la sfera pubblica e quella privata. Secondo Tosel, il *Trattato teologico-politico* non mira al superamento della dimensione religiosa (poiché equivarrebbe a pensare che possa scomparire l'immaginazione, il che è impossibile), quanto piuttosto alla sua trasformazione in una *religio catholica*, o religione universale, la cui funzione «est tout à la fois religieuse et morale, sociale et politique» (p. 141). Tosel parla di religione come di un «méta-lien» (p. 141), inseparabile dallo sviluppo orizzontale e immanente degli affetti di una comunità: non tanto una religione civile, quanto piuttosto uno spazio pubblico di dibattito, attraversato da tensioni e conflitti che risultano tuttavia fecondi in una prospettiva costituente, dal momento che l'istituzione dello stato passa necessariamente attraverso l'organizzazione di una potenza collettiva. Il rifiuto spinoziano, ben evidenziato da Tosel, di qualsiasi teoria dell'autorizzazione politica (p. 157: «cette puissance collective ne peut pas se passer d'une représentation qui la prend pour objet»), impedisce anche che la religione possa assumere i caratteri teologico-politici di un potere trascendente; piuttosto, se la *vera religio* si identifica con la giustizia e l'equità, allora essa è «une norme universelle de fonctionnement éthico-politique [...] toujours en suspence de sa détermination concrète et historique» (p. 159); ovvero una norma che, opponendosi a ogni «maître signe» autoreferenziale (Dio come il denaro), si esprime in «narrations émotionnelles» capaci di produrre «des affects de la raison, liés aux notions communes de joie, comme l'enseigne Spinoza» (p. 107).

In ultima battuta, quello che Tosel ci indica come l'insegnamento

fondamentale del *Trattato teologico-politico* è il fatto che «la critique de la religion en tant que superstition n'en finit jamais avec la religion» (p. 237). Superstiziosa è, solo per fare un esempio, anche la credenza nel potere “miracoloso” del dispositivo di autorizzazione connesso al funzionamento della democrazia rappresentativa, dispositivo la cui origine teologico-politica è evidente. La riduzione di qualsiasi pratica democratica alla cornice statale, ci dice ancora Spinoza riletto da Tosel, comporta il rischio di costruire una religione politica che si sostituisce solo fittiziamente alla politica religiosa, sacralizzando la sovranità assoluta dello stato e piegandola a una neutralizzazione di qualsiasi movimento del sociale. Di contro, la democrazia spinoziana eccede costitutivamente la cornice liberale, nella misura in cui essa pensa il processo di democratizzazione della società come un movimento inconcluso, alla stregua della lettura operata dal giovane Marx, il quale nella *Critica alla filosofia del diritto di Hegel* riprende implicitamente, rinominandola come “vera democrazia”, l’argomentazione del *Trattato teologico-politico*, secondo la quale la democrazia non è solo uno specifico regime politico, ma soprattutto definisce l’essenza stessa di ogni regime, la potenza costituente che lo istituisce e lo pervade (anche nella forma dell’impotenza o della “relativa” potenza, come nel caso della monarchia). Come scrive lo stesso Tosel in un saggio del 2008 («Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza. Remarques et hypothèses»), «la démocratie est l’acte-processus par lequel le peuple se redétermine comme instance négatrice de toute forme politique séparée et donne une forme politique à sa puissance sociale». Lo spazio che tale “atto-processo” riapre costantemente è chiamato da Tosel “impolitico”, una definizione forse non felicissima – per quanto egli si prodighi a segnalare che «l’impolitique n’est pas antipolitique» (p. 246) –, dal momento che essa sembra attribuire allo Stato il monopolio della politica *sans phrase*, lasciando invece indeterminata la qualità di un agire collettivo che si muove in una dimensione altra rispetto a quella statale. In ogni modo, è all’interno di questo spazio che può operare una «socialité permanente toujours à réinstaurer et instaurer *ex novo* au sein de l’espace politique de l’État» (p. 244): soltanto attraverso tale processo, che mette in gioco anche la dimensione dell’immaginario religioso in quanto dinamica affettiva immanente alla collettività, è possibile sollecitare la politica dello Stato «pour qu’elle se transforme en se maintenant comme l’excès d’une politique démocratique du commun sur les rapport sociaux de domination» (p. 246).

La riflessione che ci consegna Tosel giunge così a immaginare un’alleanza tra laicità e fraternità – nei significati specifici che tali termini assumono all’interno del volume – come strumento per condurre una lotta sociale «pour la libération collective du travail» (p. 255), nel duplice significato di una

liberazione del lavoro dai rapporti di assoggettamento e di liberazione dal lavoro dei soggetti catturati in esso. A voler aggiungere una postilla, si potrebbe auspicare che tale alleanza acquisisca anche la capacità di travalicare i confini – materiali e simbolici – della statualità moderna, in un movimento espansivo e transnazionale capace di integrare il movimento reale dei migranti (nominati dallo stesso Spinoza nelle pagine del *Trattato politico* sul regime aristocratico) nella costruzione di un fronte universalistico e dichiaratamente anti-capitalista. Resta in ogni caso come eredità per le nuove generazioni la magistrale capacità di André Tosel nell'interpretare i grandi autori della modernità come punti di appoggio per pensare e praticare una politica dell'emancipazione delle classi subalterne.

### *Bibliografia*

ANDRÉ TOSEL

- 1984 *Spinoza ou le crépuscule de la servitude: Essai sur le Traité Théologico-Politique*, Paris, Aubier.
- 1991 *Etudes sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude*, Paris, Kimé.
- 1994 *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé.
- 2008a *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, L'Harmattan.
- 2008b «Force et impuissance de la haine selon Spinoza», *Historia Philosophica* 6, pp. 41-60.
- 2008c «Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza. Remarques et hypothèses», in André Tosel, Pierre-François Moreau et Jean Salem (dir.), *Spinoza au XIX<sup>e</sup> Siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 127-147.

SENTIRSI ALTRO DA SÉ: TRA VITA AUTENTICA E INAUTENTICA.  
ANALISI DI DUE ESEMPI LETTERARI:  
*L'UOMO BICENTENARIO* DI ISAAC ASIMOV  
E *LO STRANIERO* DI ALBERT CAMUS

Francesca Plesnizer

Università di Trieste

[plesnizerfrancesca@gmail.com](mailto:plesnizerfrancesca@gmail.com)

**Abstract:** In *Sein und Zeit* Martin Heidegger deals with two different types of existence: the authentic life and the inauthentic life. Heidegger's *Dasein* is thrown, at birth, in the inauthenticity (the original "thrownness" or "dejection"), but he has the possibility to come out from this condition and to reach the authenticity. The human being can make a choice, which allows him to be truly himself and to find a cure, an antidote, in order to stop feeling "other than himself" (which is the typical feeling of the inauthenticity). I will analyze two literary works where the main characters are concrete portrayals of Heidegger's authentic and inauthentic man: the science-fiction short story *The Bicentennial Man* written by Isaac Asimov and the novel *The Stranger* written by Albert Camus.

**Key words:** Alterity, Heidegger, Camus, Asimov, Authenticity.

## 1. Premessa

Ci chiediamo chi siamo e scopriamo di essere enti difficili da determinare, sfuggenti, che faticiamo a raggiungere. Constatiamo che l'uomo è un io scisso che non si presta facilmente a diventare oggetto della propria conoscenza, e incappiamo nel paradosso dei paradossi: scopriamo l'alterità dentro di noi, percepita come uno scomodo e sconosciuto *in più* che ci procura una frattura interna, gettandoci in confusione e facendoci sentire altro da noi stessi.

Ho voluto analizzare, prendendo in esame due opere letterarie, questo "sentirsi altro da sé", sentimento che porta ad avvertire una dissociazione interiore che ci impedisce di combaciare con il nostro vero io, rendendoci ancora più arduo il compito di rispondere alla domanda «chi sono io?» – o più semplicemente e universalmente: «chi è l'uomo?». Il primo esempio è *L'uomo bicentenario*, racconto fantascientifico del 1976 di Isaac Asimov, facente parte del suo celeberrimo "ciclo dei robot"; il secondo è il romanzo del 1942 *Lo straniero*, di Albert Camus.<sup>1</sup> Ho letto il percorso di vita dei due protagonisti

<sup>1</sup> Romanzo che analizzo come mera opera letteraria, evitando di entrare nel merito del pensiero filosofico di Camus.

utilizzando come guida l'analisi esistenziale fornita da Martin Heidegger nel suo *Essere e tempo* (1927), opera in cui ci fa conoscere due diverse modalità d'essere: l'autenticità e l'inautenticità. Vivere autenticamente significa superare l'alterità interiore, scegliere e dunque accettare se stessi. L'esistenza inautentica o deietta<sup>2</sup> è invece quella in cui si manca se stessi e si è altro da sé. L'uomo può «o “scegliersi”, conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto [...]». Ma esso può aver perso se stesso o non essersi ancora conquistato solo perché la sua essenza comporta la possibilità dell'autenticità, cioè dell'appropriazione di sé» (Heidegger 1969: 107). Come affermato da Pöggeler (1991: 68), smarrendosi, l'Esserci «sprofonda nell'inautenticità. Ma il fatto stesso che in generale possa sprofondarvi dimostra che esso è modificabile secondo il suo essere: che esso è sì inautentico [originariamente], ma può essere autentico. Solo nell'autenticità esso potrà comprendere il senso del suo essere».

Le due opere da me esaminate, pur essendo per molti aspetti assai distanti, cercano di rispondere alla domanda «chi è l'uomo?»: esse mostrano due facce che l'alterità può adottare, ossia il volto che ha quando vince se stessa divenendo identità, e quello che assume quando è vinta e resta irrimediabilmente tale.

## 2. Chi è l'uomo?

Prima di discutere di alterità che genera rottura all'interno dell'io, è opportuno cercare di definire *chi* quell'io sia.

Avendo scelto di svolgere la mia indagine usando strumenti heideggeriani, non posso che rispondere che l'io è il *Dasein*, l'Esserci, l'unico ente che può scegliere di essere quello che progetta di essere. Ha affermato infatti Chioldi (1969: 15): «solo dell'uomo si può dire che ha l'“esistenza”, che *ex-siste*, che, autoprogettandosi, è esposto alla possibilità di realizzarsi (nell'autenticità) o di perdersi (nell'inautenticità)». L'uomo è dunque un ente progettante, un canovaccio che esiste nella modalità del poter-essere, verso la possibilità: «L'Esserci è sempre la sua possibilità, ed esso non la “ha” semplicemente a titolo di proprietà posseduta» (Heidegger 1969: 107).

L'essenza umana, secondo Heidegger, è rappresentata dall'esistenza: l'uomo è se stesso semplicemente esistendo, ma esistere significa mutamento continuo; vuol dire essere un progetto aperto, mai cristallizzato definitivamente in nulla. Fabris (2004: 41) spiega che «Heidegger mira ad articolare quella stessa

<sup>2</sup> È necessario precisare che Heidegger non intende l'autentico e l'inautentico come due modalità morali, una buona e l'altra cattiva. Come ha esplicito Marini (2003: 55): «a [Heidegger] non interessa per nulla il problema morale e neppure quello della salvezza. Non c'è il problema morale [...] in *Essere e tempo*».

irriducibile dinamicità dell'esserci, che non ha mai modo di realizzarsi definitivamente né di trovare una compiuta attuazione». I progetti però, sono solitamente un abbozzo cartaceo che poi viene realizzato concretamente, e l'uomo heideggeriano non fa eccezione. Tuttavia, qualora questa attuazione non avvenisse, il soggetto perderebbe se stesso rimanendo in un magma indistinto: è ciò che Heidegger chiama esistenza inautentica o mentalità del Si (il *Man*), il mondo dell'impersonale in cui peculiarità e differenze sono livellate, fino a essere come *si* deve essere, pensare come *si* deve pensare, agire come *si* deve agire.

Lo stesso filosofo, tuttavia, chiarisce in una conferenza tenutasi nel 1924 a Marburgo (poi trascritta nel volume *Il concetto di tempo*) che anche nella mentalità del Si «l'esserci ha se stesso. Si *trova* presso di sé. Incontra se stesso in ciò con cui comunemente ha a che fare» (Heidegger 2017: 34). Ciò significa che nell'originaria inautenticità, l'uomo è – in un certo qual modo – se stesso, ma lo è secondo una modalità diversa, cioè nel suo quotidiano affaccendarsi. Con questo comprendiamo – e lo approfondirò in seguito – che tra uomo inautentico e uomo autentico la contrapposizione non è del tutto netta: *nasciamo inautentici*, siamo gettati nell'esistenza deietta, e sarà solo *a partire* da quest'ultima che potremo fare quel “salto” – che è poi concepito come un ritorno<sup>3</sup> – e pervenire all'autenticità.

## 2.1. *Andrew e Meursault: personificazioni di autenticità e inautenticità*

Mi accingo ora a presentare brevemente i personaggi delle opere letterarie da me prese in esame, nonché a indicare l'ambito esistenziale heideggeriano al quale appartengono.

Il robot Andrew, protagonista de *L'uomo bicentenario*, viene creato per essere un maggiordomo tuttofare e approda a casa dei Martin, una famiglia composta da padre (il Signore, che lavora alla *U.S. Robots and Mechanical Men Corporation*, la ditta produttrice di Andrew), madre (la Signora) e due figlie (la Signorina e la Signorina Piccola). A poche pagine dall'inizio assistiamo subito a un *plot twist* che sconvolge l'opinione che il lettore di Asimov ha sui robot: Andrew esce dal tracciato prestabilito e produce opere artistiche originali e di pregio, che sono tutto fuorché oggetti prodotti in serie. E, cosa ancor più sorprendente, prova *piacere* – o almeno crede che di quella sensazione si tratti – nel realizzarle. Il Signore gli ordina perciò di smettere di essere un servitore e Andrew diventa un artigiano, con un laboratorio e una casa dove abitare; vendendo le sue creazioni guadagna ingenti somme che vengono messe al sicuro

<sup>3</sup> Come si vedrà in seguito, è un ritorno al nostro proprio (*eigen*) Esserci.

in un conto in banca che il Signore apre per lui. Tutto ciò è estremamente insolito, in quanto i robot sono, nel mondo asimoviano, un gradino sopra agli animali e uno sotto agli uomini, ai quali devono cieca obbedienza. Viene impedito loro di danneggiare – in qualsiasi modo – gli esseri umani ma anche essi stessi: esistono le Leggi della Robotica<sup>4</sup> (alle quali essi sono vincolati) che intervengono in tal senso. I robot sono quindi servitori, in genere trattati dignitosamente dagli uomini, spesso addirittura come degli amici, ma resta il fatto che sono oggetti. Andrew è invece unico nel suo genere: altro rispetto agli uomini, altro rispetto ai robot. Possedere proprietà e denaro e svolgere un'attività stimolante e remunerativa non gli basta: desidera divenire, da oggetto, un *sogetto*.

Il primo passo che compie in questa direzione concerne l'acquisizione della libertà: per quanto abbia sviluppato sentimenti d'affetto nei confronti della sua famiglia "adottiva", i Martin, e per quanto loro siano sempre stati permissivi e amorevoli con lui, a tutti gli effetti lo possiedono. Andrew desidera essere slegato da questo vincolo, e porta il suo caso in tribunale, dove riesce a farsi dichiarare a tutti gli effetti libero, con la motivazione che «Non si ha il diritto di negare la libertà a chiunque abbia una mente abbastanza matura da comprendere il concetto di libertà stessa e da desiderarne lo stato» (Asimov 1985: 465).

Nel corso della storia, Andrew, proprio come l'Esserci heideggeriano, continua a saggiare tutte le possibilità a sua disposizione, quelle che sente *proprie*. Fonda una nuova disciplina scientifica, la protesologia, che aiuta gli esseri umani a prolungare e migliorare le loro esistenze grazie all'aiuto di protesi e organi simil umani da lui inventati – di cui si serve anch'egli stesso per ottenere un aspetto e una fisiologia sempre più umani. Ottiene riconoscimenti, diviene famoso, va perfino a lavorare presso la colonia umana sulla Luna, dove viene trattato dagli altri robot suoi collaboratori con il rispetto e la deferenza riservati solitamente agli uomini. Dalla sua accensione sono trascorsi molti decenni, nel corso dei quali lui *si è* mutato: si è dotato di pelle, capelli, peli, fattezze umane, indossa vestiti – tutto ciò per inseguire il suo desiderio più grande, che preme e spinge nella sua interiorità: diventare un uomo a tutti gli effetti. La sua lunga vita è stata continua ricerca e trasformazione, egli non si è mai cristallizzato in nessuna delle sue possibilità, ma anzi le ha esplorate tutte rimanendo sempre aperto a esse. Ma capisce che non sarebbe mai stato dichiarato legalmente umano, fino a che fosse rimasto immortale.

In fondo è proprio la nostra temporalità a renderci umani: chiarisce Heidegger (2017: 49) ne *Il concetto di tempo*, che «il tempo viene compreso come esserci», un Esserci che è mortale per sua stessa costituzione. La morte ci

<sup>4</sup> Le quattro Leggi della Robotica sono rinvenibili nel racconto "Circolo vizioso" (Asimov 1985) e nel romanzo *I robot e l'impero* (Asimov 2009).

colpisce nel nostro «ci» ovvero nel nostro progetto, chiudendolo per sempre, rendendo impossibili tutte le possibilità che vengono dopo di essa e al contempo "possibilizzando" (termine d'ispirazione heideggeriana) quelle che vengono prima di essa. La morte è un confine che deve necessariamente esserci affinché le possibilità siano davvero tali: per questo Andrew sceglie la mortalità, l'unica via per poter realizzare il suo sogno. Ama tanto l'umanità, da scegliere di perire pur di averla – seppur per breve tempo. Si sottopone a una delicata e pericolosa operazione che renderà il suo cervello robotico simile a quello umano: dopo l'intervento esso si degraderà, «lentamente il [suo] potenziale elettrico verrà detratto dai circuiti» (Asimov 1985: 489), fino a che si spegnerà per sempre decretando la sua morte. Quest'ultima avviene proprio in occasione del suo duecentesimo compleanno – per soddisfare una sua piccola debolezza. «Ora che aveva accettato perfino di morire, pur di diventare umano, il suo sacrificio venne considerato troppo grande per essere respinto» (Asimov 1985: 490): la richiesta che egli aveva inoltrato all'Assemblea Legislativa Mondiale viene accolta. Durante una solenne e grandiosa cerimonia Andrew viene dichiarato ufficialmente Uomo Bicentenario, realizzando il desiderio di tutta una vita.

Meursault, il giovane impiegato algerino protagonista dell'opera di Camus *Lo straniero*, è invece un uomo che si lascia vivere, trascinandosi nella sua esistenza senza intervenire mai in essa – e se lo fa, è solo perché capita. In questo romanzo, afferma Saviano (2015: 11) «Camus ha descritto l'esistenza come qualcosa che accade».<sup>5</sup> *Lo straniero* «si presenta come l'epopea anonima di un uomo qualunque» la cui vita è «ritmata dalle ore di ufficio, da occupazioni meccaniche e insignificanti» (Livi 1971: 31).<sup>6</sup> Meursault è l'eroe dell'inautenticità e l'incipit del libro lo dimostra: «Oggi è morta mamma. O forse ieri, non so» (Camus 2015: 19). L'evento non ha su di lui alcun impatto emotivo: al funerale non versa una lacrima né prova rammarico, è solamente infastidito dal gran caldo che c'è e che lo fa sudare copiosamente e sragionare. Tutto ciò che accade viene da lui registrato e descritto senza alcuna traccia di afflizione: lui presenza soltanto, comportandosi come ci si dovrebbe comportare. Conclusasi la cerimonia funebre, la questione viene archiviata e lui può finalmente tornare a casa a riposare: «adesso mamma era al cimitero, avrei

<sup>5</sup> È significativo ciò che Livi (1971: 34-35) afferma sullo stile di Camus: «La tecnica che Camus ha adottato comporta l'uso essenziale di forme verbali come l'imperfetto e il passato prossimo. Il passato remoto è usato eccezionalmente. Psicologicamente tali forme traducono l'indifferenza e il distacco nell'anonimato di un narratore per il quale tutti gli eventi hanno ancora un prolungamento attuale – l'imperfetto – o un rapporto psicologico con il presente – il passato prossimo. [...] tutti [gli eventi] sono livellati da un'estraneità primordiale che li attualizza, indistintamente, senza operare una scelta o una presentazione selettiva».

<sup>6</sup> Da notare come i termini usati qui da Livi, ossia "epopea anonima", "uomo qualunque" e "occupazioni meccaniche e insignificanti", evocano i caratteri dell'esistenza inautentica heideggeriana.

ripreso il mio lavoro e, tutto sommato, non c'era niente di diverso» (Camus 2015: 43).

Al contrario di ciò che si potrebbe evincere, Meursault non è un uomo crudele, bensì egli è, ha asserito ancora Saviano (2015: 13) «senza mappa e senza coordinate: non immorale ma perduto» e Camus, raccontando in prima persona la sua storia, «riesce a dare una rappresentazione plastica di cosa sia l'estraneità. Di cosa voglia dire essere straniero nel luogo in cui vivi, straniero tra gli uomini, straniero per te stesso, straniero per l'universo» (Saviano 2015: 11). Meursault è altro da sé in quanto interiormente scisso, non in contatto con il suo io; egli si fa guidare dalla casualità e così facendo non si prende mai alcuna responsabilità, lasciando che la sua ipseità resti nel Si heideggeriano. «Nulla ha importanza» è il motto che ripete instancabile nel corso del racconto. Nemmeno l'amore di una donna ha per lui alcun significato: il giorno dopo il funerale incontra Marie, ragazza che trova desiderabile e che inizia a frequentare; ma ciò che prova per lei non va oltre alla mera attrazione fisica. Un giorno lei gli parla di matrimonio: «mi ha chiesto se volessi sposarmi con lei. Le ho detto che per me era lo stesso e che se voleva potevamo farlo. Allora ha voluto sapere se l'amassi. Le ho risposto [...] che non significava niente ma di sicuro non la amavo» (Camus 2015: 64-65). La donna, sconcertata, afferma che il matrimonio è una faccenda seria, ma Meursault le risponde di no. Ci *si* sposa perché le nozze sono una tappa quasi obbligata per la maggior parte della gente, ma non ha importanza *chi* si sposerà: per lui le persone sono interscambiabili. Questo è il tipico atteggiamento dell'uomo deietto, che non conosce autenticamente gli altri Esserci (né se stesso).

Sempre per caso, Meursault diventa amico di un individuo dalla dubbia moralità, il suo vicino di pianerottolo Raymond, magnaccia e sfruttatore di donne che solitamente si diverte pure a picchiare. Meursault sa che tipo di persona sia – assiste anche a una brutale scena in cui l'uomo aggredisce la sua ex amante araba – ma non dà giudizi e mantiene come sempre un atteggiamento distaccato. Questa amicizia si rivelerà però incredibilmente funesta, in quanto, per un'accidentale concatenazione di eventi, lo porterà su un'afosa spiaggia a bussare «quattro volte alla porta dell'infelicità» (Camus 2015: 85).<sup>7</sup> Raymond lo invita assieme a Marie al mare, dove il suo amico Masson possiede un capanno. Ma in quella domenica di sole, dove tutto era stato sereno all'inizio, il lettore è nuovamente testimone della sconfinata estraneità di Meursault, che si ritrova ad assassinare un arabo che nemmeno conosceva. L'uomo in questione è il fratello dell'ex amante di Raymond in cerca di vendetta assieme a un compare. C'è una

<sup>7</sup> Nota Livi (1971: 33) che «questa frase lugubre e sentenziosa [...] poco si addice allo stile di Meursault»: è il preludio alla consapevolezza di essere uno «straniero» che giungerà con la condanna a morte.

colluttazione e Raymond rimane ferito; ripresosi, va a cercare l'arabo armato di rivoltella, ma Meursault lo segue e lo convince a lasciar perdere. Poi, per precauzione, si intasca l'arma e si dirige verso la casupola, ma, arrivati, si blocca: «il caldo era tale che mi veniva pesante anche restare immobile sotto la pioggia accecante che cadeva dal cielo. Restare lì o muoversi era la stessa cosa» (Camus 2015: 82) pensa Meursault. Come sempre è l'indifferenza a condurlo, ma stavolta lo porterà verso un futuro incredibilmente nefasto dal quale non avrà scampo. Va a passeggiare sulla sabbia senza meta, accecato da quel terribile solleone, affaticato, insofferente. È lo stesso rovente clima che c'era al funerale di sua madre – una sorta di costante che lo accompagna nei momenti critici della sua vita rendendoglieli insostenibili. L'unico sollievo è rappresentato da una fonte fresca situata dietro una roccia, che aveva già individuato in precedenza; è lì che si reca e lì nota che «l'uomo di Raymond era tornato» (Camus 2015: 83). I due si fissano in silenzio: Meursault fa un movimento meccanico in avanti, vinto dalla canicola, che l'arabo prende per un tentativo di aggressione, così per difesa tira fuori il suo coltello. Di riflesso, Meursault fuoriesce la pistola di Raymond che aveva ancora in tasca e spara, uccidendo l'arabo sul colpo. Subito si rende conto di aver turbato l'equilibrio di quella giornata che era stata felice e, forse per espiare quella sua colpa, spara ancora quattro volte al corpo già senza vita.

Meursault finisce in carcere e viene condannato a morte. Ma la sottile genialità di Camus sta nel fatto che ci fa capire che la sentenza arriva non tanto per omicidio, bensì poiché l'*étranger* non è umano: come dice il procuratore durante il processo, egli ha «seppellito una madre con cuore da criminale» (Camus 2015: 127). In tribunale Meursault percepisce tutto l'odio che i presenti provano per lui e che lo estromette dal rassicurante mondo del Sì nel quale aveva sempre dimorato, rifugiandosi in un Sì-Stesso che è un tutti/nessuno indistinto dagli altri. Egli è un assassino che non ha pianto la defunta madre, ma non è così che *si* fa, dunque la società lo condanna additandolo come pericoloso: «l'assenza di cuore che riscontriamo in quest'uomo» continua il procuratore rivolto a tutta l'aula «diventa un baratro nel quale la società può sprofondare» (Camus 2015: 132). Meursault è un mostro, un anaffettivo che non conosce i dettami della sensibilità umana: è l'esatto contrario di Andrew, il quale, pur non essendo uomo, si conquista un posto all'interno della società perché lentamente apprende tutte le regole del cuore umano e le fa sue.

Meursault si era abituato senza troppa fatica al suo destino da carcerato perché «alla fine ci si abitua a tutto» (Camus 2015: 105); ma, quando viene condannato a morte, sente incombere la paura. Tuttavia, non c'è ormai nulla da fare: il suo progetto di vita si è chiuso su se stesso, poiché egli è un detenuto al quale non si prospetta più alcuna possibilità. Non riesce a strapparsi dall'inautenticità nella quale ha sempre sguazzato e resta uno straniero – sebbene abbia, alla fine, la consapevolezza d'esserlo.

### 3. L'atteggiamento nei confronti della morte: ciò che definisce autenticità e inautenticità

Solo uno dei due personaggi creati da Asimov e Camus riesce a guadagnare l'autenticità. Ma cos'è che, nelle due opere letterarie e anche in Heidegger, fa la differenza?

Per il filosofo tedesco, a sancire il confine fra autenticità e inautenticità è il modo in cui ci rapportiamo alla morte. Di fronte a essa si prospettano due atteggiamenti: possiamo averne paura e nasconderci dietro al fatto che «*si muore*», ma, finché non capita a noi, possiamo stare tranquilli. Oppure è possibile affrontarla con angoscia, accettando il fatto che essa è il fondamento della nostra esistenza. Il primo approccio appartiene all'ambito dell'esistenza inautentica e deietta, la cui modalità espressiva è la chiacchiera, un ciarlare quotidiano senza senso né fondamento, un parlare per il solo gusto di farlo, nel quale la morte è vista come episodica, qualcosa che accade in continuazione ma *non (ancora) a noi*.<sup>8</sup> Ci si affaccenda e si evita qualsiasi responsabilità o presa di posizione, privando la morte del suo afflato esistenziale, della sua forza rivelatrice: «il Si è il nessuno. Il “morire” è in tal modo livellato a un evento che certamente riguarda l'Esserci, ma non concerne nessuno in proprio» (Heidegger 1969: 381). Il Si tenta l'Esserci proponendogli un anestetico e attua una «costante tranquillizzazione nei confronti della morte» evitando di turbare la placida tranquillità dell'uomo, dato che molto spesso «si vede nella morte degli Altri un disturbo sociale o addirittura una mancanza di tatto, nei confronti della quale la vita pubblica deve prendere le sue misure» (Heidegger 1969: 382).<sup>9</sup> Pensare alla morte è considerata cosa da deboli che negano la vita – infatti l'Esserci inautentico si compiace di essere sicuro di sé, spavaldo, ed evita di pensare che la morte potrebbe coglierlo in qualsiasi momento. Heidegger ci mette però in guardia: il pericolo più grande di questo atteggiamento è rappresentato dal fatto che «[l]'esercizio di un'indifferenza “superiore” di

<sup>8</sup> Il “non-ancora” (*Noch-nicht*) fa parte della struttura dell'Esserci: esso, come ha spiegato Galanto Grollo (2006: 249), «va pensato conformemente alla struttura esistenziale dell'esserci, che ha da essere e che dunque esiste solo in quanto è il suo non-ancora. Ciò significa che l'esserci è sempre le sue possibilità future, l'ultima delle quali è rappresentata dalla morte».

<sup>9</sup> “Vita pubblica” è un altro modo per definire l'inautenticità. A proposito della morte vista come disturbo sociale o mancanza di tatto, cito un calzante ed esemplificativo aneddoto raccontato da Magris (2016: 96-97): «Qualche anno fa la scogliera [di Barcola, a Trieste] era salita alla ribalta delle cronache grazie a un annegato, il cui corpo riportato a riva e coperto da un lenzuolo era rimasto a lungo in mezzo ai bagnanti che avevano continuato tranquillamente a prendere il sole accanto a lui, in quella familiare indifferenza della vita per la morte [...]. Il telo che lo copriva sembrava [...] un riguardo verso i bagnanti, perché non fossero turbati dall'intollerabilità e dall'impudenza della morte».

questo genere, estrania l'Esserci dal suo poter-essere più proprio» (Heidegger 1969: 383). Ecco descritto ciò che accade a Meursault: «Abitudine, monotonia, indifferenza, sembrano avergli tolto ogni capacità di reazione di fronte agli eventi, favorevoli o sfavorevoli, ed aver avuto ragione anche degli affetti più forti» constata Livi (1971: 35). Trovando tutto indifferente, egli si allontana dalla sua essenza più intima, restando altro da sé, spettatore – e al contempo attore inconsapevole – della sua vita. «Si muore, *ma* non oggi»: quel «*ma*» consola illudendo e avversa la certezza della morte rendendola vaga, inconsistente, nulla – anche se l'Esserci «sa della sua morte, e lo sa anche quando non ne vuole sapere niente» (Heidegger 2017: 37).

È possibile, tuttavia, guardare in modo autentico alla fine della nostra esistenza, considerando l'essere-per-la-morte come l'essere-per-una-possibilità, nello specifico quella che più di tutte caratterizza l'Esserci. Ciò non vuol dire che dobbiamo realizzarla: equivarrebbe ad affermare che dovremmo toglierci la vita; né significa che dobbiamo meditare passivamente sulla morte, pensando a quando o a come essa potrebbe coglierci, perché «[q]uesto scervellarsi sulla morte [...] la svuota, tentando di controllarla per mezzo di calcoli» (Heidegger 1969: 392).

L'attitudine che ci apre all'autenticità prevede che la morte venga *anticipata*.<sup>10</sup> L'Esserci deve cioè prendere atto che la sua stessa esistenza è fondata su un nulla, sulla possibilità cioè di *non esserci*. Morire non è l'evento vago che viene allontanato con timore dall'indistinta massa dei Si-Stessi: al contrario, esso «pretende l'Esserci nel suo isolamento [...] isola l'Esserci in se stesso» (Heidegger 1969: 394). Per renderla autentica, viene posta all'esistenza la presa di coscienza di un confine ben preciso: il limite della *mia* vita, che, una volta attuata l'anticipazione, sarà fatta di possibilità effettive e autenticamente tali, situate al di qua di quel margine invalicabile. Realizzare ciò richiede l'angoscia: in essa, ha affermato Von Herrmann (2003: 101), «si schiude lo schiudimento, ossia: il *ci* in quanto *ci*». <sup>11</sup> Essa è l'unica capace di mostrare all'uomo «la possibile impossibilità della [sua] esistenza» (Heidegger 1969: 397), la minaccia perenne in cui deve mantenersi pur di essere autentico. La morte rende impossibili tutte le nostre possibilità, ma al contempo può farci davvero capire che la nostra esistenza è progettualità fatta di evenienze che possiamo scegliere (o scartare). È per questo che la morte è in assoluto la possibilità più propria dell'Esserci, perché, come spiega Vattimo (2000: 47) «lo

<sup>10</sup> O “precorsa”: ne *Il concetto di tempo* (1924) viene usato in traduzione il termine “precorrimiento”, che si adatta meglio di “anticipazione” al tedesco *Vorlauf, vorlaufen*.

<sup>11</sup> Del concetto di angoscia in *Essere e tempo* si parla a più riprese nel volume *Dialogo su Essere e Tempo*, dove possiamo trovare, oltre l'intervento di Von Herrmann, anche quelli di Esposito, Marini, Sini, Vattimo, Vitiello (si veda C. Bonaldi e E.S. Storace (a cura di), *Dialogo su Essere e Tempo*, Edizioni AlboVersorio, Milano, 2003).

tocca nel suo stesso *ci*, nella sua stessa essenza di progetto, mentre ogni altra possibilità si colloca all'interno del progetto stesso, come suo modo di determinarsi». Nello spazio di tempo in cui siamo-nel-mondo dobbiamo, secondo Heidegger, mantenere un atteggiamento di costante apertura, vagando liberamente tra le possibilità offerteci, valutando, scegliendo, per poi ripetere – finché ci sarà possibile – lo stesso iter. Anticipando la morte mettiamo in atto «il riconoscimento della non definitività di ognuna delle possibilità concrete che la vita ci presenta. L'esserci [...] non si irrigidisce progettandosi "definitivamente" in base a una o all'altra di queste possibilità, ma rimane continuamente aperto» (Vattimo 2000: 48).

Il robot Andrew si relaziona al mondo in termini di possibilità: saggia tutte le frecce a disposizione del suo arco, si mette continuamente in discussione diventando una concretizzazione del verbo "potere" che definisce l'Esserci. Comprende che la sua immortalità gli è d'impiccio, perché le sue possibilità non potranno davvero essere tali se su di lui non incomberà la fine. Dunque – in silenzio, nel suo intimo – matura una decisione radicale, coraggiosa: quella di darsi la possibilità di invecchiare e infine di morire. Questa è esattamente la concreta scelta dell'Esserci descrittaci da Heidegger: nella modalità di vita deietta l'uomo è sempre immerso nella chiacchiera, e per uscirne deve di conseguenza fare silenzio, prestare attenzione alla voce della sua coscienza che parla anch'essa tacendo e «si limita a richiamare l'esserci a se stesso» (Vattimo 2000: 51), facendogli presente che deve assumersi delle responsabilità solo perché le sente sue e non perché così *si* fa. Abbiamo quindi una chiamata, un chiamante e un chiamato; il chiamante è

l'Esserci nel suo spaesamento, cioè l'originario e gettato essere-nel-mondo come non-sentirsi-a-casa-propria [...]. Il chiamante è così poco familiare al Si-stesso quotidiano che appare ad esso come una voce estranea. (Heidegger 1969: 412)

Il chiamato è proprio il Si-Stesso quotidiano, il quale deve rendersi disponibile a questo poter-essere-chiamato e non deve limitarsi ad ascoltare, bensì deve anche rispondere all'appello abbandonando l'anonimo sfondo in cui sopravvive. Si tratta di una scelta consapevole che colloca l'uomo saldamente nel suo mondo – poiché è lì che il suo posto è sempre stato. Ciò che muta è che, dopo questa ricollocazione, l'Esserci diventa libero per il suo mondo, aperto a lasciar essere gli altri ciò che sono, poiché la morte è diventata la dominatrice della sua vita ed egli ha smesso di favoleggiare, praticare l'indifferenza e il distacco e fuggire. Dire che la morte governa la nostra esistenza non significa auto-gettarsi in un baratro depressivo e autodistruttivo: al contrario, da ciò scaturisce la consapevolezza che siamo vivi, qui e ora, soggetti alla morte ma al contempo

promessa di vita autentica, in una contraddizione che ci qualifica in quanto esseri umani.

Andrew era già legalmente libero, ma scegliendo la mortalità gli si apre un arbitrio nuovo e fondamentale: «una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Sì, effettiva, certa di se stessa e piena d'angoscia: LA LIBERTÀ PER LA MORTE» (Heidegger 1969: 398). In quanto androide, Andrew avrebbe avuto davanti a sé – teoricamente – l'eternità, ma opta invece per la temporalità. «Uomo! Era un uomo! Voleva che fosse questo il suo ultimo pensiero: con questo in mente voleva dissolversi... morire» (Asimov 1985: 490). Invece, prima di esalare il suo proverbiale ultimo respiro, torna con la mente alla Signorina Piccola, con la quale aveva avuto il legame emozionale più importante. Lei lo aveva sempre trattato come un suo pari – come un *uomo*. Andrew è, alla fine, talmente umano che il suo estremo pensiero è di tipo affettivo; la sua vita diviene autentica in senso heideggeriano: un'esistenza per la quale non era stato progettato, ma che è l'unica che può farlo sentire davvero in pace con se stesso. Dopo un'instancabile lotta combattuta con tenacia e usando ogni mezzo di cui disponeva, Andrew riesce a superare l'inautenticità, a congedarsi da essa con un atto violento e volontario, con uno scossone primordiale che, se vogliamo, è ancor più radicale di quello descritto da Heidegger – poiché qui siamo nel campo della fantascienza. Ecco *chi* è, alla fine del racconto, Andrew: un uomo sradicatosi dal sentirsi altro da sé (proprio perché accetta di *essere* altro da sé), un uomo *strappato* che rappresenta l'autentico Esserci heideggeriano.

Anche Meursault riceve la chiamata heideggeriana nella solitudine della sua cella. Un giorno, dopo aver appreso da un secondino che erano passati ben cinque mesi da quando lo avevano imprigionato, egli prende una gavetta di ferro e vi guarda il suo riflesso: cerca di sorridere, ma vede solo un uomo mesto e serio e capisce di essere diventato colui che vede allo specchio. Poi dice: «per la prima volta da mesi, ho udito distintamente il suono della mia voce. L'ho riconosciuta per quella che ormai da lunghi giorni mi risuonava alle orecchie, e ho capito che in tutto quel tempo avevo parlato da solo» (Camus 2015: 109). Anche in questo caso siamo di fronte a qualcosa che somiglia al silente appello heideggeriano. All'improvviso si alza su Meursault un velo di serietà – mentre invece, in precedenza, egli non aveva mai preso nulla sul serio.<sup>12</sup> Comprende che da tempo stava parlando da solo e viene richiamato a se stesso: il chiamante è il suo Esserci isolato e spaesato, e questa chiamata potrebbe essere il primo passo verso la vita autentica. Ma come può, egli, rispondere?

<sup>12</sup> «Il solo problema serio è quello della morte» rileva Livi (1971: 38) analizzando il romanzo camusiano.

«No, non c'era via d'uscita, e nessuno può capire cosa sono le sere in prigione» (Camus 2015: 109) afferma Meursault. Egli non è più un uomo libero: anche se scegliesse di essere-per-la-morte, non potrebbe sperimentare alcuna possibilità, poiché la sua vita attuale e futura è una cattività forzata che si protende verso la fine. La morte gli viene imposta come condanna, non è lui a scegliere di assumerla come sua possibilità più autentica (cosa che invece Andrew fa). Per lui è troppo tardi – non può verificarsi alcuno scuotimento, nessun cambio di rotta, e non può che restare nell'inautenticità. Riflettendo sulla sua imminente esecuzione capitale, Meursault capisce che la morte è la conclusione del progetto aperto che l'uomo incarna: la ghigliottina che lo attende, più di tutte le altre morti non dà «nessuna possibilità, assolutamente nessuna. In sostanza, la morte del paziente era stata sancita una volta per tutte. Era una questione chiusa, una partita decisa, un patto stipulato e sul quale non c'era possibilità di tornare» (Camus 2015: 144). La lama cala sul collo del condannato e falcia via tutte le possibilità.

All'inizio del romanzo era un estraneo inconsapevole; alla fine, la prospettiva della morte lo rende un estraneo *consapevole*.<sup>13</sup> Per consolarsi del fatto di non avere scampo, si convince d'aver avuto sempre ragione: nulla nella vita ha importanza, né l'amore di una madre o di una donna, né il matrimonio o l'aver ucciso un uomo, poiché tutto scivola inevitabilmente verso la morte, che fagocita ogni significato e getta su tutto il suo oblio eterno e irreversibile. Si apre dunque alla «tenera indifferenza del mondo» (Camus 2015: 156-157), sente l'universo finalmente simile a lui e capisce che dopotutto era stato felice, a suo modo – e lo era ancora, benché stesse per andarsene. Se ne va da uomo inautentico perché ancora necessita degli altri, affinché attutiscano l'angoscia dell'impossibilità dell'Esserci: «Perché tutto fosse consumato, perché mi sentissi meno solo, dovevo solo augurarmi che ci fossero molti spettatori il giorno della mia esecuzione, e che mi accogliessero con grida di odio» (Camus 2015: 157). Non è capace di diventare un Esserci autentico e isolato, desidera che ci sia qualcuno come lui a fargli compagnia, così eviterà di sentire la solitudine che caratterizza ognuno di noi e gli sembrerà di non star vivendo in proprio ciò che di più proprio egli ha: la sua morte. Codardo fino all'ultimo, userà quei testimoni come luci artificiali che gli faranno credere che non sia davvero arrivata la sua sera e che lui non sia così irrimediabilmente ed esistenzialmente solo, sul cuor della terra.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> «L'uomo privo della sua coscienza si riduce a questo mondo meccanico che Meursault ha illustrato perfettamente almeno fino al momento della sua condanna a morte» (Nicolas 1971: 70): l'autore constata l'inconsapevolezza e l'automatismo in cui Meursault ha vissuto fino alla sentenza di morte; e ancora, sempre Nicolas (1971: 88): «la ragione umana si estenua nel meccanismo [...] quando l'uomo è alienato nelle sue abitudini, come Meursault prima della sua condanna».

<sup>14</sup> Parafrasando la poesia *Ed è subito sera* di Quasimodo (1968: 7).

#### 4. Conclusioni sull'alterità

Andrew è un uomo mancato, costretto in un corpo robotico al quale si può imputare la colpa di farlo sentire altro da sé; Meursault sembra invece essere un automa: sopravvive avviluppato nell'indifferenza, inconsapevole – almeno all'inizio – di essere altro da sé. Inaspettatamente, il robot si rivela *più umano* dell'uomo Meursault.

Heidegger ci spiega che l'autenticità è la chiave per coincidere con noi stessi, che siamo, indubbiamente, l'Esserci; ma ciò non vuol dire che possiamo immediatamente e facilmente accedervi, come afferma Rovatti nel suo *La posta in gioco* (1987). La nostra identità con l'Esserci comporta un rapporto di vicinanza/lontananza: gli siamo massimamente vicini, ma se tentiamo di penetrare in profondità per conoscer-*ci*, il noi si sdoppia «in un soggetto che è lontano da se stesso e in un soggetto che comprende se stesso in quanto lontananza» (Rovatti 1987: 27). L'Esserci appare dunque come un altro da noi che fatichiamo ad agganciare – ma che tuttavia siamo. Per venire a patti con questo, una soluzione potrebbe essere quella di osservare con occhio critico e intelligente che siamo mutevoli, irrequieti, lunatici; le nostre opinioni cambiano, poiché ogni giorno siamo-nel-mondo ed esposti a esso e interagiamo con gli altri Esserci. Essere-nel-mondo, afferma Polidori (2012: 20-21), «non significa un nostro essere racchiusi o contenuti nel mondo e in certo modo “presenti” o “sussistenti” in esso, ma significa all'opposto che il nostro rapporto con il mondo si dà in termini di una apertura». L'uomo è

sempre da vedersi in quanto essere-nel-mondo, in quanto prendersi cura [*Besorgen*] delle cose e aver cura per [*Sorgen für*] il conessente [*Mitseiende*], in quanto conessere con gli uomini che si fanno incontro, giammai in quanto soggetto per sé sussistente. L'esserci, inoltre, è da vedersi sempre in quanto [...] soggiornare presso ciò che si fa incontro, vale a dire [...] un rapportarsi a... (Heidegger 2000: 224)

Questi scambi relazionali ci mutano ad ogni istante estraniandoci in qualche modo da noi stessi; ma l'alterità fa parte di noi perché ciò che ci definisce, la morte, è anch'essa altro da noi: mai potremo sperimentarla né conoscerla in prima persona – perché se c'è lei, non ci siamo noi e viceversa, come suggeriva Epicuro nel suo *Tetrafarmaco* (Epicuro 1992: 9). Anche Galanti Grollo (2006: 231) conviene sul fatto che «il sé è *relazione* in tutto e per tutto, essendo inscritto in un rapporto all'altro da sé che pure, nel sottrarsi a questo stesso rapporto, lo instaura, consentendo all'uomo di guadagnare se stesso».

Asimov ci dà una (forse involontaria) risposta dal sapore heideggeriano: potremmo comprenderci facendo silenzio<sup>15</sup> e guardandoci dentro, attuando una husserliana *epoché*, necessaria sospensione di giudizio senza la quale non potremmo isolarci e fare chiarezza. È quello che fa Andrew prendendo la decisione di abbracciare la mortalità, che è ciò che *lui, in proprio*, vuole.<sup>16</sup> Guardare dentro noi stessi può però essere la cosa più spaventosa in assoluto – e potremmo non essere in grado di sostenere quell'angoscia esistenziale né di permetterle di elevarci all'autenticità. Chi è in grado di farlo è infatti Andrew, che non nasce umano e possiede l'ostinazione tipica delle macchine. Quotidianamente scopriamo «di essere *nella* distanza: nell'impossibilità di un'unità ideale con noi stessi» (Rovatti 2007: xxiv) e Andrew ne è consapevole: dimora nella distanza fra come gli altri lo vedono (un robot) e come lui si sente (un uomo), nello scarto fra il suo corpo da androide e il suo sentire umano.

Le due parti di Andrew che cozzano l'una contro l'altra ricordano anche l'*idem* e l'*ipse* di Ricoeur,<sup>17</sup> due poli rinvenibili all'interno del soggetto: il primo è l'identità in quanto continuità che si mantiene identica nel tempo, il secondo, invece, è ciò che si muta in modo non prevedibile, la singolarità unica, la specificità presente in ognuno di noi.<sup>18</sup> In Andrew l'*idem* è la parte che si sente umana e desidera essere riconosciuta tale, una costante che non cambia mai nel corso del racconto. L'*ipse* è invece la componente che viene continuamente modificata seguendo il flusso delle possibilità: «Il mio corpo è come una tela su cui intendo disegnare» (Asimov 1985: 482) afferma egli.<sup>19</sup> La sua corporeità è l'*ipse*, una dinamicità viva e fluente, un essere in atto, un'esteriorità che non cessa mai di combattere per cercare di combaciare con la sua interiorità umana. Asimov ci fornisce un antidoto al sentirsi altro da sé: l'estirpazione di Andrew dalla sua esistenza robotica. È un atto drastico, una convulsione efficacemente descritta dalle parole di Nancy (2008: 129):

<sup>15</sup> Vattimo (1984: 83) nota come anche il pensiero e il linguaggio abbiano bisogno di rapportarsi a qualcosa che è altro da essi – ossia il silenzio – affinché ci possa essere: «parola autentica [che] è la parola inaugurale, quella che fa accadere verità [...]. Essa non sta in rapporto con il silenzio solo perché ne abbia bisogno come sfondo da cui staccarsi. Parlare autenticamente, invece, vuol dire stare in rapporto [...] con l'altro dal linguaggio».

<sup>16</sup> Nel racconto gli uomini suggeriscono ad Andrew di restare invece così com'è, poiché invidiano il suo corpo robotico funzionale, potenzialmente indistruttibile e immortale.

<sup>17</sup> Ricoeur ne parla nel suo *Sé come un altro* (1990).

<sup>18</sup> Cfr. *Introduzione a Ricoeur* di Brezzi (2006: 94-97), la quale esplica esaurientemente il concetto.

<sup>19</sup> Da notare che Andrew usa il termine «progetto» in modo heideggeriano per riferirsi al piano che ha in mente per diventare un uomo: gli viene chiesto di cosa vuole dotare il suo corpo e lui risponde «Di tutto il resto [...] nei limiti previsti dal mio progetto» (Asimov 1985: 482).

Una convulsione è uno strappo o [...] lo scuotimento di un blocco, che ne contrae, ne annoda e ne increspa le parti proprio nel momento in cui le disgiunge, le disarticola, facendole uscire dal buon ordine della loro connessione. È un disordine brutale e istantaneo, non sotto forma di dispersione e di scomposizione, ma al contrario nella forma di un restringimento e di un incastro eccessivi. È lo spasmo di un sistema [...] non quando è vittima di un fattore di disturbo o di corrosione venuto dall'esterno, ma quando si infligge da solo, con un colpo violento, il suo stesso legame, la sua contrattura.

Meursault tenta invece di attuare l'anticipazione della morte quando è ormai troppo tardi, e ciò provoca uno "spostamento": un'apertura c'è, ma è deviata, è una finestra su un mondo parziale, quello di un condannato nel braccio della morte che ha solo la lugubre attesa. L'angoscia – chiave per l'autenticità – viene silenziata dalla noncuranza che lo culla rasserendendolo, ora più che mai, e ci si può quasi immaginare sul suo volto un ultimo, distaccato e apatico sorriso. Andrew, al contrario, accetta e abbraccia la sua condizione paradossale e contraddittoria e ha il coraggio di agire, di modificarsi, di *farsi* all'interno della sua esistenza, al fine di renderla autentica.

Va tuttavia precisato che l'antitesi fra inautentico e autentico non è affatto – come accennavo in precedenza, nel secondo paragrafo – netta, ed è proprio nel già citato *Il concetto di tempo* che questa idea viene a galla: tra le due modalità esistenziali vi è una certa compenetrazione, nonché una "contemporaneità", nel senso che l'una sarà sempre nell'altra, nell'autenticità conquistata vi sarà sempre e comunque dell'inautenticità "residuale": la nostra origine non può e non deve, infatti, mai venire del tutto cancellata o dimenticata. È solo a partire dall'inautenticità che l'uomo può farsi autentico: «[n]ell'ostinato dominio di questo Si si trovano le possibilità del mio esserci, ed emergendo da questo appiattimento è possibile l' "io sono". Un ente che è la possibilità dell' "io sono" è per lo più, in quanto tale, un ente che *si è*» (Heidegger 2017: 34).<sup>20</sup> La possibilità dell'autenticità si trova nell'inautenticità, è offerta dalla deiezione e non sarebbe sperimentabile senza quest'ultima, come se l'inautenticità fosse il trampolino senza il quale non potremmo compiere il tuffo verso il nostro autentico io.

Inoltre «[l]'esserci ha in sé la possibilità di incontrare la propria morte come l'estrema possibilità di se stesso» (Heidegger 2017: 37): di fatto questa possibilità l'abbiamo tutti, autentici e inautentici, e la ha perciò anche

<sup>20</sup> Un necessario chiarimento: nello stesso testo Heidegger aveva, poche righe prima, spiegato che «L'esserci è un ente che si determina come "io sono"» (Heidegger 2017: 33), ciò a voler dire che l'Esserci è il *mio* esserci, è *mio proprio*, e lo è di volta in volta (*Jeweiligkeit*), ossia nella concretezza e nella quotidianità del suo esistere, del suo essere, in quanto «non può venire astratto dall'essere di volta in volta che è ogni volta mio» (Heidegger 2017: 33).

Meursault, che incontra il suo io autentico nel momento in cui viene giustiziato. La morte – che ne *Il concetto di tempo* Heidegger chiama anche “non più” – è sempre *mia*:

[i]l non più non è un evento né una vicenda che capiti nella mia esistenza. È appunto *il suo non più*, non un “che cosa” che accada in essa, che le capiti e la modifichi. Questo non più non è un “che cosa”, ma un “come”, e precisamente il “come” autentico del mio esserci. (Heidegger 2017: 38)

Il precorrimiento del “non più” fa stazionare l’Esserci nel suo “come”, cioè nella sua autenticità. Ma

nella misura in cui tale “correre incontro” [alla morte] è serio, in questo correre l’esserci viene rigettato nel suo esserci-ancora. È il ritornare dell’esserci alla sua quotidianità [...] in modo che il non più, in quanto “come” autentico, scopre anche la quotidianità nel suo “come”, la riprende – nel suo affaccendarsi e industriarsi – nel “come”. (Heidegger 2017: 39)

Ecco come la conquista dell’*Eigentlichkeit* riporta alla quotidianità (inautentica) facendola autentica, ecco la compenetrazione delle due modalità. Afferma infatti Heidegger (1969: 284): «l’esistenza autentica non è qualcosa che si libra al di sopra della quotidianità deiettiva; esistenzialmente, essa è soltanto un afferramento modificato di questa». Certamente attuare tale modificazione può «spaesare l’esserci nel bel mezzo della gloria della sua quotidianità» (Heidegger 2017: 39), perché gli fa prendere atto consapevolmente che dopo la morte (indeterminata ma certa nella sua venuta) «non sono più qui, in queste e queste altre cose, con queste e queste altre persone [...]. Il non più scaccia ogni brigare e ogni affaccendarsi, trascina tutto con sé nel nulla» (Heidegger 2017: 38). Una prospettiva spazzante e terrorizzante – ecco perché Meursault, che si reca al patibolo da codardo, camminando sull’orlo dell’invisibile filo che divide ma al contempo lega autenticità e inautenticità, ha paura e desidera ci siano spettatori alla sua esecuzione. Eppure alla fine, egli esperisce – seppur in maniera diversa da Andrew – la sua possibilità più autentica, e lo fa morendo, perché «[i]n connessione con la morte ciascuno è condotto nel “come” che egli può essere» (Heidegger 2017: 49-50), ossia alla sua dimensione autentica.

Decidendo – e potendo farlo: Meursault, da condannato, non ci riesce – di rispondere alla chiamata della coscienza, avviene un risveglio: la coscienza attesta il poter-essere proprio dell’Esserci e «la maniera in cui la coscienza attesta [...] è un risveglio» (Heidegger 1969: 436). L’Esserci deietto e “dormiente”, non diventa un *altro*, bensì supera l’alterità e si modifica, si afferra, radicandosi nelle fondamenta della sua soggettività autenticamente intesa – ma l’uomo dormiente e l’uomo desto, non sono in contrapposizione:

sono lo stesso individuo, impegnato in due diverse dimensioni che fanno entrambe parte di lui.<sup>21</sup> Diventare autentici significa ridestarsi, restare inautentici equivale invece a rimanere bloccati in un sonno di perenne indistinzione dominato dal Si – fino a che da quel sonno si scivolerà brutalmente nella morte, magari alla maniera in cui la incontra Meursault. «La chiamata della coscienza, risvegliando al poter-essere [...] chiama dentro la situazione» (Heidegger 1969: 442): ossia porta l'Esserci *dentro* alla sua situazione più propria<sup>22</sup>, che si trova *in* lui. È ciò che accade a Andrew, il quale viene alla fine riportato nel suo ricoeuriano *idem*, la parte di lui che si è sempre sentita umana – la sua situazione più propria, la sua autenticità.

### Riferimenti bibliografici

ASIMOV, I.

1985 *The Complete Robot* (1982); trad. *Tutti i miei robot*, Mondadori, Milano.

2009 *Robots and Empire* (1985); trad. *I robot e l'impero*, Mondadori, Milano.

BREZZI, F.

2006 *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari.

CAMUS, A.

2015 *L'Étranger* (1942); trad. *Lo straniero*, introduzione di R. Saviano, Bompiani, Milano.

EPICURO, L. D.

1992 *Lettera sulla felicità (a Meneceo)[e Vita di Epicuro/ Diogene Laerzio]*, Stampa Alternativa-Union Printing, Viterbo.

FABRIS, A.

2004 *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura* (2000), Carocci, Roma.

GALANTI GROLLO, S.

2006 *Heidegger e il problema dell'altro*, Mimesis, Milano.

HEIDEGGER, M.

1969 *Sein und Zeit. Vom Wesen des Grundes* (1927-1955); trad. *Essere e tempo. L'essenza del fondamento*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino.

2000 *Zollikonener Seminare. Protokolle- Gespräche- Briefe. Herausgegeben von Medard Boss* (1987); trad. *Seminari di Zollikon. Protocolli seminariali-Colloqui-Lettere. Edizione tedesca di Medard Boss*, a cura di E. Mazzarella e A. Giugliano, Guida, Napoli.

2017 *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft (Juli 1924)* (1989); trad. *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano.

<sup>21</sup> C'è semmai opposizione tra il tacito modo di chiamare della coscienza e le chiasse chiacchiere del Si: «il silenzio fa ammutolire le chiacchiere del Si» (Heidegger 1969: 438).

<sup>22</sup> Spiega Volpi (2017: 66) nel Glossario contenuto ne *Il concetto di tempo: «eigentlich e uneigentlich vanno intesi alla lettera nel senso di “proprio” e “improprio”, prima ancora che in quello di “autentico” e “inautentico”».*

LIVI, F.

1971 «Camus», *Il Castoro*, La Nuova Italia, Firenze.

MAGRIS, C.

2016 *Istantanee*, La nave di Teseo, Milano.

MARINI, A.

2003 «Questioni», in C. Bonaldi e E.S. Storace (a cura di), *Dialogo su Essere e Tempo*, Edizioni AlboVersorio, Milano, pp. 39-84.

NANCY, J.

2008 *Ego sum* (1979); trad. *Ego Sum*, Bompiani, Milano.

NICOLAS, A.

1971 *Camus*; trad. *Camus: la vita, il pensiero, i testi esemplari*, Edizioni Accademia Sansoni, Milano.

PÖGGELER, O.

1991 *Der Denkweg Martin Heideggers* (1990); trad. *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli.

POLIDORI, F.

2012 *Passi indietro*, Bulzoni, Roma.

QUASIMODO, S.

1968 *Le opere* (1944-1968), UTET, Milano.

RICOEUR, P.

1993 *Soi-même comme un autre* (1990); trad. *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano.

ROVATTI, P.A.

1987 *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Bompiani, Milano.

2007 *Abitare la distanza. Per una pratica della filosofia*, Cortina, Milano.

VATTIMO, G.

1984 *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica* (1981), Feltrinelli, Milano.

2000 *Introduzione ad Heidegger* (1971), Laterza, Roma-Bari.

VON HERRMANN, F.-W.

2003 «Appendice II. Intervista a Friedrich-Wilhelm VON HERRMANN», in C. Bonaldi e E.S. Storace (a cura di), *Dialogo su Essere e Tempo*, Edizioni AlboVersorio, Milano, pp. 95-104.

# ASSERZIONE ED EFFETTI SOCIALI

Paolo Labinaz

*University of Trieste*

plabinaz@units.it

**Abstract:** This paper analyses whether and, if so, how assertion can be said to be social from a speech-act theoretical point of view. In the first part, I will present a well-know argument put forth by Peter Pagin against standard analyses of assertion as a social act. In the second part, I will argue that, while Pagin’s argument poses serious problems to this kind of analyses, there is an alternative route one can take in characterizing the social nature of assertion. In particular, my aim will be to show that, on the basis of an Austin-inspired conception of illocutionary act, one can provide a specific kind of social approach to assertion and its effects that is immune to Pagin’s argument.

**Key Words:** Assertion, Social Effects, Speech Act Theory, J.L. Austin.

## 1. *Introduzione*

Supponiamo che Stefano stia cercando, assieme alla fidanzata Maria, il suo cane in giro per casa. Mentre Stefano è alla sua ricerca in soggiorno, sopraggiunge nella stanza Maria dicendo

(1) Il cane è in cucina.

Quasi tutti i filosofi del linguaggio concorderanno sul fatto che proferendo un enunciato dichiarativo come (1) Maria abbia fatto un’asserzione.<sup>1</sup> Ovviamente, se vogliamo comprendere in che cosa consista un’asserzione, non possiamo fermarci a considerare solo le sue caratteristiche “superficiali”, ovvero come questo atto linguistico si presenta solitamente a un uditorio, ma dobbiamo addentrarci a un livello più profondo chiedendoci che cos’è che rende tale l’atto

<sup>1</sup> Si veda tuttavia Cappelen (2011). In questo lavoro, l’autore sostiene che l’asserzione in quanto tipo di atto illocutorio non ha ragione d’essere poiché ogni tentativo di identificare un criterio univoco per distinguere tra proferimenti di enunciati dichiarativi qualificabili come asserzioni e quelli che non lo sono è destinato a fallire. Per Cappelen (2011: 22-26), in particolare, al fine di rendere conto di quei proferimenti a cui gran parte dei filosofi del linguaggio riconoscono forza assertiva, è sufficiente fare affidamento alla nozione di “atto di dire” (*saying*), la quale si riferisce all’atto di esprimere una proposizione (completa) per mezzo del proferimento di un enunciato dichiarativo, assieme ad alcune norme variabili contestualmente, come ad es. le massime conversazionali *griceane* (si veda Grice 1989, trad. it. 1993: 60-62). Per una critica agli argomenti che Cappelen porta a supporto di questa tesi, si vedano Montgomery (2014) e Labinaz (2017).

di asserire.<sup>2</sup> Tra le varie teorie proposte in filosofia del linguaggio e pragmatica che mirano a fare ciò,<sup>3</sup> qui mi concentrerò su una famiglia di teorie che, caratterizzando l'asserzione come un atto linguistico che produce specifici effetti sul contesto conversazionale in cui viene compiuta, sono state definite "sociali" (si vedano, in particolare, Brandom 1994; MacFarlane 2005; Kukla e Lance 2009).<sup>4</sup> In particolare, a partire da un noto argomento di Peter Pagin (2004), che egli ritiene essere decisivo contro questa famiglia di teorie, andrò a esaminare se un'analisi dell'asserzione come atto sociale sia effettivamente un obiettivo perseguibile e in che modo. Secondo tale argomento, per ogni teoria sociale dell'asserzione, è sempre possibile costruire un enunciato performativo esplicito che soddisfa la o le condizioni poste da essa affinché sia dia un'asserzione, senza che tale enunciato performativo sia intuitivamente qualificabile come un'asserzione. Se questo argomento fosse corretto, sostiene Pagin, qualunque analisi dell'asserzione come atto sociale, se pure corretta e completa, dovrebbe essere rigettata. Ciò dimostrerebbe, sempre secondo lui, che l'asserzione, non essendo un atto sociale, non può essere analizzata, contrariamente a una posizione consolidata nell'ambito della teoria degli atti linguistici, alla stregua di qualunque altro tipo di atto linguistico, come ad esempio una promessa o un ordine. Come tuttavia cercherò di far vedere, per quanto l'argomento di Pagin metta in luce quello che può essere effettivamente un limite di un certo tipo di teorie sociali dell'asserzione, nella misura in cui ci muoviamo all'interno di un quadro concettuale di ispirazione austiniana,<sup>5</sup> è possibile delineare un'analisi dell'asserzione come atto sociale che non cada nell'ambito di applicazione di tale argomento.

<sup>2</sup> Come vedremo in seguito, è però indubbio che il proferimento di un enunciato dichiarativo produca certe aspettative nei destinatari circa l'atto compiuto, e queste aspettative portano generalmente a ritenere che il parlante abbia inteso compiere un'asserzione, o in certi casi un qualche tipo di atto assertivo strettamente collegato a essa (ad es., una dichiarazione o un resoconto).

<sup>3</sup> Per una rassegna completa delle principali famiglie di teorie dell'asserzione nell'ambito della filosofia del linguaggio e della pragmatica linguistica si veda Pagin (2014).

<sup>4</sup> Alcuni autori, come ad esempio Pagin (2011: 98), si riferiscono a queste teorie parlando di spiegazioni "istituzionali" (*institutional accounts*) per distinguerle dalle teorie sociali che caratterizzano l'asserzione in termini di espressione (e riconoscimento) di intenzioni (si vedano, ad es., Bach e Harnish 1979: 42; Recanati 1987). Utilizzando questa espressione, si vuole mettere in luce infatti la centralità della componente "convenzionale". Dato che qui mi riferirò soltanto al primo tipo di teorie sociali, eviterò di utilizzare l'espressione "istituzionale", in quanto nell'ambito della teoria degli atti linguistici con tale espressione si rimanda solitamente ad atti illocutori quali gli atti di lasciare in eredità, abolire, condannare, nominare ecc. la cui corretta esecuzione prevede, tra le altre cose, l'utilizzo di formule "rituali" e i cui effetti sono regolati da procedure "istituzionalizzate" (si vedano Strawson 1964, trad. it. 1978; Bach e Harnish 1979: 47-49, 51-55).

<sup>5</sup> Qui farò riferimento in particolare alla concezione dell'atto illocutorio e dei suoi effetti, così come definita da John L. Austin (1975, trad. it. 1987) e rielaborata più recentemente da Marina Sbisa (2007, 2009).

Procederò nel seguente modo. In primo luogo, dopo aver delineato brevemente in che cosa consiste un'analisi dell'asserzione come atto sociale, presenterò l'argomento di Pagin, mostrando come egli lo applica a due casi rappresentativi di analisi di questo tipo, ed evidenzierò quelle che egli ritiene essere le conseguenze di tale argomento per il dibattito circa la natura dell'asserzione. Sosterrò quindi che una riconsiderazione del convenzionalismo austiniiano può essere utile per mettere in luce le dinamiche che stanno alla base della produzione degli effetti caratterizzanti la buona riuscita di un atto illocutorio, e di cui Pagin non sembra tener conto nel suo argomento. Mostrerò infine come, secondo una prospettiva di ispirazione austiniiana, sia possibile rendere conto della natura sociale dell'asserzione senza soccombere all'argomento di Pagin.

## *2. L'asserzione come atto sociale*

Per quanto l'asserzione venga spesso presentata, in termini molto generali, come quell'atto linguistico la cui funzione principale è di presentare il contenuto da essa espresso come vero, tale caratterizzazione non sembra essere sufficiente per comprendere ciò che la definisce in quanto atto illocutorio. Come già sottolineato in fase introduttiva, qui mi concentrerò su uno specifico gruppo di teorie, le quali, riconoscendo all'asserzione una natura sociale, caratterizzano la sua forza illocutoria nei termini degli effetti che essa produce nel contesto conversazionale in cui viene compiuta. In particolare, secondo queste teorie, così come avviene per una promessa o un ordine, anche quando viene compiuta un'asserzione cambia il nostro status sociale e quello dei nostri interlocutori: da un lato, infatti, ci presentiamo come titolati a eseguire questo atto e di conseguenza assumiamo certe responsabilità e impegni che precedentemente non avevamo e, dall'altro, autorizziamo i nostri interlocutori a fare a loro volta asserzioni corrispondenti o derivate dal contenuto espresso da quella dai noi compiuta, o anche a utilizzare il suo contenuto ai fini di deliberazioni sull'azione o per la formazione di nuove credenze (si vedano, ad es., Brandom 1983; 1994; MacFarlane 2005). Ed è proprio questa struttura normativa di impegni e obblighi che, secondo le teorie sociali, caratterizza l'atto di asserire, al di là di come esse singolarmente descrivano tali obblighi e impegni, e gli effetti che questi hanno sul parlante e sui suoi destinatari.<sup>6</sup> Ciò che in particolare tutte, o quasi tutte, queste teorie riconoscono (più o meno esplicitamente) è che

<sup>6</sup> Il fatto che asserendo un certo contenuto proposizionale siamo portati ad assumere una serie di obblighi e impegni è riconosciuto anche da John Searle (1969, trad. it. 1976: 104-105): questa caratteristica infatti confluisce, insieme alle condizioni preparatorie e ad altre condizioni, nelle regole costitutive che egli delinea per l'asserzione.

compiendo un'asserzione ci si impegna alla verità di quanto asserito, anche se poi esse si differenziano sulle conseguenze che tale impegno comporta. Ad esempio, secondo MacFarlane (2005: 318), se riprendiamo l'esempio considerato sopra, per Maria impegnarsi alla verità di quanto asserito significa impegnarsi (i) a giustificare l'asserzione compiuta, ovvero a fornire ragioni a supporto della sua verità, nel caso Stefano la contestasse, (ii) a ritirarla qualora venisse dimostrato che sia falsa o ingiustificata e (iii) a essere ritenuta responsabile dell'atto eseguito se qualcuno si richiamasse a esso per compiere ulteriori asserzioni o utilizzasse il suo contenuto ai fini di deliberazioni sull'azione o per la formazione di nuove credenze (soprattutto se l'asserzione si dimostrasse falsa). Con riferimento a (iii), in particolare, dopo il proferimento di (1), Stefano potrebbe sentirsi legittimato a dire a qualcun altro presente in casa di non andare in cucina perché lì si trova il suo cane, oppure potrebbe andare egli stesso in cucina per portare fuori il cane, o ancora potrebbe giungere a credere che il suo cane voglia mangiare in base al fatto che è in cucina. In ognuno di questi casi Stefano, in quanto riconosce che nel proferire (1) Maria ha fatto un'asserzione, si ritiene autorizzato, richiamandosi (esplicitamente o implicitamente) al contenuto di tale asserzione, a dire o fare o credere certe cose.

### *3. Contro le teorie sociali dell'asserzione: l'argomento di Pagin*

Dopo aver brevemente delineato in che cosa consiste un'analisi dell'asserzione come atto sociale, passo a presentare l'argomento che Peter Pagin (2004) ha sviluppato contro tale tipo di analisi, e che, dal suo punto di vista, dimostra la sua insussistenza. A tale scopo, devo preliminarmente specificare come Pagin caratterizza il nucleo centrale delle teorie che mirano a fornire un'analisi dell'asserzione come atto sociale, in quanto il suo argomento è indirizzato alle sole analisi che condividono tale nucleo. Per Pagin (2004: 834), sono sociali tutte quelle teorie dell'asserzione che la caratterizzano nei termini di quella che lui chiama "significanza sociale" (*social significance*), e che corrisponde agli effetti, siano essi intesi o meno, che un'asserzione pone in essere. C'è di più: secondo Pagin, non solo, per queste teorie, l'asserzione consiste nella produzione di questi effetti, che la identificano come tale, ma anche li comunica ai propri destinatari. In base a quanto detto, l'asserzione viene considerata un atto sociale poiché essa comunica la propria significanza sociale, ed è proprio in base a ciò che i suoi destinatari possono comprendere il tipo di atto che è stato compiuto (si veda Pagin 2004: 835).

Se assumiamo che questa ricostruzione corrisponda al nucleo centrale delle teorie sociali dell'asserzione, o almeno a un sottogruppo rappresentativo di esse, tale nucleo può essere esplicitato attraverso il seguente schema generale

(A) asserire che  $p$  è  $C(p)$

dove  $p$  è la proposizione espressa e  $C$  è la condizione che descrive l'effetto sociale che si produce per mezzo dell'atto di asserire (si veda Pagin 2004: 837). La condizione  $C$  può essere considerata una condizione necessaria e sufficiente che deve essere soddisfatta affinché un certo proferimento conti come un'asserzione, ovvero se e solo se produce quell'effetto conta come un'asserzione, mentre il suo contenuto può variare da una teoria all'altra, anche in termini di complessità.

Come già sottolineato nel paragrafo precedente, un'idea condivisa, più o meno esplicitamente, da quasi tutti i sostenitori delle teorie sociali è che facendo un'asserzione ci si impegna alla verità del contenuto asserito. Per mezzo dello schema (A) potremmo esplicitare questa idea nel seguente modo

(A1) asserire che  $p$  è impegnarsi alla verità di  $p$  (Pagin 2004: 838)

Con riferimento all'esempio iniziale, proferendo (1) Maria si impegna, comunicando tale impegno per mezzo del medesimo proferimento, alla verità del contenuto asserito. Quindi, proferendo (1) essa cambia, comunicando ciò a Stefano, il suo status sociale: d'ora in poi sarà infatti impegnata alla verità di  $p$  agli occhi di Stefano e quindi vincolata a tale impegno.<sup>7</sup>

Se si vuole sostenere che le teorie sociali dell'asserzione non riescono a rendere conto di che cos'è che rende tale l'atto di asserire, osserva Pagin, è sufficiente dimostrare che esistono proferimenti che pur soddisfacendo la condizione  $C$  non sono intuitivamente qualificabili come asserzioni. Se così fosse infatti, si sarebbe dimostrato che tale condizione è necessaria ma non sufficiente affinché un certo proferimento conti come un'asserzione. A tale fine, Pagin (2004: 848) introduce un enunciato performativo esplicito della forma (U)

(U) Con la presente  $C(p)$

che, esplicitando gli effetti, qualunque essi siano, posti dalla condizione  $C$  di (A), ogniqualvolta viene proferito li pone in essere, comunicando ciò al proprio uditorio. Ad esempio, nel caso di (A1), possiamo costruire il seguente performativo esplicito

<sup>7</sup> Come già sottolineato nel paragrafo 2, i vincoli conseguenti a tale impegno possono variare da teoria a teoria.

(U1) Con la presente mi impegno alla verità di  $p$  [il cane è in cucina]<sup>8</sup>

Secondo Pagin, di fronte a un enunciato come (U1), coloro i quali sostengono un'analisi dell'asserzione come (A1), dovrebbero chiedersi: "è possibile che ogniqualevolta mi impegno alla verità di una qualche proposizione, la sto anche asserendo? (Pagin 2004: 838; trad. mia). Dando una risposta positiva a questa domanda, e il sostenitore di (A1) sembra vincolato a darla, si deve accettare che proferendo (U1) un parlante stia eseguendo un'asserzione, in quanto il suo proferimento soddisfa la condizione C. Infatti, (U1), se proferito sinceramente, comunica lo stesso effetto che, secondo i sostenitori di (A1), dovrebbe produrre un certo proferimento per contare come un'asserzione. In altri termini, se assumiamo che sia il soddisfacimento della condizione C di (A1) a qualificare un proferimento come un'asserzione, dovremmo concludere che se Maria avesse proferito (U1), tale proferimento avrebbe dovuto essere riconosciuto come un'asserzione, perché, così come nel caso del proferimento di (1), per mezzo di essa avrebbe comunicato a Stefano di essersi impegnata alla verità di  $p$  ("il cane è in cucina").<sup>9</sup> Tuttavia, e questo è il punto centrale dell'argomento di Pagin, il proferimento di (U1) non conta come un'asserzione, poiché proferendolo Maria cambia sì il suo status sociale, impegnandosi alla verità del contenuto asserito, ma ci sono buoni ragioni per sostenere che essa non abbia eseguito un'asserzione. Ciò, non tanto perché (U1) non è un enunciato dichiarativo, ovvero non possiede le caratteristiche linguistiche superficiali che solitamente riconosciamo a un'asserzione, quanto piuttosto perché, secondo Pagin, (U1) può essere vero anche se  $p$  è falso. A tal proposito Pagin argomenta nel seguente modo:

Quando asserisco che  $p$ , ciò che dico implica che  $p$ ; e ciò è logicamente incompatibile con la falsità di  $p$ . Per contro, nel caso di [(U1)], ciò che dico è logicamente compatibile con la falsità di  $p$ . Quindi, l'atto che eseguo proferendo [(U1)] dovrebbe essere considerato impegnarmi alla verità di  $p$ , senza contare come un'asserzione che  $p$ . (Pagin 2004: 839; trad. mia)

In altri termini, per Pagin, dato che ciò che è comunicato da  $p$  non implica né è implicato da ciò che è comunicato da (U1), (1) e (U1) devono essere considerati

<sup>8</sup> Pagin (2004: 840) ritiene che una formulazione alternativa di (U) possa essere la seguente: Con la presente mi impegno a [ciò che è espresso dalla seguente proposizione]:  $p$ . Per come discuto il suo argomento, non terrò conto di questa formulazione alternativa.

<sup>9</sup> Pagin (2004: 84) è consapevole che il proferimento di un enunciato come (U1) potrebbe lasciare perplessi i suoi destinatari. D'altra parte, egli continua, a essi dovrebbe essere chiaro che chi lo proferisce (se è sincero) si sta impegnando alla verità di  $p$ , dato che comunica esplicitamente di star facendo ciò proferendo quell'enunciato.

logicamente indipendenti,<sup>10</sup> e quindi proferendo (U1) non possiamo dire che sia stata fatta un'asserzione, anche se a rigore di logica proferendo (U1) e (1) vengono posti in essere gli stessi effetti sociali, almeno secondo un'analisi dell'asserzione come (A1).

Questa strategia può essere applicata, secondo Pagin, anche a esempi più complessi di (A1), come la nota analisi sociale dell'asserzione proposta da Robert Brandom (1983; 1994). Per Pagin, il nucleo centrale dell'analisi di Brandom può essere caratterizzato nel seguente modo:

(A2) asserire che  $p$  è autorizzare il proprio uditorio ad asserire qualunque cosa segua da  $p$  e assumersi la responsabilità di giustificare  $p$  (Pagin 2004: 839; trad. mia)

Se accettiamo (A2) come rappresentativa dell'analisi dell'asserzione di Brandom,<sup>11</sup> allora possiamo, in base al metodo delineato da Pagin, costruire il seguente performativo esplicito:

(U2) Con la presente ti autorizzo ad asserire qualunque cosa segua da  $p$  e mi assumo la responsabilità di giustificare  $p$ .

Commenta a questo punto Pagin

Se è nel potere del parlante autorizzare l'uditorio a fare asserzioni, allora egli può sicuramente farlo rendendo tale autorizzazione esplicita. In tal caso, proferendo sinceramente [U2], posso di fatto autorizzarti ad affermare qualunque cosa segua da  $p$  e assumermi la responsabilità di giustificare  $p$ . Tuttavia, non ho asserito che  $p$ . Ciò che dico è pienamente compatibile con la falsità di  $p$ . Quindi l'analisi di Brandom non è accettabile. (Pagin 2004: 840; trad. mia)

Pagin non si limita ad applicare il suo metodo a questi due casi, ma prende in considerazione anche altre analisi dell'asserzione, più o meno esplicitamente

<sup>10</sup> Vediamo di chiarire l'uso che Pagin fa della nozione di "compatibilità/incompatibilità logica" nel caso specifico. Mentre una congiunzione come " $p$  e non si dà il caso che  $p$ " è contraddittoria, e in tal senso (usando la sua terminologia) i due congiunti sono "logicamente incompatibili", non si può dire lo stesso per un enunciato come "Con la presente mi impegno alla verità di  $p$ , e non si dà il caso che  $p$ ", in quanto entrambi i congiunti potrebbero essere veri (ovvero potrei essere effettivamente impegnato alla verità di  $p$ , ma allo stesso tempo  $p$  potrebbe non essere vero), e quindi "logicamente compatibili". Ovviamente il fatto che il secondo enunciato sia appropriato da un punto di vista logico (in quanto, come appena detto, i suoi due congiunti sono "logicamente compatibili") non significa che il suo proferimento non possa manifestare qualche tipo di infelicità.

<sup>11</sup> Per un'analisi critica di questa caratterizzazione della teoria sociale dell'asserzione di Robert Brandom, si veda Wanderer (2008: 53-57).

sociali, come quelle di John Searle e Michael Dummett (si veda Pagin 2004: 840, 844-845). Il risultato per lui è sempre lo stesso: dato che per ognuna di queste teorie è sempre possibile costruire un performativo esplicito (per mezzo di (U)) il cui proferimento, pur non essendo qualificabile come un'asserzione, soddisfa la corrispondente condizione (C), esse andrebbero rigettate in base al fatto che sono troppo ampie, ovvero, in termini estensionali, includono “[...] occorrenze di atti, o possibile occorrenze di atti, che non sono asserzioni” (Pagin 2004: 837; trad. mia).

Se assumiamo che l'argomento appena esposto sia corretto, e Pagin ritiene che lo sia,<sup>12</sup> sembrerebbero esserci buone ragioni per ritenere che non sia possibile caratterizzare l'asserzione nei termini della sua significanza sociale o, più semplicemente, dei suoi effetti sociali. Più specificatamente, per Pagin, gli effetti sociali ottenuti dal proferimento di un enunciato come (1) non sono inclusi in “[c]iò che chiunque deve sapere al fine di comprender[lo]” (Pagin 2004: 835; trad. mia): non fanno parte cioè, utilizzando la sua terminologia, di ciò che è comunicato da un'asserzione. Per contro, affinché un ordine possa dirsi riuscito, l'uditorio deve sapere, non solo ciò che gli è stato ordinato, ma anche a chi era rivolto e, in certi casi, chi ha dato l'ordine. Quindi, se, come sostenuto da Pagin, ciò che è comunicato da un proferimento affinché conti come un'asserzione non sono, strettamente parlando, i suoi effetti sociali, ma anzi ciò che è comunicato da un'asserzione è indipendente da essi, perché un performativo esplicito come (U), sebbene comunichi gli stessi effetti sociali prodotti da un'asserzione, non implica ciò che è asserito, né ciò che è asserito implica l'affermazione di tali effetti, l'asserzione, a differenza di qualunque altro atto linguistico, non può avere come sua caratteristica distintiva quella di comunicare la propria significanza sociale. In conseguenza di ciò, sostiene Pagin, “ciò che è comunicato da una particolare asserzione è soltanto ciò che è asserito in quella asserzione” (Pagin 2004: 836; trad. mia), niente di più o meno. Si tratta semplicemente di un giudizio sul mondo, la cui esecuzione è indipendente dall'uso che dell'asserzione viene fatto nella comunicazione, e in tal senso aspetti sociali, quali convenzioni, competenza e affidabilità del parlante, non hanno alcuna rilevanza per la comprensione della sua forza assertiva. Nel caso di (1), ciò che è comunicato è che il cane è in cucina: questo è sufficiente a qualificare il suo proferimento come un'asserzione. È chiaro

<sup>12</sup> A supporto della sua tesi, oltre all'argomento appena esposto, Pagin (2004: 850-852) propone anche quello che chiama “test di integrazione inferenziale” (*inferential integration test*). Per mezzo di questo test, egli vuole mostrare che non solo enunciati quali (U1) o (U2) non sono atti a compiere un'asserzione diretta (per le motivazioni addotte in precedenza), ma che non la possono compiere nemmeno indirettamente. Non essendo interessato in questo lavoro alle asserzioni indirette, non tornerò ulteriormente su questo punto. Per una critica a questo argomento, si veda García-Carpintero (2013).

tuttavia, osserva Pagin (2004: 835), che quando eseguiamo un'asserzione vengono posti in essere certi effetti, ad es. il parlante viene riconosciuto come impegnato alla verità del contenuto asserito, ma la produzione di tali effetti non è ciò che la caratterizza in quanto tale.

#### *4. Effetti sociali e convenzionalismo*

Come evidenziato nel paragrafo precedente, l'obiettivo di Pagin è quello di colpire al cuore, per mezzo del suo argomento, le teorie sociali dell'asserzione, mettendo in questione il ruolo che, secondo tali teorie, la produzione di effetti sociali ha nell'individuazione di ciò che definisce l'asserzione in quanto tale. Dal mio punto di vista, si può concordare con lui che qualsiasi teoria che condivida un nucleo centrale come quello descritto da (A) non è in grado di fornire un'analisi esaustiva di ciò che rende tale un'asserzione, ma ciò, come cercherò di far vedere, dipende dal fatto che per mezzo di (A) non si riesce a rendere conto di alcuni aspetti rilevanti che caratterizzano la natura sociale dell'asserzione, così come di qualunque altro atto linguistico. Torniamo al nostro esempio iniziale. Per Pagin, secondo un'analisi dell'asserzione come (A1), proferendo (1) Maria comunica di essersi impegnata alla verità del contenuto asserito ("Il cane è in cucina"), ed è questo che i suoi interlocutori devono sapere per riconoscere che essa ha compiuto un'asserzione. Se fosse così, il proferimento di un enunciato come (1) sarebbe sufficiente per ottenere l'effetto caratteristico dell'asserzione. Ed è per questo motivo che, secondo Pagin, assumendo (A1) si è vincolati ad accettare che anche il proferimento di (U1) conta come un'asserzione: esplicitando infatti l'effetto caratteristico di un'asserzione, ogniqualvolta viene proferito lo pone in essere, comunicando ciò ai suoi destinatari. Questa è tuttavia una rappresentazione piuttosto parziale delle dinamiche che stanno alla base della produzione degli effetti caratterizzanti la buona riuscita di un atto illocutorio. A mio avviso, una riconsiderazione del "convenzionalismo" di John L. Austin (1975, trad. it. 1987), di cui Pagin stesso fa cenno nel suo articolo ma solo per rigettarlo, ritenendolo "esagerato" nel panorama attuale degli studi in filosofia del linguaggio (si veda Pagin 2004: 849), può essere utile per comprendere meglio queste dinamiche. A tal fine, è necessario focalizzarsi non tanto sulla convenzionalità dei mezzi con cui si eseguono gli atti illocutori, discutendo se abbiano carattere istituzionale o linguistico (si vedano, in particolare, Searle 1969, trad. it. 1976; Strawson 1964, trad. it. 1978), quanto piuttosto sulla natura stessa dei loro effetti. Come osservato da Marina Sbisà,

un atto illocutorio dovrebbe essere definito non in base al fatto che sono stati utilizzati certi mezzi, ma dal fatto che l'uso di quei mezzi equivale a

invocare un modo socialmente accettabile per conseguire uno specifico tipo di effetto socialmente riconosciuto. (Sbisà 1984: 84; trad. mia)

Detto in altri termini, secondo la prospettiva austiniana (come fatta propria da Sbisà), il fatto che vengano utilizzati “certi mezzi” (linguistici), ovvero che sia stato proferito un certo enunciato con una certa forma linguistica, non è sufficiente perché si dia l’effetto caratteristico dell’atto illocutorio che si intende eseguire per mezzo di tale proferimento. Proferendo quell’enunciato infatti rendiamo riconoscibile (utilizzando la terminologia austiniana) la “procedura convenzionale accettata”, di cui l’enunciato proferito stesso fa parte (assieme alle condizioni iniziali per la sua esecuzione e a quanto conta come sua esecuzione corretta e completa),<sup>13</sup> per l’esecuzione di tale atto, la quale se riconosciuta darà luogo al suo caratteristico effetto convenzionale. L’ottenimento di questo effetto è fondato quindi sull’accordo intersoggettivo poiché la recezione della forza illocutoria dell’atto da parte dell’uditorio ha una funzione determinante nel renderlo effettivo (si veda Austin 1975, trad. it. 1987: 22-23, 116; Sbisà 2009: 47-49). Se da un lato, come detto, tale accordo è reso possibile dalla recezione del destinatario, dall’altro, è compito del parlante quello di eseguire la procedura appropriata in maniera sufficientemente corretta e completa affinché possa essere riconosciuto compiere l’atto che intende compiere. Se parlante e ricevente divergono infatti, anche solo tacitamente, su che tipo di atto sia stato eseguito (salvo casi in cui le circostanze rendono decisiva l’una o l’altra recezione), non possiamo dire che si siano ottenuti gli effetti né dell’uno né dell’altro tipo di atto. Si tratta di una prospettiva intersoggettiva, o, secondo la terminologia di Sbisà (1984: 94), “bilaterale”, che richiede una sorta di allineamento (da non dare per scontato) tra parlante e destinatario. Questo accordo o allineamento tra le parti non deve essere, e non è, sempre esplicito, anzi il più delle volte è implicito, o anche tacito (si veda Sbisà 2009: 49-50): è proprio per questo motivo che si ha l’impressione che sia l’atto linguistico stesso a comunicare (secondo la terminologia di Pagin) la propria significanza sociale. Si può assumere che in questi casi la recezione della forza del proferimento da parte del destinatario avviene *by default*: il soddisfacimento delle condizioni di buon riuscita della procedura è presupposto e con ciò “accomodato” (si veda Sbisà 2002: 424-426). L’accomodamento non ha luogo quando il ricevente riconosce un’infelicità, il non soddisfacimento di qualche

<sup>13</sup> Come debba essere intesa questa “procedura convenzionale accettata” rimane una questione controversa. Tra le varie ipotesi proposte recentemente su come caratterizzarla, segnalo quelle rispettivamente di Macej Witek (2015), che si fonda sulla nozione di “convenzione naturale” di Ruth Millikan (2005), e di Marina Sbisà (2009: 48-49; 2014: 475-476), che propone di concepirla alla stregua di uno *script*.

condizione iniziale, e quindi mette in discussione l'atto che il parlante pretende di aver eseguito per mezzo del proferimento di un certo enunciato.

Se ritorniamo all'argomento di Pagin, possiamo notare che, a differenza del modello austiniano, che si caratterizza per la sua bilateralità, in esso (per quanto si può capire) si dà per scontato che nell'atto stesso di proferire enunciati come (1), (U1) o (U2) si producano specifici effetti, al di là del fatto che vi sia o non vi sia accordo fra gli interlocutori, anche solo presunto *by default*. D'altra parte, c'è da chiedersi se la bilateralità di cui ho parlato sopra riguarda anche l'asserzione o se invece caratterizzi tutti i tipi di atti illocutori, meno che essa, come potrebbe sostenere Pagin. Per chiarire questo punto, è necessario esaminare se un'analisi sociale dell'asserzione e dei suoi effetti secondo una prospettiva austiniana riesca effettivamente a rendere conto delle differenze tra il proferimento di enunciati come (1) e (U1) o se presenti gli stessi difetti delle analisi che sono riconducibili ad (A). Solo così potremo capire se un'analisi di questo tipo sia immune a tale argomento.

##### 5. *L'asserzione secondo un prospettiva austiniana*

Vediamo prima di tutto come sia possibile condurre un'analisi sociale dell'asserzione e dei suoi effetti secondo una prospettiva austiniana. Qui si pone subito un problema. Austin infatti non ha mai definito una classe di atti illocutori dedicata agli "assertivi", così come invece hanno fatto ad esempio Searle (1979: 12-13) o Bach e Harnish (1979: 42). Per lui, l'asserzione è uno dei membri, probabilmente il più importante, della classe degli espositivi, i quali sono atti (come ad es. attestare, concludere, domandare, ipotizzare, replicare ecc.) la cui funzione è di organizzare il discorso e la conversazione in cui vengono compiuti (si veda Austin 1962, trad. it. 1987: 110). Se fosse così, tuttavia, dovremmo limitarci a considerare le asserzioni come atti che regolano relazioni intradiscorsive, e che quindi non possono dar luogo a effetti sociali, quali obblighi e impegni. D'altra parte, Austin nota come gli espositivi, data la loro eterogeneità, possono essere descritti anche come verdettivi, commissivi e, in certi casi, comportativi e perfino esercitivi (Austin 1962, trad. it. 1987: 111, 118). Ciò significa che per lui la classe degli espositivi può essere considerata una categoria trasversale, i cui membri possono assumere di volta in volta, o anche contemporaneamente, funzioni diverse. Nel caso dell'asserzione, ci sono buone ragioni e anche specifici indizi nei testi di Austin<sup>14</sup> per ritenere che essa interessi almeno un'altra classe di atti illocutori oltre quella degli espositivi, e cioè la classe dei verdettivi (che comprende atti di giudizio sia formali che

<sup>14</sup> Faccio qui riferimento in particolare a «Other minds» (1964, trad. it. 1993) e *How to do things with words* (1975, trad. it. 1987).

informali), e presenti anche aspetti commissivi.<sup>15</sup> In tal senso, l'asserzione si configura come un oggetto di analisi piuttosto complesso. Ovviamente, così come qualunque altro tipo di atto linguistico, essa può essere descritta come l'esecuzione di una procedura finalizzata alla produzione di specifici effetti. Affinché tali effetti entrino in vigore, è necessario che i destinatari riconoscano che sono state soddisfatte certe condizioni iniziali e rispettate le modalità di esecuzione associate all'atto di asserire (si veda Labinaz e Sbisà 2014: 37-40). Quando parliamo di condizioni iniziali, facciamo riferimento al fatto che (i) il parlante deve essere riconosciuto essere in posizione di poter fare quell'asserzione, ovvero deve essergli riconosciuta una appropriata autorità epistemica rispetto al contenuto asserito, e (ii) le circostanze in cui fa l'asserzione devono essere appropriate (ad esempio, le presupposizioni dell'enunciato proferito devono essere soddisfatte). Inoltre, con riferimento alle modalità di esecuzione, il parlante deve utilizzare una forma linguistica che renda la procedura riconoscibile.<sup>16</sup> A differenza di Searle (1969, trad. it. 1976: 85-97), che ritiene sia possibile identificare un insieme di condizioni necessarie e sufficienti per l'esecuzione di atti illocutori, Austin non si pone l'obiettivo di rendere congiuntamente sufficienti le condizioni che un certo proferimento deve rispettare affinché in esso venga eseguito uno specifico atto (su questo punto, si veda Sbisà 2017). D'altra parte, per lui, è necessario che le condizioni sopra indicate siano soddisfatte, o almeno che nulla faccia dubitare che lo siano, affinché l'enunciato proferito non sia vacuo o nullo.<sup>17</sup> Vediamo come ciò si applichi quando parliamo di asserzione e dei suoi effetti sociali.

Ritorniamo al nostro esempio iniziale. Se Maria avesse proferito

(2) Il cane potrebbe essere in cucina

o

<sup>15</sup> Per Austin, i verdetivi, come ad es. classificare, diagnosticare o stimare, consistono nell'emissione di un giudizio ufficiale o informale, definitivo o provvisorio, sulla base di prove o ragioni, mentre i commissivi consistono nell'assunzione di impegni (ad es., acconsentire, garantire o promettere) (si veda Austin 1975, trad. it. 1987: 110).

<sup>16</sup> Vi sono altre due condizioni, che non riguardano tuttavia il "cuore" della procedura (ovvero anche se non vengono soddisfatte il parlante può essere comunque riconosciuto compiere l'atto che intende eseguire). Esse richiedono che il parlante sia in uno stato psicologico appropriato all'atto che intende eseguire (nel caso dell'asserzione, deve credere ciò che asserisce) e che si comporti in modo appropriato successivamente, ad es. non contraddicendo ciò che ha asserito (si veda Austin 1975, trad. it. 1987: 17, 100-102).

<sup>17</sup> Si pensi, ad es., a una situazione in cui qualcuno proferisce l'enunciato "Alzati in piedi!" per dare un ordine a qualcun altro, sebbene egli non abbia l'autorità per emettere ordini in quella situazione: è evidente che in un caso del genere il destinatario non riterrà che il proferimento di quell'enunciato dia luogo agli effetti caratteristici connessi con l'atto di ordinare, e che quindi per mezzo di esso sia stato eseguito un ordine.

(3) Il cane è in cucina, o almeno a me è sembrato di averlo visto là,

Marco avrebbe potuto pensare che essa abbia voluto fare una congettura o un'ipotesi, o un altro atto assertivo (ovvero definibile come tale nella classificazione di Searle), ma non certamente un'asserzione.<sup>18</sup> Nessuno di noi si aspetterebbe infatti che proferendo (2) o (3) qualcuno intenda compiere un'asserzione, sebbene (3) includa un enunciato dichiarativo al suo interno. Se passiamo alle condizioni iniziali, la questione si fa un po' più complessa. Supponiamo che Maria abbia proferito (1), ma Stefano non la ritenga essere in una posizione epistemica appropriata per poter asserire dove si trovi il cane (ad esempio, perché egli ritiene che Maria non possa essere a conoscenza di dove esso sia). In questo caso, Stefano potrebbe ritenere che Maria, pur avendo proferito un enunciato dichiarativo, stia eseguendo in realtà un atto assertivo più debole dell'asserzione, per cui non è richiesto che il parlante sia nella stessa posizione in cui dovrebbe essere se avesse voluto compiere un'asserzione.<sup>19</sup> Ciò può sembrare strano poiché solitamente assumiamo che, se non vi sono indicazioni contrarie, chi proferisce un enunciato come (1) sia dotato dello *status* epistemico richiesto, e possieda prove o ragioni a suo supporto: sennò perché mai avrebbe proferito (1), e non ad es. (2) o (3)? D'altra parte, non è sempre così. Da un lato, può capitare che un parlante sia riconosciuto titolato a fare un'asserzione anche se egli non lo è effettivamente:<sup>20</sup> dall'altro, può capitare, come nell'esempio precedente, che il parlante sia ritenuto non essere in posizione per poter compiere una specifica asserzione. In questi casi, la forza che viene riconosciuta al suo proferimento, e di conseguenza gli effetti che esso pone in essere, dipendono dalla ricezione dei destinatari. Ovviamente, il parlante può sempre cercare di dimostrare ai suoi interlocutori che egli è titolato a fare quell'asserzione con quello specifico contenuto, mostrando ad es. le sue

<sup>18</sup> Sebbene esistano classificazioni ben definite degli atti assertivi (si vedano ad es. Bach e Harnish 1979: 42; Searle e Vanderveken 1985: 182-192; Green 2013: 390-391, 403-405), è evidente che quando si tratta di enunciati come (2) o (3) non è sempre chiaro che tipo di atto assertivo il parlante intenda eseguire. Possiamo parlare in questi casi di atti assertivi non-prototipici, ovvero atti che non possiamo identificare univocamente con uno specifico tipo appartenente alla famiglia degli assertivi. La loro forza può essere descritta in diversi modi in base agli scopi della conversazione e il contesto di discorso in cui vengono eseguiti (si veda Labinaz 2016).

<sup>19</sup> Ciò potrebbe essere reso evidente dal fatto che Stefano non si sente autorizzato a fare ulteriori asserzioni con il contenuto espresso da (1), oppure a utilizzare tale contenuto ai fini di deliberazioni sulle sue azioni o per la formazione di nuove credenze.

<sup>20</sup> D'altra parte, gli effetti caratteristici che vengono posti in essere possono essere sempre annullati (in quanto sono convenzionali) non appena qualcuno dimostri che il parlante non era titolato a fare quell'asserzione con quel contenuto (sulla questione dell'annullabilità degli effetti prodotti dagli atti illocutori, si veda Sbisà 2007). Al parlante in questi casi viene solitamente chiesto di ritrattare o ritirare l'asserzione fatta precedentemente.

credenziali come fonte informativa attendibile o le evidenze che possiede a supporto del contenuto informativo che intende asserire (per alcuni esempi di come ciò avvenga nella comunicazione mediata dalla rete, si veda Labinaz e Sbisà 2017).

Vediamo di offrire una sintesi di quello che abbiamo detto finora. Secondo una prospettiva austiniiana, affinché proferendo un enunciato esprimente  $p$  si esegua un'asserzione, chi fa tale proferimento deve essere riconosciuto essere in posizione di poter eseguire tale atto (e più in generale le circostanze devono essere appropriate): se non vi sono indicazioni contrarie, verranno a prodursi gli effetti caratteristici dell'atto di asserire che, come già ripetuto più volte, sono di tipo convenzionale. Quando si parla di effetti caratteristici dell'atto di asserire, si fa solitamente riferimento, come nel caso delle teorie sociali considerate nel par. 2, al fatto che compiendo un'asserzione il parlante si impegna alla verità del contenuto asserito. Dal punto di vista del parlante, ciò significa che egli diviene responsabile per ciò che ha asserito agli occhi dei suoi destinatari: d'altra parte, è evidente che egli non è responsabile per il sussistere dello stato di cose espresso da  $p$ , in quanto uno stato di cose esiste indipendentemente da ciò che il parlante dice, o meglio asserisce, ma per la sua decisione, basata su una presunta conoscenza, di rappresentare un certo stato di cose in una certa maniera (ad es., la collocazione del cane come situato in cucina). Dal punto di vista del destinatario, essendo stata compiuta un'asserzione, egli può considerare sé stesso titolato ad assumere che  $p$  sia vero, e quindi a riasserirlo, o anche a utilizzare  $p$  come ragione ai fini di deliberazioni sull'azione o per la formazione di nuove credenze. Secondo questa prospettiva austiniiana, la dimensione sociale dell'asserzione risiede quindi a monte, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, nell'assicurarsi la recezione, che presuppone un accordo (il più delle volte, ma non sempre, tacito) tra il parlante e i suoi destinatari, e a valle nei termini degli effetti che essa ha sulla relazione tra loro, in quanto li vincola a specifiche linee di azione, così come avviene per qualunque altro tipo di atto illocutorio.

Si tratta di capire ora se un'analisi di questo tipo cada o meno nell'ambito di applicazione dell'argomento di Pagin. Se ripensiamo a come egli caratterizza il nucleo centrale delle teorie sociali dell'asserzione, possiamo assumere che l'analisi appena presentata sia un sottocaso di (A1), poiché l'effetto caratterizzante la buona riuscita di un'asserzione corrisponde all'assunzione di un impegno nei confronti della verità del contenuto asserito da parte del parlante. A questo punto, possiamo chiamare di nuovo in causa l'enunciato performativo esplicito

(U1) Con la presente mi impegno alla verità di  $p$ .

Come abbiamo già visto, dato che (U1) soddisfa la condizione C di (A1), in quanto per (A1) “asserire è impegnarsi alla verità di *p*”, il proferimento di (U1) dovrebbe contare anch’esso come un’asserzione, almeno secondo un’analisi di questo tipo. Se tuttavia assumiamo una prospettiva austiniiana, è possibile sostenere che il proferimento di (U1) non può essere qualificato come un’asserzione che *p* non tanto perché, come Pagin sostiene, la proposizione espressa da (U1) è logicamente indipendente da quella espressa dall’asserzione che *p*, ma perché (U1) è un tipo differente di atto, che è associato a un differente tipo di procedura, con diverse condizioni di buona riuscita e la sua stessa forma linguistica dà luogo ad aspettative che corrispondono solo in parte a quelle che il proferimento di un enunciato dichiarativo fa sorgere generalmente.

Lasciando da parte la questione della forma linguistica utilizzata,<sup>21</sup> e concentrandoci sugli effetti caratterizzanti l’atto di asserire, la differenza fondamentale tra asserire che *p* e proferire un enunciato come (U1) si situa a livello di condizioni iniziali, dal cui soddisfacimento dipende la felicità dell’atto illocutorio eseguito, e quindi l’ottenimento dei suoi effetti. Sebbene proferendo (U1) un parlante comunica esplicitamente al proprio uditorio che si sta impegnando alla verità di *p*, e d’ora in poi è vincolato a tale impegno ai loro occhi, qualunque sia l’atto che viene eseguito per mezzo di questo proferimento la sua buona riuscita non sembra dipendere dal riconoscimento del possesso di uno status epistemico appropriato da parte del parlante. In altri termini, chi proferisce (U1) si presenta come impegnato alla verità di *p*, in quanto dice letteralmente di fare ciò, al di là del suo avere o non avere delle solidi basi epistemiche per farlo. Riprendiamo l’esempio iniziale. Supponiamo che dopo il proferimento di (1), Stefano, preso da un atteggiamento scettico, chieda a Maria “Come lo sai?”, domanda a cui lei potrebbe rispondere dicendo, ad es., “L’ho appena visto lì”, dandogli cioè una buona ragione, basata su una testimonianza percettiva, a supporto della sua asserzione. Se tuttavia Maria entrasse nella stanza e proferisse (U1), oltre alla stranezza del suo comportamento linguistico, si può fortemente dubitare che Stefano si sentirebbe legittimato a chiederle “Come lo sai?”, in quanto proferendo (U1) non sembra esserci da parte di Maria nessuna pretesa relativamente al fatto di essere in possesso di basi epistemiche solide per proferire quell’enunciato. Sembra piuttosto che chi lo proferisce compia un tipo di atto illocutorio in cui è messa al centro la componente commissiva, mentre non sono presenti quelle verdetive ed espositive: in tal senso, il proferimento di (U1) può essere descritto come una dichiarazione di

<sup>21</sup> Come abbiamo osservato sopra, un parlante può essere riconosciuto compiere atti assertivi più deboli di un’asserzione anche proferendo un enunciato dichiarativo: in questi casi, il destinatario potrebbe ritenere che il parlante non sia in una posizione appropriata per poter fare un’asserzione con il contenuto espresso da quell’enunciato dichiarativo.

intenti,<sup>22</sup> che si avvicina di più a una scommessa che a un'asserzione. Non è necessario quindi presupporre che chi lo proferisce abbia buoni ragioni (epistemiche) a supporto di  $p$ , ma forse soltanto ragioni pratiche a supporto del suo impegno. Ciò significa che l'essere in una posizione epistemica appropriata non può essere considerata una delle condizioni iniziali della procedura collegata all'atto che si compie proferendo (U1). A chi lo proferisce, infatti, potremmo chiedere "Perché ti impegni alla verità di  $p$ ?", concentrandoci sulla motivazione per cui ha preso tale impegno, piuttosto che sul suo avere o meno buone ragioni (epistemiche) a supporto di  $p$ . Quello che ci si può aspettare in questi casi è che chi proferisce un enunciato come (U1) sia in grado di mantenere l'impegno preso, agendo successivamente in modo coerente con esso.

Pagin potrebbe sostenere tuttavia che l'analisi dell'asserzione appena presentata può essere fatta rientrare nell'ambito di applicazione del suo argomento nella misura in cui venga inglobata nella formulazione di (A) anche la condizione iniziale relativa alla posizione epistemica del parlante:

(A3) asserire che  $p$  è rappresentarsi come se si sapesse che  $p$  e impegnarsi alla sua verità

Se passiamo al corrispondente performativo esplicito, ci troveremo di fronte al seguente enunciato

(U3) Con la presente mi rappresento come se sapessi che  $p$  e mi impegno alla sua verità

Non ritengo tuttavia che (U3) possa essere utilizzata per mettere in discussione la nostra analisi. Come nel caso precedente, infatti, non è sufficiente prendere in considerazione gli effetti risultanti dal proferimento di un certo enunciato, o la somma degli effetti prodotti dal proferimento di un enunciato composto come (U3), per sostenere che in esso viene eseguito uno specifico atto, nel nostro caso un'asserzione. Quegli effetti sono la conseguenza dell'esecuzione valida (sufficientemente corretta e completa) di specifiche procedure, che prevedono specifiche condizioni iniziali e modalità di esecuzione: proferendo i due enunciati che compongono (U3) si vanno a invocare due differenti procedure, che non sono né assimilabili tra loro, né la loro esecuzione congiunta può essere paragonabile all'esecuzione della procedura di asserire, sebbene sia intesa a produrre effetti simili a quelli caratteristici dell'atto di asserire.

<sup>22</sup> Si tenga conto che per Searle (1989) tutti gli enunciati performativi sono casi di dichiarazioni.

## 6. *Considerazioni conclusive*

Per concludere, si può concordare con Pagin che un'analisi dell'asserzione come (A) non fornisce un'analisi esaustiva di ciò che rende tale un'asserzione, ma in base a ciò è sbagliato concludere che l'asserzione non è un atto sociale, in quanto il problema risiede proprio nella formulazione di (A), in particolare nella sua inadeguatezza nel rendere conto di alcuni aspetti rilevanti che caratterizzano la natura sociale dell'asserzione, almeno se assumiamo una prospettiva austiniana. Come ho cercato di far vedere, il fatto che l'asserzione produca specifici effetti sociali è solo una parte della storia: la sua dimensione sociale risiede a monte nell'assicurarsi la recezione, che presuppone un accordo (per lo più tacito) tra il parlante e i suoi destinatari, e a valle nei termini degli effetti che la sua buona riuscita ha sulla loro relazione. In tal senso, affinché proferendo un enunciato venga eseguita un'asserzione, non basta che esso comunichi specifici effetti sociali, come Pagin sostiene ricostruendo il nucleo centrale delle teorie sociali dell'asserzione: ci sono anche alcune condizioni che devono essere riconosciute come soddisfatte, o almeno si deve presupporre che lo siano, affinché un atto illocutorio sia riconosciuto come tale, e quindi si ottengano i suoi caratteristici effetti. Ed è proprio ciò che abbiamo notato nel caso di (U1): sebbene il suo proferimento comunichi un effetto sociale in parte coincidente con quello collegato all'atto di asserire, in esso non può essere eseguita un'asserzione perché l'ottenimento dell'effetto, in questo caso, non presuppone che chi lo proferisce sia in una posizione epistemica appropriata. Proferendo (U1) il parlante pone l'attenzione sull'impegno che egli ha deciso di assumere, mentre la sua posizione epistemica non è rilevante ai fini dell'assunzione di tale impegno. Un ragionamento simile può essere fatto, come abbiamo visto nel caso di (U3), per le caratterizzazioni più complesse di (A). Possiamo perciò ritenere che un'analisi dell'asserzione secondo una prospettiva austiniana non cada nell'ambito di applicazione dell'argomento di Pagin. Ovviamente ci sono ancora altre questioni da chiarire in merito alla natura dell'atto di asserire, e critiche che possono essere sollevate nei confronti di un'analisi di questo tipo, tuttavia quello che ho cercato di fare qui è di rendere ragione del fatto che l'asserzione, come qualunque altro atto illocutorio, può ancora essere considerata, nonostante alcune argomentazioni che sostengono il contrario, un atto sociale, almeno se ci affidiamo a una prospettiva di ispirazione austiniana.

## *Riferimenti bibliografici*

AUSTIN, J.L.

1964 «Other Minds», *Proceedings of the Aristotelian Society* 20, 148–187; ristampato in Austin, J.L., *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford, 44-84; trad. «Le altre menti», in J.L. Austin, *Saggi filosofici*, Guerini, Milano 1993, 77-112.

- 1975 *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford (prima edizione, 1962); trad. *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987.
- BACH, K. & HARNISH, R.  
1979 *Linguistic Communication and Speech Acts*, The MIT Press, Cambridge, MA.
- BRANDOM, R.  
1983 «Asserting», *Noûs* 17, 637-650.  
1994 *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- CAPPELEN, H.  
2011 «Against Assertion», in J. Brown e H. Cappelen (a cura di), *Assertion: New Philosophical Essays*, Oxford University Press, Oxford, 21-48.
- GARCÍA-CARPINTERO, M.  
2013 «Explicit performatives revisited», *Journal of Pragmatics* 49, 1-17.
- GREEN, M.S.  
2013 «Assertions», in M. Sbisà e K. Turner (a cura di), *Handbook of Pragmatics. Vol. II: Pragmatics of Speech Actions*, de Gruyter, Berlin, 387-410
- GRICE, P.  
1989 *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, Cambridge, MA; trad. parziale *Logica e conversazione. Saggi su intenzione, significato e comunicazione*, il Mulino, Bologna 1993.
- LABINAZ, P.  
2016 «Asserzione e gradi di forza illocutoria», *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio* 10, 63-77.  
2017 «Assertion and the varieties of norms», *Phenomenology and Mind* 12, 110-120.
- LABINAZ, P. & SBISÀ, M.  
2014 «Certainty and uncertainty in assertive speech acts», in A. Zuczkowski *et al.* (a cura di), *Communicating Certainty and Uncertainty in Medical, Supportive and Scientific Contexts*, Benjamins, Amsterdam, 31-58.  
2017 «Credibilità e disseminazione di conoscenze nei social network», *Iride* 30, 63-86.
- KUKLA, R. & LANCE, M.  
2009 *'Yo!' and 'Lo!': The Pragmatic Topography of the Space of Reasons*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- MACFARLANE, J.  
2005 «Making Sense of Relative Truth», *Proceedings of the Aristotelian Society* 105, 321-339.
- MILLIKAN, R.G.  
2005 *Language: A Biological Model*, Oxford University Press, Oxford.
- MONTGOMERY, B.  
2014 «In defense of assertion», *Philosophical Studies* 171, 313-26.
- PAGIN, P.  
2004 «Is assertion social?», *Journal of Pragmatics* 36, 833-859.  
2011 «Information and assertoric force», in J. Brown e H. Cappelen (a cura di), *Assertion: New Philosophical Essays*, Oxford University Press, Oxford, 97-136.  
2014 «Assertion», in E.N. Zalta (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (last version: Spring 2014 Edition).
- RECANATI, F.  
1987 *Meaning and Force. The Pragmatics of Performative Utterances*, Cambridge University Press, Cambridge.

SBISÀ, M.

1984 «On illocutionary types», *Journal of Pragmatics* 8, 93-112.

2002 «Speech acts in context», *Language & Communication* 22, 421-436.

2007 «How to read Austin», *Pragmatics* 17, 461-473.

2009 «Uptake and conventionality in illocution», *Lodz Papers in Pragmatics* 5, 33-52.

2014 «Evidentiality and Illocution», *Intercultural Pragmatics* 11, 463-483.

2017 «Varieties of speech act norms», in M. Witek e I. Witczak-Plisiecka (a cura di), *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities* (forthcoming).

SEARLE, J.R.

1969 *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Boringhieri, Torino 1976.

1979 *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge.

1989 «How performatives work», *Linguistics and Philosophy* 12, 535-558.

SEARLE, J.R. & VANDERVEKEN, D

1985 *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge University Press, Cambridge, MA.

STRAWSON, P.

1964 «Intention and Convention in Speech Acts», *Philosophical Review* 73, 439-460; trad. «Intenzione e convenzione negli atti linguistici», in M. Sbisà (a cura di), *Gli atti linguistici. Aspetti e problemi di filosofia del linguaggio*, Feltrinelli, Milano 1978, 81-102.

WANDERER, J.

2008 *Robert Brandom*, Acumen Publishing, Stockfield.

WITEK, M.

2015 «An interactional account of illocutionary practice», *Language Sciences* 47, 43-55.

# AGENCY E RELAZIONALITÀ NEL CAPABILITY APPROACH DI AMARTYA SEN

Fulvio Longato

Università di Trieste

[fulvio.longato@dispes.units.it](mailto:fulvio.longato@dispes.units.it)

**Abstract:** The paper investigates the normative role of human agency in the capability approach of Amartya Sen. It argues for the centrality of the relational dimension of agency freedom with reference (a) to the formation and the critical scrutiny of value judgments, which underlie the choice of functionings and capabilities both individually and collectively, (b) to the process aspect of the formation of personal identity in terms of relational autonomy. According to Sen's emphasis on the importance of the agency freedom for the well-being acquisition, agency poverty understood as relational poverty turns out to be a causal factor in capability deprivation.

**Key Words:** Amartya Sen, Agency, Autonomy, Capability, Commitment, Equality, Freedom, Fraternity, Identity, Poverty, Relationality, Value judgments, Well-being.

## 1. *Povertà: di che cosa?*

In *La diseguglianza*, in cui espone in maniera organica il *Capability Approach* (CA) elaborato nel corso di un ventennio, Amartya Sen sostiene che la domanda fondamentale nell'analizzare e giudicare la diseguglianza sia «eguglianza *di che cosa?*». Rispetto a un generico e indifferenziato egualitarismo, l'interrogativo, solo apparentemente banale, riveste una duplice importanza: metodologica e sostanziale. Metodologica, perch  evidenzia la necessit  di specificare la «variabile focale» ovvero lo «spazio valutativo» sulla cui base individuare e valutare la diseguglianza (Sen 1994: 29 s.). Sostanziale, perch  l'assunzione di una data uniformit  relativa alla variabile focale prescelta esige, per non incorrere in superficiali riduzionismi, la contestuale considerazione della fondamentale e diffusa eterogeneit  delle persone, che non solo sono diverse per caratteristiche esterne – ad es. l'ambiente di vita naturale e sociale – e personali – quali et , sesso, predisposizione alle malattie, abilit  fisiche e mentali –, ma anche lo sono in maniera individualmente differente sia in generale che in fasi e momenti diversi dell'esistenza. A loro volta le variabili focali selezionate possono presentare al loro interno elementi molteplici e tale pluralit  va distinta dalla diversit  fra le variabili focali. Cos  ad es. se la variabile focale   rappresentata dalla libert , i diversi tipi di libert  possono essere considerati nel loro insieme oppure come una combinazione di determinate libert  e acquisizioni. Alcune variabili, quali il reddito o la felicit , lungi dall'essere uniformi presentano una costitutiva pluralit  interna.

Una delle implicazioni rilevanti di questa impostazione è che l'assunzione di eguaglianza in una data variabile focale comporta come sua conseguenza l'accettazione e/o la difesa di diseguaglianze in altri spazi. È agevole per Sen mostrare che i principali, espliciti o impliciti, egualitarismi presenti nel panorama filosofico contemporaneo confermano questa tesi. Allo schema di uguali libertà fondamentali affermata dal primo principio di giustizia in Rawls si associa il principio di differenza che consente disparità sociali ed economiche in sede distributiva a condizione esse siano a beneficio dei membri meno avvantaggiati della società (Rawls 1997: 61). Tuttavia l'attenzione alla sola distribuzione di beni primari (diritti e libertà di base e di movimento, reddito e ricchezza, basi sociali del rispetto di sé) in Rawls e all'eguaglianza delle risorse in Dworkin (2002) – per quanto quest'ultima sia configurata in un complesso sistema di assicurazioni volto a compensare i deficit di tipo personale e sociale nell'impiego delle risorse nel quadro di equilibri di mercato in condizioni (peraltro realisticamente improbabili) di perfetta concorrenza – trascura il diverso tasso di conversione di reddito e risorse in effettiva libertà di scegliere e perseguire gli obiettivi cui i singoli attribuiscono valore (Sen 1994: 47-49, 59-62; 2010a: 267-269), conformemente al dettato aristotelico che «il bene da noi cercato non è la ricchezza; essa infatti ha valore solo in quanto utile, cioè in funzione di altro» (Aristotele 2000: I, 5, 1096a, 5-7; cfr. Sen 2010a: 264). Reddito e risorse non sono di per sé espressioni di vantaggio, ma il vantaggio è dato dalla relazione tra le persone e i beni (Sen 1986a: 355).<sup>1</sup> Nella prospettiva libertaria sviluppata da Nozick (2000) la priorità di uguali diritti di libertà, primo tra tutti il diritto di possesso in forza di un titolo valido, comporta diseguaglianze ad es. nello spazio del reddito o dell'utilità, ma anche nell'accesso al cibo. In *Povertà e carestie* (1997) Sen evidenzia che non solo carestie, ma anche denutrizione con fame endemica e privazioni di altri tipi, come la mancanza di cure mediche per malattie guaribili, possono coesistere con il soddisfacimento dei diritti libertari, incluso il pieno possesso della proprietà (cfr. Sen 2000a: 70 s.). Per quanto riguarda l'utilitarismo, benché al pari del libertarismo sia considerato una filosofia non-egualitaria vi è a giudizio di Sen (1994: 31s.) un «egualitarismo nascosto» nella forma di un trattamento uguale delle persone nella funzione obiettivo, ossia nello spazio dei guadagni e delle perdite di utilità in modo che i guadagni di utilità (in termini di interessi e/o di ordinamenti di preferenze) delle persone coinvolte abbiano assegnato lo stesso peso nell'esercizio di massimizzazione. Come si vedrà in seguito a proposito del Teorema dell'impossibilità del liberale paretiano, ciò tuttavia

<sup>1</sup> Per una puntuale analisi delle differenze sul punto tra Sen e Dworkin si veda Pierik, Robeyns 2007.

contrasta con l'eguale garanzia di libertà anche solo minimali (la «sfera protetta» delle persone) di natura extra-utilitaria.

Dato lo stretto legame tra la valutazione della disegualianza e quella della povertà, la scelta dello spazio è di centrale importanza per identificare i poveri e per acquisire la base informativa sul loro stato. Anche per la povertà la domanda fondamentale è quindi: povertà di che cosa? La risposta di Sen è che lo spazio valutativo appropriato è dato dai funzionamenti (*functionings*) e dalle capacità (*capabilities*): la povertà consiste nella privazione, nel «fallimento delle capacità» (Sen 1994: 154; 2000a: 92-97; 2010a: 264-266).

Prima di delineare le nozioni chiave che concorrono alla definizione della povertà e alle sue diverse forme è necessario precisare che il CA è di natura normativa: il suo obiettivo principale è non già di spiegare compiutamente la povertà, l'eguaglianza, il benessere, bensì di contribuire a concettualizzare queste nozioni, impiegabili anche in sede descrittiva (Robeyns 2016).<sup>2</sup> Né il CA si presenta come una teoria egualitaria o una compiuta teoria della giustizia sociale e/o della giustizia distributiva anche se riprende un principio classico di quest'ultima, poco considerato dalle moderne teorie della giustizia, quello di dare a ciascuno il suo, non il medesimo ammontare di qualcosa. In questo senso va intesa la locuzione «eguaglianza di capacità»: non solo lo spazio delle capacità (e dei funzionamenti) è strutturalmente plurale, ma è costitutivamente associato alle diversità interpersonali e si concentra su ciò che le persone sono in grado di essere e fare. Nella misura in cui le prospettive egualitarie (tra cui quelle menzionate) contemplano differenziazioni nell'allocazione di reddito e risorse, il focus si sposta, per lo meno implicitamente, dai mezzi ai fini della distribuzione: l'«eguaglianza di che cosa?» dipende dalla risposta alla domanda: eguaglianza per che cosa? Analogamente, l'individuazione della povertà consegue all'esplicitazione dei motivi e dello scopo del contrasto alla povertà. La scelta dello spazio valutativo è infatti per Sen (1994: 44 s.) in funzione della motivazione e dei valori alla base dell'istanza perseguita.

## 2. Funzionamenti, capacità, agency

I *functionings* sono definiti come stati e modi di essere e di fare che le persone possono acquisire nel corso delle loro vite, quali ad esempio essere nutriti, godere buona salute, provare rispetto di sé, prendere parte alla vita di comunità (Sen 1994: 63-69). La nozione di funzionamento è di per sé moralmente

<sup>2</sup> Nella sua esposizione dei tratti distintivi che a suo giudizio rappresentano il nucleo del CA Robeyns fa riferimento anche alla versione dell'approccio da parte di Martha Nussbaum (che qui non è preso in esame). Sulle differenze tra Sen e Nussbaum si veda, tra gli altri, Nussbaum 2001: 25-29.

neutrale: vi possono essere *functionings* generalmente considerati buoni, come quelli menzionati, ma anche malvagi e anti-sociali (essere violenti), alcuni ritenuti rilevanti e altri trascurabili. Coprendo l'ampio spettro delle possibili acquisizioni, la valutazione dei funzionamenti dipende dalle circostanze e dalla specifica prospettiva normativa che è assunta. Benché l'enucleazione di un funzionamento e la sua valutazione siano interrelati, si tratta comunque di due operazioni analiticamente distinte.<sup>3</sup> Risulta importante sottolinearlo dal momento che i *functionings* menzionati da Sen e in genere nell'ambito del CA sono ritenuti avere valore intrinseco e perciò essere costitutivi della vita delle persone (Sen 1994: 63 s.; 2000a: 76). Su di essi, precisamente sui funzionamenti acquisiti, si basa il giudizio circa lo stare bene, il ben-essere (*well-being*) delle persone, che per Sen va concettualmente distinto dall'accezione welfarista-utilitarista di benessere (*welfare*) e felicità (*happiness*), incentrata sugli stati mentali soggettivi, di tipo edonico o meno, provati dai singoli. Il benessere autopercepito è una componente del *well-being*, non l'esclusiva, come evidenziato dal fenomeno delle preferenze adattive, in cui la percezione soggettiva di benessere ha effetti distorsivi nel riflettere l'effettivo *well-being* dal momento che si iscrive entro la rassegnata accettazione del proprio stato di indigenza e subalternità (Sen 2000a: 69; 2010a: 282-287). La felicità ossia il grado di soddisfazione conseguente alla realizzazione di ciò cui si attribuisce valore è essa stessa un funzionamento tra gli altri e in questa veste va considerata non l'unico degli indicatori del *well-being*.

La *capability* è la libertà effettiva intesa come opportunità di acquisire varie, anche alternative, combinazioni di funzionamenti tra insiemi di funzionamenti possibili e «riflette la libertà dell'individuo di condurre un certo tipo di vita piuttosto che un altro» (Sen 1994: 64). Sia l'essere nutriti un funzionamento, la capacità consiste nell'opportunità di accedere alla risorsa cibo: il funzionamento può dirsi acquisito se la persona non solo sceglie di nutrirsi, ma è in grado di trasformare la risorsa cibo in per lei effettivo funzionamento in base a fattori di conversione personali (costituzione fisica, metabolismo basale, età, sesso) e socio-ambientali (ad es. politiche pubbliche per l'approvvigionamento e la distribuzione del cibo, norme e pratiche sociali nel contesto di vita). Se pertanto il *well-being* è dato da un insieme di funzionamenti, la capacità rappresenta la «libertà di *well-being*» (Sen 1994: 65). Di qui l'insufficienza della sola attenzione alla disponibilità di risorse e di reddito a fungere da *proxy* per la valutazione del *well-being*. Per quanto riguarda il reddito in relazione alla questione della povertà Sen (1994: 145-160) sottolinea che esso è da intendersi

<sup>3</sup> «In un esercizio valutativo, occorre separare [...] due problemi distinti: 1) Quali sono gli oggetti che hanno valore? 2) Quanto valore hanno gli oggetti in questione? Per quanto *formalmente* la prima domanda rientra nella seconda (nel senso che gli oggetti di valore sono quelli che hanno peso *positivo*) [...] l'identificazione degli oggetti di valore è l'esercizio primario» (Sen 1994: 67).

non in termini assoluti (alto-basso), ma di adeguatezza o meno all'attuazione della capacità di funzionare.

Nel concetto di *agency* si evidenziano le due assunzioni normative su cui si basa l'intero impianto del CA: la considerazione di ciascuna persona come un fine in sé e il pluralismo di valori. L'*agency* rappresenta la facoltà di agire del singolo realizzando cambiamenti le cui acquisizioni sono giudicabili in base ai suoi valori e obiettivi, che non necessariamente contemplano l'incremento del proprio *well-being* (Sen 1984: 204; 2000a: 24 s.). La libertà di *agency*, di perseguire obiettivi e valori ritenuti importanti, e il conseguimento di *agency*, il raggiungimento degli obiettivi, possono quindi essere in contrasto sia con la libertà di *well-being* che con l'acquisizione di *well-being*, come nel caso in cui appunto l'obiettivo non consista nella massimizzazione del proprio *well-being* (Sen 1994: 85-93). Come sarà approfondito in seguito, le persone agiscono non solo in vista del *self-interest*, ma anche motivate da simpatia e impegno (*commitment*) – Sen, sulla scorta di Adam Smith, lo rileva di contro all'immagine ideal-tipica dell'*homo œconomicus*, che in realtà si rivela uno «sciocco razionale» (Sen 1986a: 147-178). L'aspetto di *agency* e quello di *well-being* sono distinti per quanto interrelati: l'*agency* si riferisce in senso lato alla concezione del bene (personale ma anche sociale) professata dai singoli (Sen 1984: 203), il *well-being* al vantaggio atteso e/o conseguito dall'agente. Benché Sen tenda a considerare i due aspetti sullo stesso piano (Sen 2010a: 295-298), appare coerente al suo CA rilevare invece una fondamentale asimmetria tra i due, prova ne sia che la considerazione dei soli funzionamenti acquisiti da una persona non fornisce informazioni né sulla sua *capability* e quindi sulla libertà di *well-being*, né sulla sua libertà di *agency*, mentre dalla libertà di *agency* è possibile inferire lo stato di *well-being* come esercizio o meno di *capability*. Riprendendo un esempio ricorrente di Sen, l'attenzione al solo *functioning* dell'essere non adeguatamente nutrito non permette infatti di rilevare se esso è oggetto di scelta (digiunare per una nobile causa) dal momento che è equiparabile al soffrire la fame per mancanza di alternative. Il focus sulle *capabilities* – e non sui soli *functionings*, che tra l'altro potrebbero essere acquisizioni frutto di coercizione (come il divieto di digiunare) – fa sì che il *well-being* sia l'esito dell'effettivo esercizio della libertà di *agency* e quindi dell'esercizio della ragion pratica circa il tipo di vita che si ritiene apprezzabile condurre.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> «Una persona non è soltanto un soggetto che può [...] sperimentare e apprezzare il suo benessere (*welfare*) e perseguire determinati obiettivi, ma è anche un soggetto che può esaminare i suoi valori e obiettivi e scegliere alla luce di tali valori e obiettivi» (Sen 2005a: 46).

Il ruolo determinante della dimensione di *agency* è attestato dalla sua funzione di selezionare e ponderare *functionings* e *capabilities*,<sup>5</sup> affinché le persone non siano «oggetto passivo e docile di istituzioni o di un'assistenza elargita dall'alto» (Sen 2000a: 281). In *La disegualianza* Sen (1994: 96 s.) distingue due tipi di *agency*: il «successo di *agency* realizzato» e il «successo di *agency* strumentale». Si ha il primo quando gli obiettivi di una persona, concernenti se stessa o altri, sono realizzati senza il suo attivo concorso. In una società complessa difficilmente il singolo ha il pieno controllo dei corsi d'azione tesi a obiettivi da lui ritenuti di valore che comportano il coinvolgimento fattivo di altri, in particolare di istituzioni (gli esempi al riguardo sono la libertà dalla fame e dalle epidemie). L'accento è posto sul ruolo di quest'ultime e/o di forme di azione collettiva nel raggiungimento di obiettivi perseguiti dal singolo a cui egli avrebbe contribuito se ne avesse avuto l'opportunità e i mezzi. In tali casi l'assenza o l'esiguità del potere di controllo da parte del singolo non necessariamente diminuisce la sua libertà, se quest'ultima viene intesa come «libertà effettiva» di condurre la vita cui aspira, se cioè chi esercita il potere di controllo permette al singolo di acquisire la combinazione di *functionings* che egli comunque avrebbe scelto (in sede controfattuale). Il successo di *agency* strumentale si verifica quando gli obiettivi di una persona sono conseguiti in forza della sua attiva partecipazione, sia come singolo che in unione con altri. Nelle opere successive Sen enfatizza questo secondo tipo di *agency*, forse meglio qualificabile come «partecipato», lasciando sullo sfondo il primo (cfr. comunque Sen 2005a: 251-253). In effetti è dubbio se il successo di *agency* realizzato possa essere inteso come una forma di *agency* e non piuttosto come una classe di «*realized goals*» (Crocker, Robeyns 2010: 79). Si ha propriamente *agency* quando l'azione del singolo e collettiva è finalizzata intenzionalmente e in modo partecipato, direttamente o indirettamente, al raggiungimento di obiettivi. In questo senso possono essere precisati, al di là delle affermazioni di Sen ma comunque in sintonia con la sua impostazione, quattro requisiti che caratterizzano l'*agency*: autodeterminazione (la persona decide di fare od omettere *x*), orientamento alla ragione e deliberazione (la decisione di fare od omettere *x* avviene sulla base del vaglio di ragioni e valori),<sup>6</sup> esecuzione o contributo all'esecuzione od omissione dell'azione, impatto sul mondo.<sup>7</sup> I

<sup>5</sup> «La base dell'analisi della capacità intende essere la *valutazione* ponderata (*reflected*) di una persona, piuttosto che semplici preferenze in senso puramente psicologico» (Sen 2001: 55). Si veda tra gli altri Crocker, Robeyns 2010: 71 s.

<sup>6</sup> Cfr. le locuzioni «*reasoned agency*» e «*critical agency*» (Drèze, Sen 2002: 19, 258) e «scelta ragionata» (Sen 2005a: 45). Sull'integrazione di CA e processi deliberativi si veda Crocker 2008: 297-337.

<sup>7</sup> Sen (2000: 24): «La libertà sostanziale è [...] uno dei principali determinanti dell'iniziativa ed efficienza sociale di un individuo. Una maggiore libertà stimola la capacità (*ability*) di autoaiuto nonché quella di influire sul mondo».

quattro requisiti definiscono la nozione normativa di *agency*, la cui funzione interpretativa è da intendersi in senso graduale: quanto più essi sono soddisfatti da un agente, singolo o collettivo, tanto più le azioni saranno espressione di *agency* realizzata.

### 3. Agency e giudizi di valore

Al pari dei funzionamenti e delle capacità l'*agency* riveste per Sen un valore sia intrinseco che strumentale. Funzionamenti, capacità e *agency* fungono reciprocamente da fini e da mezzi in quanto ricompresi all'interno del medesimo dominio o «spazio valutativo», mentre non rivestono valore strumentale in rapporto a beni e risorse, quest'ultimi considerati da Sen esclusivamente come mezzi in vista dei primi. Dal momento che la «condizionalità aperta» dell'*agency* (Sen 1984: 203 s.), segnatamente della libertà di *agency* – che concerne ciò che una persona considera importante fare e perseguire – investe una dimensione che travalica il *well-being*, l'aspetto processuale nell'esercizio dell'*agency* non coincide necessariamente, benché vi sia interrelato, con l'aspetto dell'opportunità legato alla *capability*. La rilevanza di questa distinzione – nella letteratura sul CA meno indagata rispetto ad es. al binomio funzionamenti-capacità – risulta cruciale non da ultimo per la comprensione della ricorrente locuzione «*things that people value and have reason to value*» (Alkire 2009: 458) riferita nel CA alla scelta di funzionamenti, capacità, obiettivi in generale – una locuzione il cui significato rimane per lo più implicito nella maggioranza degli scritti di Sen successivi al suo *Collective Choice and Social Welfare*,<sup>8</sup> in cui è invece esplicitamente affrontata la natura dei giudizi di valore.

Centrale al riguardo è la tesi che i giudizi valutativi hanno una (spesso solo implicita) componente descrittiva e che essi sono formulati sulla base di ragioni. Giudizi di valore si differenziano pertanto sia dalle mere espressioni di desideri e preferenze - attribuire valore a qualcosa è considerata una ragione per desiderarla mentre non lo è attribuire valore a qualcosa perché lo si desidera – sia da pure prescrizioni (Sen 1967: 49). La questione è discussa da Sen contestando la netta separazione tra fatti verificabili (di competenza economica) e valutazioni e obblighi (di competenza etica) teorizzata nell'ambito della *Welfare Economics*, di contro alla quale egli sottolinea l'intreccio (*entanglement*)

<sup>8</sup> L'opera è suddivisa in due parti: la prima riproduce la I ed. (1970) fino a p. 309, la seconda è costituita dalla versione 2017, i cui capitoli ampliano, integrano e specificano le questioni affrontate nei corrispondenti capitoli del 1970.

tra fatti e valori nei giudizi valutativi.<sup>9</sup> È indubbio che di tale natura sono i concetti e le locuzioni chiave impiegati nel CA. La nozione di funzionamento rinvia alla valutazione della modalità del suo esercizio: la comprensione di cosa significhi ad es. essere adeguatamente nutrito o denutrito comporta l'interdipendenza tra accertamento dello stato di cose e valutazione.<sup>10</sup> A maggior ragione ciò vale per la nozione di capacità quale vettore di funzionamenti possibili.

Sen distingue tra «giudizi di valore non basilari (*non-basic*)» e «giudizi di valore basilari (*basic*)». Nei primi la componente fattuale può fungere da ragione per sostenere, dismettere o rivedere la valutazione di uno stato di cose, permettendo quindi confronti e argomentazioni tra giudizi di valore (Sen 1967: 50 s.; 2017: 149 s.). La scelta tra due giudizi di valore non basilari può essere operata contestando l'assunto fattuale sotteso a uno dei due, esaminando quindi la verità di quest'ultimo per accettare o meno il giudizio valutativo. Ciò non contrasta con la legge di Hume, che vieta non già di derivare conclusioni prescrittive da premesse anche fattuali, ma da premesse unicamente fattuali (Sen 1966; 1967: 52; 2017: 153). Nel sistema di valori di una persona un giudizio valutativo è invece da considerarsi basilare se nessuna concepibile circostanza fattuale induce alla sua dismissione o revisione: se qualcuno contemplasse nel proprio sistema di valori unicamente giudizi valutativi basilari – sostiene Sen – sarebbe in grado di affrontare qualsiasi questione di natura morale senza conoscere alcuna delle circostanze fattuali implicate.<sup>11</sup> Egli considera tale evenienza quanto meno rara, mentre ritiene agevole mostrare che nel sistema di valori di chiunque la gran parte dei giudizi valutativi, se non tutti, sono *non-basic*.

L'illustrazione delle possibili modalità di trattare giudizi di valore permette a Sen di specificare ulteriormente questa componente fondamentale dell'aspetto processuale dell'*agency*, del quale spesso nella letteratura critica sul CA si lamenta la vaghezza. Da un giudizio non basilare dipendente da una determinata assunzione fattuale è sempre possibile passare a un altro giudizio indipendente da essa. Se anche il secondo giudizio fa riferimento a una assunzione fattuale, diversa dalla prima, si può ulteriormente risalire a giudizi ritenuti più

<sup>9</sup> Su ciò si veda Putnam 2004: 77-89. In esplicita consonanza con Putnam l'intreccio tra «fatti impliciti» e «valori impliciti» è ribadito in Sen 2006a: 84; 2010a: 128.

<sup>10</sup> «La necessità di un giudizio di valore è ineludibile quando si confrontano il benessere o la qualità della vita di più persone» e «i valori impliciti devono essere resi espliciti» (Sen 2000: 84).

<sup>11</sup> «Se una persona che esprime il giudizio "una crescita del reddito nazionale misurato sulla scorta dei prezzi base annuali è indice di una migliore situazione economica" fosse disposto a rivederlo in certe circostanze (tali ad es. che i poveri diverrebbero più poveri), allora il giudizio non è da ritenersi basilare nel suo sistema di valori. Se d'altra parte non vi è una circostanza fattuale in cui una persona considererebbe giustificabile l'uccisione di un essere umano, allora il giudizio in questione è basilare» (Sen 2017: 150).

fondamentali a loro volta indipendenti dai riferimenti fattuali dei precedenti, sperando di pervenire a uno o più giudizi di valore *basic*, benché non vi sia alcuna garanzia di un tale esito. Ciò è dovuto a due ordini di motivi. Se si considerano i giudizi di valore basilari come espressione di fini od obiettivi ultimi, nel caso si chiedesse all'interlocutore se un certo giudizio valutativo è *basic* nel suo sistema di valori, la sua risposta non potrebbe essere a rigore conclusiva, dal momento che non avrebbe avuto occasione di vagliare tutte le concepibili circostanze fattuali alternative e decidere se in ciascun caso cambierebbe il suo giudizio o meno (Sen 2017: 153). Del pari non conclusiva è da ritenersi la sua risposta se richiesto di considerare revisioni ipotetiche e controfattuali di assunzioni fattuali. Benché sia ben possibile supporre che un certo fine e il giudizio di valore corrispondente sia basilare e che in generale tali giudizi esistano, tuttavia non si è in grado di decidere ultimativamente se un giudizio di valore è *basic* o meno, ma solo di stabilire che il giudizio in questione non è *non-basic*.<sup>12</sup> La conclusione di Sen (1967: 53; 2017: 153) è che si può dimostrare che alcuni giudizi di valore sono *non-basic*, non che un determinato giudizio valutativo sia *basic*. Può essere considerato tale, ma sempre con il beneficio del dubbio, sino a prova contraria, suscettibile quindi di revisione alla luce non solo di altri valori, ma parimenti di conoscenze e ipotesi fattuali sino ad allora non contemplate. Per questo aspetto egli rileva l'analogia tra la procedura illustrata e la pratica in epistemologia di considerare vera un'ipotesi fattuale sino a quando non è smentita da nuove osservazioni: pertanto «appare impossibile eludere una proficua discussione scientifica sui giudizi di valore» (Sen 2017: 155).

Le considerazioni di Sen circa la basilarietà o meno dei giudizi di valore hanno una rilevanza che non è circoscritta alle modalità di scelta di obiettivi da parte dei singoli relativamente a se stessi, ma riguardano parimenti se non in misura maggiore le dinamiche attinenti alla scelta sociale. Nella discussione del Teorema di impossibilità di Arrow e dei suoi successivi sviluppi così come nella formulazione del Teorema dell'impossibilità del liberale paretiano, ma anche nell'analisi dei principi di giustizia di Rawls, l'accento è posto da Sen sulla relazione tra principi morali e vincoli informativi, espliciti o impliciti. Nella teoria della scelta sociale, con riguardo specifico alla funzione di benessere sociale (*social welfare function*) nel senso di Arrow, si tratta di pervenire a un insieme di giudizi di valore per la società nel suo complesso a partire dagli ordinamenti individuali di preferenza relativi a valori sociali sulla cui base effettuare scelte di politica pubblica. Le procedure a tal scopo, così come i principi del giudizio sociale o delle decisioni sociali di tipo normativo,

<sup>12</sup> Alkire (2002: 135) nota che l'obiettivo di Sen è di sottolineare la centralità della riflessione interattiva che può aver luogo solo se i giudizi in questione non sono basilari.

impiegano alcuni tipi di informazioni e ne ignorano o escludono altri. Così ad es. l'utilitarismo del risultato (*outcome utilitarianism*) – il cui principio afferma che uno stato sociale  $x$  è buono almeno tanto quanto lo stato sociale alternativo  $y$  se e solo se la somma totale delle utilità individuali in  $x$  non è inferiore a quella in  $y$  – esclude informazioni concernenti l'identità dei soggetti coinvolti, la comparabilità interpersonale dei livelli di *welfare*, la rilevanza di stati sociali diversi da  $x$  e  $y$  (Sen 1979: 116 s.). Se i diversi principi o procedure di scelta sociale non possono essere delineati sulla scorta della sola base informativa (il principio di massimizzare la somma totale di utilità non richiede di per sé maggiori informazioni del principio opposto di minimizzarla), le restrizioni informative imposte da un principio morale o di giudizio sociale condizionano tuttavia l'accettabilità di quest'ultimi in presenza di altri tipi di informazioni che riguardano le specifiche situazioni in cui le persone esprimono le loro preferenze in base ai propri giudizi di valore (Sen 2011: 30 s.). Nel suo Teorema dell'impossibilità del liberale paretiano, in cui è a tema l'ordinamento sociale di preferenza tra stati sociali a partire dagli ordinamenti individuali di preferenza su di essi, Sen dimostra l'incompatibilità tra il requisito di libertà minimale - secondo il quale è da assegnare priorità alle preferenze di una persona rispetto a due stati sociali  $x$  e  $y$  che riguardano la sua «sfera protetta» - e il principio debole di Pareto (inteso in termini utilitari), secondo il quale se ciascuno preferisce strettamente  $x$  a  $y$  dovrà risultare preferito socialmente  $x$ . Il riconoscimento di una sfera protetta personale (che riflette un'informazione non-utilitaria) rende impossibile soddisfare contemporaneamente il principio paretiano e si pone la questione di perlomeno attenuare la validità di uno dei due. Come è noto, per Sen è il principio paretiano a dover essere attenuato, rinunciando all'ottimalità paretiana qualora la garanzia del raggiungimento dell'obiettivo dipenda non dalle regole di scelta sociale, ma dallo sviluppo di valori individuali rispettosi delle scelte di ciascuno (Sen 1986a: 279-327).<sup>13</sup> Che il principio di Pareto sia inaccettabile come regola universale significa che è un principio *non-basic* (Sen 2017: 306).

Di analogo tenore sono le osservazioni di Sen sul Teorema di impossibilità di Arrow (2003: 63 s.), il quale afferma non vi sia alcuna funzione di benessere sociale che, relativamente a due stati sociali alternativi  $x$  e  $y$ , soddisfi simultaneamente quattro requisiti o principi di per sé del tutto ragionevoli: oltre al principio debole di Pareto, l'ammissibilità di tutti gli ordinamenti individuali di preferenza sulla coppia  $x$  e  $y$  (dominio non ristretto), l'assenza di un individuo le cui preferenze su una coppia di alternative siano decisive su quelle degli altri

<sup>13</sup> Si ha violazione di una o più preferenze paretiane quando «una persona rispetta i diritti degli altri se e solo se vuole che conti soltanto una parte della sua preferenza totale, così che essa possa essere combinata con le preferenze di ciascuno sulle *sue* rispettive «sfere protette»» (Sen 1986a: 323).

(non dittatorialità), la irrilevanza degli ordinamenti individuali di preferenza su alternative diverse da  $x$  e  $y$  (indipendenza dalle alternative irrilevanti). La posizione di Sen al riguardo e in generale circa i principi di scelta collettiva è che, per quanto essi siano in grado di cogliere in molti casi gli aspetti essenziali, tuttavia non sono da considerarsi validi universalmente, dal momento che possono essere ridimensionati «con una scelta appropriata di fatti (ad es. scegliendo specifiche configurazioni di preferenze individuali o selezionando specifiche motivazioni sottostanti agli ordinamenti individuali di preferenza)» (Sen 2017: 306).<sup>14</sup> Non solo il principio paretiano, quindi, ma i principi di scelta collettiva sinora ideati «sono in realtà *non-basic* nella maggior parte dei sistemi di valori» (Sen 2017: 308 s.): «un modo per interpretare i vari risultati di “impossibilità” è dire che non vi è un sistema “ideale” di scelta collettiva che funzioni bene in ogni società e per ogni configurazione di preferenze individuali».

Sen evidenzia che per la determinazione a livello pubblico di ciò che le persone «*value and have reason to value*» i valori individuali sono rilevanti per due fondamentali aspetti: influenzano le preferenze dei singoli e attengono alla scelta delle regole di scelta collettiva (Sen 2017: 154 s.). Il fatto che i giudizi di valore riflessi rispettivamente nei due aspetti entrino facilmente in conflitto tra loro testimonia che essi non possono essere in prima istanza basilari. Al riguardo Sen prospetta diverse soluzioni. Una consiste nell’assumere come *basic* la regola di scelta collettiva, ma non gli ordinamenti individuali di preferenza: selezionato un ordinamento sociale di preferenza, gli individui si sentono in obbligo di accettarlo quale che sia l’ordinamento individuale di preferenza precedentemente espresso. All’opposto, gli individui persistono nelle loro preferenze individuali ritenendole *basic* e sono disposti a rifiutare la regola di scelta collettiva che non le riflette a livello pubblico. Benché egli ritenga che l’atteggiamento delle persone rispetto ai meccanismi di scelta sociale tendano per lo più a collocarsi in uno spazio intermedio tra i due estremi – «dal momento che non si è disposti a fare una rivoluzione ogniqualevolta a livello collettivo non siano integralmente rappresentate le proprie preferenze» –, può tuttavia verificarsi il caso in cui invece «vi è la volontà di cambiare i meccanismi di scelta collettiva, come realmente accaduto nella Rivoluzione francese in nome dei valori di libertà, uguaglianza e fraternità» (Sen 2017:156). Un autentico conflitto – prosegue Sen – si ha quando una persona approva le regole di scelta collettiva e nel contempo vuole che il suo ordinamento individuale di preferenza sia decisivo a livello pubblico. Poiché ciò equivarrebbe a considerare *basic* i suoi giudizi di valore riferiti ai due distinti aspetti, in realtà non può fare

<sup>14</sup> Per la complessiva interpretazione del teorema arrowiano riguardo alla sua base informativa si veda Sen 2002: 325-348; 2011: 34-40; 2017: 326-343.

entrambe le cose: «l'uno o l'altro insieme di giudizi dev'essere non-basilare, possibilmente entrambi».

La disamina dei principi di scelta collettiva alla luce della tipologia dei giudizi di valore e in specifico gli esiti dei Teoremi di impossibilità rappresentano per Sen non già la conclusione di un dibattito sulle scelte individuali e sociali, bensì l'inizio di una discussione «su quali siano realmente i fatti ovvero sui valori cui assegnare priorità» (Sen 2017: 472). A tal scopo risulta necessario considerare le ragioni, oltre che le motivazioni, degli ordinamenti individuali, l'insieme dei quali «fornisce in generale informazioni troppo scarse per decidere sul da farsi» (Sen 1986a: 324) se le preferenze, sul modello dell'«astinenza di Arrow», sono assunte come date e non modificabili nel corso del processo decisionale (Sen 2011: 34-40: 2017: 323).

#### 4. «Quarta caratteristica del sé», identità, relazionalità

L'esame di ragioni per l'attribuzione di valore a funzionamenti, capacità e in generale obiettivi rappresenta il tratto distintivo della libertà di *agency* nel processo di scelta. Ragionamento e auto-analisi definiscono la «quarta caratteristica del sé», di un soggetto «che può esaminare i suoi valori e obiettivi e scegliere alla luce di tali valori e obiettivi» (Sen 2005a: 46). Per Sen ciò che la differenzia dalle altre tre – il benessere (*welfare*) orientato su di sé, lo scopo orientato al proprio benessere e la scelta orientata al proprio scopo – è il suo non riferirsi esclusivamente al perseguimento di un proprio interesse (2005a: 43; 2005b 6 s.). A ben vedere si tratta in realtà di una caratteristica trasversale, dal momento che è in grado di giudicare se perseguire o meno gli altri aspetti del sé, se tenere conto, nel processo di autovalutazione, delle implicazioni delle proprie scelte su funzionamenti, capacità e obiettivi degli altri e se assumere obblighi nei loro confronti. Ne emerge un'immagine dell'agente qualificabile come individualismo etico o normativo – data la centralità assegnata dal CA al singolo soggetto – distinta dall'individualismo sia metodologico che ontologico.<sup>15</sup> Di contro a quest'ultimi Sen sottolinea la natura relazionale dell'*agency*, che quindi suppone piuttosto un'ontologia relazionale.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> «La presenza di individui che pensano, scelgono e agiscono non rende l'approccio individualistico in senso metodologico. Lo fa invece il postulare che gli individui siano separati e isolati tra loro» (Sen 2002: 81). «Quando un individuo pensa, sceglie e fa qualcosa, indubbiamente è lui – non qualcun altro – ad agire. E tuttavia risulta difficile capire per quale motivo e in quale modo egli agisca senza tener conto delle sue relazioni sociali» (Sen 2010a: 254).

<sup>16</sup> «L'individualismo etico non è incompatibile con un'ontologia che riconosce i legami tra le persone, le loro relazioni sociali» (Robeyns 2005a: 108). Si vedano altresì Longshore Smith, Seward 2009; Giraud *et. al.* 2013: 8; Osmani 2016: 7-9. Giovanola (2012: 82 ss.) evidenzia la dimensione relazionale nel CA di Sen, ma la ritiene riferita alla nozione di benessere più che all'*agency* – come

La dimensione processuale dell'*agency* si esplica a due livelli interrelati, personale e sociale (quest'ultimo comprensivo di quello istituzionale). Il dialogo e il confronto interpersonali sostenuti da ragioni rappresentano l'asse portante della valutazione del singolo circa il proprio progetto di vita (Sen 2010a: 101 s.). Poiché il punto di vista del singolo è sempre situato e quindi necessariamente parziale, Sen (2014) ritiene che alla valutazione per una scelta ponderata sia d'ausilio l'ampliamento della base informativa disponibile, possibile anche mediante l'acquisizione di punti di vista "altri" rispetto all'ambiente particolare dell'agente. In questa luce vanno intese le considerazioni di Sen (2010a: 165-180) sul fenomeno, sopra menzionato, delle preferenze adattive: la conoscenza di fatti e di valutazioni rilevanti da altre prospettive contribuisce a trascendere l'«isolamento posizionale», particolarmente acuto in situazioni di privazione, permettendo di analizzare le proprie priorità in modo meno parziale. Non si tratta di assumere un irrealistico "sguardo da nessun luogo", né di esaminare le ragioni addotte a supporto della scelta di funzionamenti, capacità, obiettivi e valori in vista di un'unica particolare idea di vita buona, bensì di concepire la scelta razionale come «scelta criticamente vagliata» (Sen 2010a: 193).

Che la «quarta caratteristica del sé» così delineata sia *embedded* in un contesto sociale comporta che la stessa identità personale si configuri costitutivamente come relazionale, dal momento che la ponderazione dei valori si riflette sul tipo di vita che si aspira a condurre e quindi sull'identità del sé. Come è noto, Sen (2000b; 2006b) sostiene la tesi che l'identità personale è plurima, è cioè legata ai diversi gruppi sociali cui si può simultaneamente appartenere e ciascuna affiliazione, con gli obblighi che da essa derivano, può risultare importante per l'autorappresentazione del sé.<sup>17</sup> Considerato che «nella sua quintessenza la libertà individuale è un prodotto sociale» (Sen 2000a: 36), le stesse *capabilities* individuali sono «socialmente dipendenti» (Sen 2002b: 85), dipendono in vari modi dalle interazioni sociali, sia dai tipi di vincoli che su di esse esercitano gli assetti sociali, sia dalle istituzioni esistenti e dal loro modo di funzionare. Ciò inevitabilmente condiziona la formazione dei giudizi di valore dei singoli senza tuttavia precludere in linea di principio la possibilità dell'autonomia nei contesti di vita, compresa la facoltà delle persone di poter scegliere le appartenenze cui assegnare priorità e il loro relativo peso.<sup>18</sup>

invece qui si sostiene – proponendo un'integrazione mediante il concetto di «ricchezza antropologica».

<sup>17</sup> «Abbiamo tutti molte identità e essere "solo io" non è l'unico modo in cui ci vediamo. Comunità, nazionalità, etnia, sesso, appartenenza sindacale [...] e così via, tutti forniscono identità che possono essere, a seconda del contesto, cruciali per la nostra visione di noi stessi e quindi per il modo in cui consideriamo il nostro benessere, i nostri obiettivi od obblighi comportamentali» (Sen 2000: 215).

<sup>18</sup> Sulle dinamiche dello sviluppo dell'identità individuale nel CA di Sen si veda tra gli altri Davis 2009; 2011: 179-202 e in particolare 2015. Appiah (2009: 487 s.), pur condividendone la tesi

Diversamente da un approccio che, come ad es. in Rawls, ricorre alla figura del velo di ignoranza per connotare l'imparzialità dei giudizi, la libertà di *agency* per l'aspetto concernente la formazione dei giudizi di valore è per Sen da considerarsi in riferimento alla posizione assunta da colui che valuta e alle circostanze in cui si compie la valutazione. L'attenzione ai «parametri posizionali» permette cioè di considerare la specificità del singolo nelle sue attribuzioni di valore ampliando l'esame delle variabili che vi concorrono. È da notare che tali parametri non sono per Sen del tutto assimilabili alla soggettività intesa in senso psicologico o mentale: vi rientrano situazioni che possono influenzare l'osservazione – ad es. la cecità o una vista normale, la sensibilità o insensibilità ai colori –, la conoscenza o meno di una determinata lingua e di particolari concetti, l'insieme delle informazioni a disposizione di un individuo e parimenti i legami sociali di natura identitaria (2005a: 300). L'«oggettività posizionale» è ritenuta importante per comprendere l'oggettività delle credenze anche nel caso esse si rivelino errate<sup>19</sup> e quindi per rilevare l'«illusione oggettiva» causata dalla limitata base informativa disponibile in una determinata situazione.

Rispetto a prospettive unidimensionali come ad es. la welfarista, in cui contano gli ordinamenti individuali di preferenze determinate dal proprio interesse e tra loro indipendenti, ma anche rispetto alla teoria della scelta sociale che nella sua forma tradizionale tende a ignorare il processo di formazione dei valori attraverso le interazioni sociali (Sen 2005a: 233), la focalizzazione congiunta dell'oggettività posizionale e della «quarta caratteristica del sé» consente per Sen di preservare l'integrità dell'agente e di comprendere le dinamiche coinvolte nelle sue scelte in contesto, dal momento che «un individuo deve decidere cosa fare sulla base di quanto ha motivo di credere» (2005a: 301). La necessità di un ragionamento pubblico, su cui Sen insiste, che favorisca in senso trasposizionale il superamento di localismi contempla quindi costitutivamente il riferimento all'alterità, sia nella forma dello scambio interattivo di ragioni, sia nella relazionalità di natura identitario-sociale intesa in senso dinamico.<sup>20</sup> La riflessione pubblica può contribuire non solo a rivedere i

di fondo, nota che la fede di Sen nel potere della ragione sottovaluta la portata dei processi psicologici di razionalizzazione nella formazione delle identità.

<sup>19</sup> «La verità è una questione diversa dall'oggettività del ragionamento che porta a una particolare credenza, dato l'insieme delle informazioni a disposizione di un individuo (Giulio Cesare aveva basi oggettive per non credere che anche Bruto stesse pensando di ucciderlo, ma naturalmente si sbagliò)» (Sen 2005a: 301).

<sup>20</sup> Jansson (2016) rileva che le considerazioni di Sen sulle preferenze adattive e le illusioni posizionali lasciano trasparire una nozione sostanziale di autonomia personale dai tratti perfezionistici, nel senso che l'autonomia è ritenuta avere valore a priori, quindi indipendentemente dai processi deliberativi e non come loro possibile esito. Se con perfezionismo si intende l'identificazione di stati di cose e/o proprietà considerati buoni di per sé a prescindere che siano

propri giudizi di valore da parte dei singoli, ma anche a far proprie le prospettive di altri nel processo decisionale, così come la «percezione ragionata delle preoccupazioni degli altri» (Sen 2013: 18) permette di condividere consapevolmente sentimenti ed emozioni, prendendo quindi coscienza di attuali e possibili legami che inducono a prendersi cura delle vite altrui.<sup>21</sup>

Sulla base del ruolo dell'*agency* e in particolare del suo aspetto processuale la valutazione di uno stato sociale per Sen (2010a: 226) deve porre attenzione non solo agli «esiti conclusivi» di un determinato corso di azioni, individuali e collettive, ma parimenti e soprattutto agli «esiti comprensivi», che includono le azioni compiute, le operazioni coinvolte, i processi decisionali, le motivazioni dell'agente, le relazioni. Prima che analisti e decisori pubblici gli attori delle valutazioni sono pertanto da considerarsi i singoli relativamente a ciò che essi «*value and have reason to value*». Ne consegue che l'imparzialità è intesa come la risultante di una pluralità di giudizi (cfr. Gilardone, Baujard 2013: 14), i quali possono dar luogo a gerarchie parziali e ad accordi limitati circa gli oggetti di valore, in primo luogo funzionamenti e capacità. Per quanto riguarda in particolare quest'ultimi, è alla luce del nesso tra riflessione personale, riflessione pubblica e scelta di capacità che Sen (2010a: 252) giudica «concettualmente infondata» la ricerca sia di un elenco prefissato di funzionamenti e capacità ritenuti rilevanti, sia di pesi fissi e predeterminati da attribuire alle capacità, considerando invece il CA, dal punto di vista dell'efficacia operativa, del tutto compatibile con l'incompletezza dell'esito valutativo.<sup>22</sup> Sen (2004b) non nega in generale l'utilità di liste di capacità

desiderati o perseguiti dalle persone, allora l'autonomia personale così intesa contrasta con il rispetto del pluralismo dei valori e della diversità umana sostenuti da Sen. L'insistenza sulla riflessione critica e il confronto razionale rappresentano secondo Jansson una delle diverse strategie per selezionare ciò cui si attribuisce valore a fronte di altre basate ad es. sulla tradizione, l'autorità, la religione. Questi rilievi in realtà poggiano sull'assunto che la nozione di autonomia in Sen aspiri a essere procedurale e altresì neutrale rispetto ai contenuti, una posizione che però non trova riscontro nei suoi scritti, come si è notato a proposito della nozione normativa di *agency*. Discutibile appare inoltre associare all'*agency* – di cui l'autonomia è una componente – la nozione di perfezionismo nei termini intesi: l'esercizio della libertà di *agency*, per quanto minimale, è richiesta anche per aderire a quanto stabilito dalla tradizione, l'autorità, la religione, se si ammette la possibilità che le persone non siano sistematicamente soggette a costrizioni. Per una difesa del CA di Sen dalle accuse di perfezionismo e del correlato paternalismo, ossia di prescrivere alle persone «il» modo giusto di vivere, si veda tra gli altri Laukötter (2014), che sul punto ritiene non sia attribuibile a Sen un paternalismo orientato all'autonomia.

<sup>21</sup> «Nella riflessione umana ragione e sentimento svolgono ruoli complementari», cosicché «la necessità dell'esame razionale non viene meno nemmeno dopo che si sia riconosciuta la forza delle emozioni e il ruolo positivo di molte reazioni istintive (come il senso di ripulsa di fronte alla crudeltà)» (Sen 2010a: 52, 63).

<sup>22</sup> Sulle specifiche articolazioni «praticabili» dell'incompletezza, quali ad es. l'«approccio delle intersezioni» associato o meno all'«ordinamento parziale di dominanza» si veda Sen 1994: 72-76; 1997c: 47-76 e 205 s.; 2005a: 400-405.

ritenute importanti – egli stesso del resto ha più volte formulato e discusso proposte in tal senso –,<sup>23</sup> bensì pone l'accento sulla centralità dell'*agency* e segnatamente del suo aspetto processuale di natura relazionale, in cui, come si è qui evidenziato, sono comprese o meglio *entangled* la dimensione epistemica e la ragion pratica.<sup>24</sup> Alla luce dei molteplici fattori che congiuntamente concorrono nei diversi contesti sia alla selezione dei fatti rilevanti, sia alla determinazione dei valori in gioco, per quanto non sia impossibile pervenire a un punto in cui esimersi da un'ulteriore disputa razionale, tuttavia non vi è un test infallibile che certifichi un tale punto finale, come si è notato a proposito della tipologia dei giudizi di valore (Sen 2017: 154 s.). Di qui l'asserita apertura della riflessione pubblica, nei termini deliberativi, quale espressione di relazionalità.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> «Capacità fondamentali» sono ad es. «la capacità di circolare [...] la capacità di soddisfare la richiesta di nutrizione e di vestiario, la possibilità di partecipare alla vita sociale della comunità» (Sen 1986a: 357), la capacità di sfuggire alla morbidità prevenibile e alla morte prematura, la capacità di provare rispetto di sé (Sen 1994: 63), la capacità di accedere all'istruzione (Sen 2005c: 158). Su di esse si registra un sufficiente accordo interculturale (Sen 1994: 153 s.) come base per un confronto razionale circa la loro specifica declinazione nei diversi contesti (Qizilbash 2007: 177; 2014).

<sup>24</sup> Discutendo la nozione di giustizia in Sen, Gilardone e Baujard (2015) sostengono che, contrariamente a quanto comunemente ritenuto, Sen non è un teorico della capacità (basandosi su una sua esplicita affermazione in tal senso nel corso di un'intervista da loro condotta di prossima pubblicazione), bensì dell'*agency* umana e del ragionamento pubblico. Senza poter qui entrare nel merito di questa interpretazione (in attesa della completa trascrizione dell'intervista), più che su una disgiunzione l'accento va posto sul ruolo dell'*agency* per la determinazione delle *capabilities*. La questione concerne la stessa necessità o meno di una lista di capacità, quindi la divergenza al riguardo tra Sen e Nussbaum (2001: 97-99). Non vi è qui lo spazio per affrontare adeguatamente questo punto. Due osservazioni sembrano comunque opportune. Innanzi tutto, come si è notato, la divergenza riguarda in realtà le modalità di pervenire a una lista (anche per Nussbaum comunque rivedibile): Sen (2010b: 248 s.) concorda con Nussbaum sul «garantire certe capacità minime a tutti, considerando la povertà in termini di privazione di alcune capacità elementari», ritiene però che esse debbano risultare «da una discussione pubblica partecipata» e non invece «ottenute direttamente sulla base di una teoria fondativa». Sui metodi di selezionare *capabilities* in sede di *policies* pubbliche si veda, in linea con Sen, Robeyns 2005b. Da un punto di vista più generale è da notare che in entrambi gli autori il CA presuppone il sistema dei diritti umani a partire dal 1948: le *capabilities* (soprattutto in Nussbaum) sono infatti interpretabili come articolazioni e specificazioni dei contenuti espressi nelle Carte dei diritti (si veda Longato 2001).

<sup>25</sup> «Nel contesto democratico i valori ricevono una fondazione in rapporto ai giudizi informati delle persone coinvolte. Non si tratta di indire un referendum sui valori da impiegare, ma della necessità di assicurarsi che i pesi – o le gamme di pesi – utilizzati rimangano aperti alla critica e al dissenso, e tuttavia godano di una ragionevole accettazione pubblica. Apertura alla disamina critica, combinata con un consenso pubblico – esplicito o tacito – è un requisito centrale per una valutazione non arbitraria in una società democratica» (Sen 1997: 206). Tale consenso può essere di natura pratico-operativa, non del tutto definito sul piano teorico, come Sen (2010a: 402) nota in riferimento a Sunstein (1995) (su ciò si veda Longato 2011: 34-36) ovvero essere interpretabile da «una teoria di ampio respiro» in grado di accogliere al suo interno «una considerevole eterogeneità di prospettive

### 5. Agency e povertà relazionale

La «quarta caratteristica del sé» si differenzia qualitativamente dalle altre tre sopra ricordate perché è l'unica a contemplare l'assunzione di obblighi ovvero impegni (*commitments*) in «comportamenti che tengono conto degli altri» (Sen 2005a: 45 ss.). Benché, come si è notato, la simpatia, riferita al fatto che il benessere di una persona sia influenzato dalla condizione degli altri, rappresenti pure un movente per l'agire, essa viola il benessere orientato su di sé (incentrato unicamente sul consumo privato e su altre componenti della ricchezza della vita di una persona), ma non necessariamente le altre due caratteristiche. Non contravviene allo scopo orientato al proprio benessere, se ad es. si cerca di rimediare alla povertà altrui solo nella misura in cui influisce sul proprio benessere, né alla scelta orientata al proprio scopo, se gli obiettivi degli altri sono comunque incorporati in quelli della persona stessa (Sen 1986a: 157 s.; 2010a: 198 s.). Mentre le tre caratteristiche del sé delineano forme di «privatezza» in cui vi è la predominanza, se pur in modo differenziato e graduale, dell'azione egocentrata, il *commitment*, per converso, «riguarda lo spezzare lo stretto legame tra il benessere (*welfare*) individuale (con o senza simpatia) e la scelta dell'azione» (Sen 2005a: 45). Non si tratta solo di riconoscere l'interdipendenza degli esseri umani quali «animali sociali» sottolineando che «le opzioni di cui una persona dispone dipendono fortemente dalle relazioni con gli altri e da ciò che lo Stato e le altre istituzioni pongono in atto» (Drèze, Sen 2002: 6). Atti e omissioni delle politiche pubbliche in tema di educazione, salute, nutrizione, libertà civili e altri aspetti basilari della qualità della vita rappresentano condizioni abilitanti o limitazioni all'esercizio della libertà di *well-being* nelle diverse circostanze di vita. Mentre ciò riguarda la relazionalità dal punto di vista delle opportunità di natura esogena, i *commitments* sono vincoli motivatamente autoimposti dai singoli a seguito di un'analisi ragionata (nei termini sopra delineati) che sono espressione di una considerazione degli altri in termini non strumentali, innanzi tutto rispetto al proprio *welfare*, nella quale l'attenzione all'altro domina sulla diverse forme di «privatezza». Un superamento di quest'ultima intesa come scelta orientata al proprio scopo si ha ad es. allorché vi sono ragioni per non perseguire i propri scopi quando ciò rende difficile agli altri il perseguimento dei loro obiettivi (Sen 2005a: 51). Il carattere non strumentale di un simile esercizio di *agency* è

[...] e di generare in tal modo ordinamenti parzialmente incompleti, capaci di contribuire a isolare le scelte plausibili (se non la scelta "migliore") dalle proposte chiaramente insostenibili». Sulla funzione costruttiva della democrazia – intesa come «governo mediante la discussione» – per la formazione di valori cfr. Sen 2000a: 157; 2004a.

evidenziato da Sen in riferimento all'imperativo categorico kantiano<sup>26</sup> e in generale all'«importanza intrinseca» di norme sociali di comportamento che temperano l'inclinazione a perseguire i propri scopi senza riguardo per il loro impatto sulle vite degli altri (Sen 2010a: 201, 204 s.). Data la centralità assegnata alla «quarta caratteristica del sé» per quanto riguarda la formazione dell'identità personale nelle e attraverso le diverse affiliazioni e comunità, ne consegue che un agente è in grado di poter scegliere il proprio progetto di vita secondo i propri valori e obiettivi, e quindi articolare la sua personale identità, nella misura in cui assume *commitments* nei confronti degli altri. È da risottolineare l'intreccio, qui più volte richiamato, tra la dimensione epistemica e la ragion pratica in tale tratto distintivo dell'autonomia relazionale: nel confronto interpersonale e in generale pubblico vi è la possibilità non solo di concettualizzare i propri valori e obiettivi, oltre che i propri bisogni (Sen 2000a: 151 s.), ma anche di riconoscere e/o instaurare *commitments* per la determinazione di valori socialmente condivisi.<sup>27</sup>

Sulla base di quanto si è sin qui delineato è possibile ora riconsiderare l'interrogativo iniziale circa la povertà definita come privazione di capacità. *Functionings*, *capabilities* e *agency*, come si è notato, rivestono per Sen un valore sia intrinseco che strumentale all'interno del medesimo «spazio valutativo». Il ruolo assegnato all'*agency* e segnatamente alla libertà di *agency* nel suo aspetto processuale evidenzia una sua peculiare specificità rispetto alla selezione di *functionings* e *capabilities*, dal momento che quest'ultima è guidata da ciò cui le persone attribuiscono valore. In *Lo sviluppo è libertà* (2000a: 6) si afferma che l'espansione della libertà è fine primario e mezzo principale dello sviluppo, il quale consiste nell'eliminare vari tipi di illibertà che lasciano alle persone «poche opportunità di esercitare motivatamente la loro *agency*». Più recentemente Sen (2003: vii) precisa che lo sviluppo umano comporta la rimozione degli ostacoli incontrati dalle persone attraverso sforzi e iniziative delle persone stesse, rafforzando la loro *agency* in termini di organizzazione e *commitment* sociali. Due sono pertanto gli aspetti, interrelati, cui riferire la nozione di povertà: l'«aspetto valutativo» che attiene alla comprensione di come le vite delle persone possono migliorare, quindi uscire dalla deprivazione di *capabilities* ovvero di opportunità, e l'«aspetto di *agency*» che riguarda,

<sup>26</sup> «L'idea basilare di un obbligo dell'uno verso l'altro nella società non è nuova. Anche il concetto di "imperativo categorico" sviluppato da Immanuel Kant due secoli fa riflette un'accettazione positiva di questo tipo di obbligo degli uni nei confronti degli altri» (Sen 1997b: 52).

<sup>27</sup> I *commitments* possono anche assumere la forma di regole di condotta accettate quali obblighi comportamentali nei confronti degli altri con i quali si condivide un «senso di identità» nelle diverse affiliazioni o comunità di cui si fa parte, (Sen, *Rationality and Freedom*: 216 s.). Sul rapporto tra *commitments* di natura sociale e formazione dell'identità personale si vedano Cudd 2014a e Davis 2015.

particolarmente in rapporto alla libertà e all'acquisizione di *well-being*, la privazione o l'insufficienza delle effettive possibilità di scegliere tra le opportunità a disposizione, la quale può essere in generale intesa come povertà di *agency* nelle sue diverse articolazioni relazionali. Dal momento che «le soddisfazioni intrinseche che si manifestano in una vita devono aver luogo nella vita di un individuo, ma in termini di connessioni causali *dipendono* dalle relazioni con gli altri» (Sen 2002b: 85), il grado di progettualità su se stessi, in cui si compendia l'esercizio di *agency*, è non da ultimo conseguenza della possibilità e della qualità delle relazioni (Sen 2000a: 75).

Nel quadro degli studi e delle analisi sulla povertà è ormai un dato acquisito che solo una prospettiva multidimensionale è in grado di cogliere sia le dinamiche di impoverimento, sia di individuare le *policies* per evitare e alleviare la deprivazione di *capabilities*, al di là delle variabili reddituali e monetarie, che comunque rappresentano una componente fondamentale della povertà.<sup>28</sup> I *Rapporti sullo sviluppo umano* si sono concentrati sin dagli inizi negli anni '90 sulla misurazione e valutazione della libertà di *well-being* e del *well-being* acquisito, individuando soprattutto in funzionamenti relativi all'istruzione e alla salute adeguati indicatori del livello di capacità di base,<sup>29</sup> mentre solo in tempi relativamente recenti si è posta attenzione nell'ambito del CA alla valutazione e alla misurazione dell'aspetto di *agency*, benché, come più volte rilevato, Sen (Drèze, Sen 2000: 6) ne sottolinei la centralità in tema di sviluppo anche rispetto a organismi e istituzioni quali il mercato e i governi.<sup>30</sup> In *Social Exclusion: Concept, Application, and Scrutiny* (2000c) – un saggio meno frequentato nella letteratura critica rispetto ad altri – egli stesso affronta direttamente il rapporto tra povertà, *capabilities* e relazionalità.

Contestando l'accusa di individualismo, Sen sostiene in esplicito riferimento ad Aristotele che una vita è impoverita quando è priva della libertà di esercitare attività che si ha motivo di scegliere, evidenziando che le persone, in particolare quelle povere, hanno buone ragioni per attribuire valore al non essere escluse dalle relazioni sociali. Quest'ultime rivestono in generale per Sen un'importanza sia intrinseca che strumentale (2000c: 12 ss). Essere in grado di relazionarsi con gli altri, di prendere parte alla vita della comunità e di poter apparire in pubblico senza vergogna, come egli ricorda sulla scia di Adam Smith, hanno un valore intrinseco e in forza della loro costitutiva rilevanza sono in grado di contribuire alla scelta consapevole di *capabilities*. Del pari e per converso, la deprivazione

<sup>28</sup> Dell'ampia letteratura sul tema cfr. Anand, Sen 1997; Alkire 2002; Chiappero-Martinetti 2006; Hick 2014; Lister 2014 e 2015; Alkire *et al.* 2015, spec. il cap. VI sugli aspetti normativi delle operazionalizzazioni: 186-215; Saraceno 2015, con esplicito riferimento (24 s.) al CA di Sen.

<sup>29</sup> Sulle definizioni e specificazioni della nozione di sviluppo umano si veda Alkire 2010.

<sup>30</sup> Fondamentali in proposito i lavori di Alkire 2007a; 2007b; 2009. Cfr. pure Herdt, Bastiaensen 2009.

relazionale, oltre a essere di per sé rilevante, è un fattore causale sia diretto che indiretto di ulteriori deprivazioni. L'esclusione sociale ovvero la povertà relazionale può quindi declinarsi in diversi modi: in alcuni casi l'importanza intrinseca e strumentale coincidono – la mancata interazione sociale impoverisce di per sé e inoltre ad es. riduce le opportunità economiche –, in altri casi una deprivazione relazionale anche se di per sé non drammatica, come ad es. l'accesso al credito, può avere conseguenze in termini di impoverimento di una vita per quanto riguarda sia il reddito che il coglimento di opportunità altrimenti non disponibili. Pur in presenza di forme di deprivazione che non appaiono significativamente di natura relazionale, Sen ritiene comunque proficuo adottare la prospettiva dell'esclusione sociale per indagare i processi causali alla loro origine. Nel delineare una tipologia dell'esclusione sociale, che inoltre distingue l'esclusione attiva da quella passiva,<sup>31</sup> nell'ottica di libertà e capacità di ispirazione aristotelica, egli invita a considerare sia le somiglianze che le differenze nei diversi casi di deprivazione, i quali hanno tutti «radici relazionali» (2000c: 45).

Una specificazione e nel contempo integrazione di modalità relazionali sia in rapporto al benessere che alla povertà è contenuta nel *Rapporto Stiglitz*, di cui Sen è coautore. Sottolineato il carattere multidimensionale della nozione di benessere e ribadito il fulcro del CA nel considerare ciascun individuo come fine e nel rispettare il perseguire e realizzare «*the goals that he or she values*», vi si contesta il modello economico individualista della massimizzazione dei propri interessi senza riguardo alle relazioni e alle emozioni. L'antidoto è rappresentato da relazioni sociali che favoriscono una migliore valutazione della propria vita, essendo assodato che «il declino di questi legami può incidere negativamente sulla vita delle persone, anche quando le loro funzioni sono surrogate da alternative di mercato o di governo che aumentano il livello dell'attività economica» (Stiglitz, Sen, Fitoussi 2010: 78). In merito alla misurazione delle relazioni sociali si rileva innanzi tutto l'insufficienza di misure *proxy* quali ad esempio il numero di iscrizioni ad associazioni o la frequenza di attività, come il comportamento altruistico o la partecipazione elettorale, che si presume derivino da legami sociali. Più significative appaiono altre dimensioni della relazionalità, in cui si riflette la partecipazione attiva e il coinvolgimento effettivo delle persone nei diversi contesti di vita: l'impegno civile e politico, il volontariato in organizzazioni, il rapporto di vicinato e all'interno della famiglia, i modi di ottenere informazioni e notizie. Progressi si auspicano altresì nella misurazione di ulteriori aspetti relazionali, quali la

<sup>31</sup> La mancata attribuzione a migranti e rifugiati di uno status politico e le privazioni inflitte a comunità minoritarie sono esempi di esclusione attiva. Si ha esclusione passiva quando non vi è intenzione di escludere, ma l'isolamento è generato da un'economia stagnante con la conseguente accentuazione della povertà (Sen 2000c: 14 s.).

fiducia negli altri, l'isolamento sociale, la disponibilità di sostegno informale in caso di bisogno, l'impegno sul posto di lavoro e in attività religiose, l'amicizia al di là dell'etnia, della religione o della classe sociale.

Una prima proposta di misurazione delle «capacità relazionali» (Giraud *et al.* 2013) si concentra su tre dimensioni della coesione sociale in ambito rispettivamente economico, sociale e politico: l'integrazione in *networks*, l'instaurazione di legami personali, l'impegno civico. La prima indica il grado di inclusione nel mondo del lavoro e di accesso alle fonti di informazione. I legami personali basati su amicizia e amore, quali forme esemplari di espressione dell'autonomia relazionale, attestano il grado di riconoscimento di cui possono godere le persone nei rapporti interpersonali. I *commitments* civici riguardano la partecipazione a progetti di interesse comune, l'impegno nel volontariato, l'essere parte attiva nei processi decisionali nell'ambito della comunità politica, esercitando quindi *entitlements* quali i diritti civili e politici di cui si è formalmente detentori al di là della mera espressione di voto. Definito l'isolamento sociale come «l'inadeguata qualità e quantità di relazioni sociali con altre persone ai differenti livelli in cui hanno luogo le interazioni umane (individuale, di gruppo, comunitario, l'ambiente sociale in senso lato)» (Zavaleta, Samuel, Mills 2014: 5), le più recenti analisi nell'ambito del CA in riferimento alle menzionate capacità relazionali confermano il ruolo causale, diretto e indiretto, della povertà relazionale sulla «povertà multidimensionale».<sup>32</sup>

Tratto comune alla dimensione relazionale è la reciprocità, un concetto pervasivo negli scritti di Sen – si pensi ad es. anche solo alla reciprocità nel ragionamento pubblico (aspetto notoriamente già presente in Rawls) e in specifico nella discussione su valori *non-basic* – e forse proprio perché pervasivo spesso solo implicito (ma si veda Sen 2000a: 180). Sulla simmetria e la reciprocità è basato il mutuo vantaggio, come nel caso dei contratti (anche del contratto sociale nelle varie forme di contrattualismo), che rappresenta un motivo per adottare nei confronti degli altri una condotta ragionevole (Sen 2010a: 218). Ma le forme di reciprocità che caratterizzano altri tipi di interazione, tra i quali l'amicizia, l'amore, l'impegno nel volontariato sopra menzionati, suppongono una reciprocità non strumentale, riconducibile alla categoria dei «beni relazionali». Sen non affronta esplicitamente questa categoria di beni, ma ne prefigura una delle caratteristiche principali, ossia l'importanza intrinseca della reciprocità.<sup>33</sup> I tratti distintivi dei beni relazionali

<sup>32</sup> Cfr. inoltre Papadopoulos, Tsakoglou 2008; Samuel *et al.* 2014.

<sup>33</sup> Discutendo il comportamento mosso dall'interesse personale nel «dilemma del prigioniero», Sen (2002: 106) afferma che «se la reciprocità non è considerata intrinsecamente importante, ma solo in via strumentale, e se a questo riconoscimento è data espressione nel comportamento effettivo reciproco al fine di raggiungere meglio gli obiettivi di ciascuna persona, è difficile sostenere che il

sono, oltre alla reciprocità considerata un bene di per sé e la gratuità (non si tratta di un incontro di interessi), l'identità delle persone coinvolte, quindi la non anonimità della relazione, la simultaneità (il bene è co-prodotto e co-consumato al tempo stesso dai soggetti in relazione), la motivazione (la relazione è perseguita come fine e non come mezzo per obiettivi diversi) e infine il fatto che un bene relazionale sia qualcosa di emergente, possa cioè emergere anche nell'ambito di una transazione pur di tipo strumentale (come quelle di mercato) allorché i soggetti coinvolti trascendono la ragione strumentale del loro incontro.<sup>34</sup>

Tra le diverse implicazioni della specificazione di una delle dimensioni della reciprocità mediante la categoria dei beni relazionali due appaiono degne di nota. Innanzi tutto, vi è ampia evidenza empirica che la "relazionalità genuina" ossia non strumentale contribuisce al benessere soggettivo delle persone favorendone il *functioning* "felicità", mentre, per converso, l'assenza o scarsità di relazioni personali significative pregiudica lo "sviluppo umano" soggettivo.<sup>35</sup> In secondo luogo, le caratteristiche dei beni relazionali permettono di comprendere l'insistenza di Sen (2010a: 254-256) a considerare individuali i *functionings* e le *capabilities*, rifiutando la categoria di «capacità di gruppo», dal momento che il gruppo, come entità indipendente dai suoi componenti, non è dotato della stessa facoltà di pensiero e di *agency* delle singole persone, che invece assegnano importanza «alla propria capacità di fare determinate cose in collaborazione con gli altri».

## 6. Agency, prossimità, fraternità

Nell'analisi sin qui condotta si è evidenziato come in Sen l'*agency* sia da intendersi in senso relazionale. Questa sua caratteristica permette di ricondurre in un quadro unitario i suoi tre aspetti, distinti e interrelati, rappresentati

“vero obiettivo” della persona è seguire la reciprocità piuttosto che i propri obiettivi effettivi». Sulla presenza implicita dei beni relazionali in Sen cfr. Motta 2006.

<sup>34</sup> Sulle caratteristiche dei beni relazionali si veda Bruni 2006, che inoltre discute le diverse formulazioni di questa categoria di beni introdotta negli anni '80 indipendentemente e quasi contemporaneamente da Nussbaum (2004: 623-670), Uhlaner 1989, Gui 2013 e Donati. Per ulteriori approfondimenti, oltre alle ulteriori indicazioni contenute nei testi citati, cfr. Bruni, Zamagni 2013, Donati, Calvo 2014 e Donati, Solci (2011; 2015, in cui si prospetta una operazionalizzazione dei beni relazionali). Sulla specifica dimensione comunitaria del bene relazionale v. Longato 2015: 380-384.

<sup>35</sup> Cfr. Bruni 2005, Longato 2014, Samuel *et al.* 2014, Cordelli 2015, in riferimento soprattutto a Rawls, propone di considerare i beni relazionali come «beni sociali primari» abilitanti le persone a perseguire i loro vari obiettivi e a tal fine di includere nella «struttura di base» della società le istituzioni della società civile che promuovono le opportunità di «legami interpersonali».

dall'importanza intrinseca, dalla funzione strumentale e dal ruolo costruttivo.<sup>36</sup> L'importanza intrinseca dell'*agency* e segnatamente della libertà di *agency* come espressione dell'autodeterminazione e della libertà di scelta delle persone considerate ciascuna come fine è un tratto costante del CA. Al centro vi è «il ruolo attivo dell'individuo in quanto membro della società (*public*) e in quanto partecipe di operazioni (*actions*) economiche, sociali e politiche» (Sen 2000a: 25). La condizionalità aperta dell'*agency* è esplicitamente riferita da Sen (1984: 204) all'«agente responsabile», in grado di riconoscere anche gli altri come agenti che perseguono i propri obiettivi conformemente alle proprie concezioni del bene. L'esercizio di *agency* richiede pertanto una disciplina, consistente nel sottoporre al vaglio critico i propri obiettivi e valori nel senso di individuare «*things that people value and have reason to value*». Tale disamina è per Sen oggetto di riflessione pubblica, a iniziare dal confronto interpersonale, basata su ragioni anche in un'ottica trasposizionale. L'analisi delle tipologie dei giudizi di valore, condotta da Sen sin dai suoi primi lavori e che rappresenta la chiave interpretativa della sua declinazione della scelta sociale, riflette il ruolo costruttivo dell'*agency* circa il peso attribuibile dai singoli alle loro rispettive ragioni informate in vista di un «consenso ragionato» in tema di politiche pubbliche risultante dall'intersezione di ordinamenti individuali anche se divergenti (Sen 2005a: 403). La funzione strumentale della libertà di *agency*, che si è visto consistere nella scelta individuale di *capabilities* e *functionings*, si interseca con il ruolo costruttivo nella misura in cui i singoli, nelle loro scelte, sono chiamati per quanto possibile a contribuire all'instaurazione di stati di cose che permettano anche agli altri opportunità di convertire le risorse in effettivi *functionings*. Componente dell'*agency* è infatti il potere di realizzare cambiamenti (Sen 2000a: 25). In consonanza con la nozione normativa di *agency* del CA, Cudd (2014b: 143) evidenzia che in situazioni di severa povertà le persone non sono in grado di articolare, esprimere e perseguire una concezione del bene se non in una forma rudimentale perché prive di opzioni, forza e conoscenze per farlo. Il rafforzamento dell'*agency* mediante processi di *empowerment* tesi al controllo delle proprie vite e quindi ad aver voce nei diversi contesti di convivenza risulta essere la condizione per poter incidere sulle stesse strutture sociali.<sup>37</sup> Benché inizialmente appaiano ai singoli come

<sup>36</sup> Si riprendono qui i tre aspetti da Alkire (2009: 456 s.) specificandoli in maniera diversa.

<sup>37</sup> «L'*empowerment* è inteso come espansione di *agency* [...] Così come la crescita è l'aumento del PIL pro capite, l'*empowerment* può essere visto come aumento di *agency*» (Samman, Santos 2009: 4). Per una disamina dei diversi significati di *empowerment* e dei domini della vita in cui una persona (singolarmente e in unione con altri) può esercitare l'*agency* nell'interrelazione con le diverse strutture sociali si veda Ibrahim, Alkire (2007: 19-30). Vi si enucleano al riguardo quattro indicatori di *empowerment*: controllo (*power over*) sulle decisioni personali, scelta (*power to*) riferita all'autonomia e ai processi decisionali nel microambito (nucleo familiare), cambiamento

entità indipendenti, quest'ultime sono comunque la risultante di stratificate relazioni sociali, che possono essere trasformate mediante pratiche sociali caratterizzate da forme di relazionalità in grado di favorire lo *human flourishing*.<sup>38</sup>

Nel breve paragrafo che in *L'Idea di giustizia* conclude il capitolo dedicato alla rilevanza della posizionalità, in cui si argomenta l'esigenza di una prospettiva transposizionale, Sen (2010a: 181-183) affronta la questione di chi sia il «nostro prossimo» in riferimento alla parabola evangelica del buon Samaritano. Diversamente dall'interpretazione tradizionale della parabola come insegnamento morale di sollecitudine universale, il cuore del racconto di Gesù è per Sen la critica alla prossimità fissa e circoscritta, a quella modalità relazionale secondo cui un trattamento di favore spetterebbe a chi è «vicino» in senso geografico, religioso, etnico, culturale rispetto a chiunque altro non si trovi nella medesima condizione, a chi quindi non sia già il nostro prossimo. Sen non nega il dovere di sollecitudine per coloro che ci vivono accanto, ma si concentra sulle azioni che instaurano relazioni di «nuova prossimità», legami con persone a noi «distanti» (come distanti erano Samaritani e Israeliti).<sup>39</sup> L'aiuto del Samaritano all'uomo ferito può essere inteso come esercizio della libertà di *agency* dal momento che vi concorrono la scelta autonoma a compiere l'azione, il potere effettivo di cambiare uno stato di cose (alleviare la sofferenza del ferito), cui si aggiunge un *commitment* (autoimposto) all'azione non finalizzato al proprio o al mutuo vantaggio. Trovandosi in quella particolare circostanza e avendo la possibilità di agire il Samaritano ha stabilito una relazione di prossimità con il ferito adempiendo a un obbligo imperfetto. Doveri o obblighi imperfetti nel senso kantiano del termine sono per Sen (2000a: 231 s.; 2010a: 377-381) obblighi assunti unilateralmente da chi si trova nella condizione di poter intervenire per migliorare la condizione di vita degli altri ovvero per favorire e creare opportunità in cui gli altri possano migliorare le loro vite.

Il significato e le implicazioni della prossimità erano già stati trattati da Sen in un intervento significativamente intitolato *Famine and Fraternity* (1986b) sul successo del megaconcerto organizzato dalla rock star Bob Geldof per sensibilizzare al problema della carestia in Africa e raccogliere fondi per l'Etiopia flagellata dalla guerra civile. Il «fenomeno Bob Geldof» è per Sen occasione di riflessione sulla «natura dei legami umani» *self-regarding* e *other-*

nella propria vita nel mesoambito del gruppo (*power with*), cambiamento a livello comunitario (*power from within*). Cfr. inoltre Giraud *et al.* 2013.

<sup>38</sup> Martins (2007: 48 ss.) attribuisce alla *capabilities* un potere causale (*causal power*) non solo come obiettivo etico, ma anche come costituente ontologico del reale.

<sup>39</sup> Il paragrafo in questione è pressoché ignorato negli studi sul CA, ma si vedano Bruni 2011 e Pascale 2013: 88 s.

regarding. Mentre nel caso della morte di una persona amata i due aspetti sono difficilmente distinguibili, morti e sofferenze «distanti» da legami di parentela, vicinato, comunità o nazionalità non destano spesso preoccupazione al punto che «la nostra comune umanità» non sembra di per sé in grado di generare solidarietà. Il mancato coinvolgimento personale può essere secondo Sen ricondotto a indifferenza o a ignoranza. Il merito dell'iniziativa di Bob Geldof consiste a suo giudizio nell'aver contribuito a rendere pubblica la portata della fame in Africa e in tal modo a una maggiore consapevolezza delle persone circa le proprie responsabilità trasformando l'indifferenza in un «senso di obbligo» ad agire secondo le loro possibilità. Il significato «politico» del «fenomeno Bob Geldof» risiede nell'appello a «legami umani più fondamentali» di quelli basati su un ipotetico contratto tra membri di una determinata comunità. Dal titolo dell'intervento si evince inequivocabilmente che si tratta di legami di fraternità nel senso della prossimità non circoscritta della parabola evangelica.

Il tema della fraternità ricorre con parsimonia nei lavori di Sen e tuttavia ne costituisce un tratto fondamentale. Nella sua recensione a *La diseguaglianza* Hacking (1986) sottolinea come il «*concern for fraternity*» sia, accanto a libertà ed eguaglianza, il partner essenziale, anche se pressoché silenzioso, delle analisi di Sen. Una prima conferma si ha nel citato saggio sull'esclusione sociale, in cui Sen (2000c: 24 s.) esplicita le interrelazioni tra i principi del trittico francese: l'eguaglianza riguarda i confronti di opportunità tra le persone e la mancanza di opportunità conduce alla povertà come privazione di capacità, mentre la fraternità concerne le interrelazioni tra le opportunità godute dalle diverse persone, in assenza delle quali si ha esclusione sociale dovuta al «fallimento relazionale» quale «fallimento di simmetria fraterna». Ne consegue che il *concern for fraternity* porta alla necessità di evitare «isolamento» dalla comunità delle persone, così come il *concern for equality* sospinge nella direzione di un *commitment* per evitare «povertà».

In un'intervista concessa l'anno seguente alla pubblicazione di *L'idea di giustizia* Sen (2010c) precisa ulteriormente la connessione tra i tre principi:

La libertà consente all'uomo di agire alla luce della ragione. L'eguaglianza [...] è garantire a tutti le medesime opportunità. La fraternità permette di stabilire di continuare relazioni reciproche che non siano fondate sull'ostilità, [...] di vivere vicini senza danneggiarci, di essere rispettati dai propri simili, di partecipare alla vita di comunità.

Mentre nel testo sull'esclusione sociale vi è l'eco del principio di differenza di Rawls,<sup>40</sup> qui l'accento è posto sulla fraternità come disposizione personale ad

<sup>40</sup> Cfr. Rawls (1997: 61): «Il principio di differenza sembra corrispondere al significato naturale della fraternità: cioè all'idea di non desiderare maggiori vantaggi, a meno che ciò non vada a

agire nei confronti degli altri, oggettivamente in consonanza con lo «spirito di fraternità» dell'art. 1 della *Dichiarazione universale dei diritti umani* (ma anche della *Costituzione dell'India*, che nel preambolo riprende il trittico francese). In una precedente intervista Sen (2005d: 19) definisce in tal senso la solidarietà (equiparata alla fraternità) come

la disponibilità (*willingness*) delle persone a prendere sul serio le vite e le libertà degli altri e a fare ciò che è appropriato [...] per perseguire libertà ed eguaglianza», sottolineando il «valore costitutivo» della fraternità-solidarietà quale «infrastruttura della libertà umana».

Benché Sen non abbia sinora ulteriormente approfondito il ruolo della fraternità, l'indicazione di Hacking è senz'altro da condividere. Il *concern for fraternity* permette infatti di collegare tra loro i diversi aspetti del CA, primi fra tutti l'esercizio costitutivamente relazionale dell'*agency* e l'importanza delle capacità relazionali. Esso risulta parimenti essenziale nei vari livelli della riflessione pubblica intesa come esercizio di democrazia: «la solidarietà è un fattore molto importante che informa ciò che emerge nel ragionamento pubblico» (Sen 2005d: 19). Prendere sul serio le vite e le libertà degli altri comporta infatti prestare ascolto alle loro opinioni e ai loro giudizi di valore in maniera non pregiudizialmente ostile. Non è un caso che uno dei pochi riferimenti alla fraternità compaia, come si è visto, nella disamina delle modalità di condurre una discussione sui valori e sulla portata e i limiti dei tradizionali principi di scelta sociale. La sottolineatura della non basilarietà dei giudizi valutativi può essere intesa come l'aspetto epistemico della fraternità ossia la disponibilità a rivedere i propri giudizi alla luce dei giudizi altrui. Si tratta quindi di una dimensione della relazionalità solo apparentemente estranea al *concern for fraternity*.

Una costante di natura metodologica in Sen (1994: 74 s.) è che le questioni intrinsecamente complesse e vaghe sono da cogliersi come tali e non rimpiazzate da formule iperprecise.<sup>41</sup> Tali sono indubbiamente i concetti di libertà, eguaglianza e fraternità. La complessità è dovuta sia alla loro costitutiva multidimensionalità che alle loro molteplici interrelazioni, in cui sono compresi l'aspetto epistemico e la ragion pratica. L'attuazione congiunta dei tre principi è comunque in definitiva una questione di *agency* normativa, la cui concreta declinazione non è compiutamente anticipabile. Per quanto riguarda la fraternità, l'invito di Sen (1999) alla consapevolezza «di quanto sia importante

beneficio di quelli che stanno meno bene». Se l'idea di fraternità «non definisce di per sé alcuno dei diritti democratici», tuttavia «include certi atteggiamenti mentali e certe linee di condotta senza le quali perderemmo di vista i valori espressi da questi diritti».

<sup>41</sup> Sul modo da intendere la vaghezza nel CA di Sen cfr. Chiappero-Martinetti 2008.

la fraternità per una forma di convivenza degna dell'uomo» è motivato dall'attenzione del CA alla diversità delle vite individuali considerate ciascuna di eguale valore. Una specificazione del *concern for fraternity* può ben essere considerata l'affermazione di Zamagni (2007: 6): «la fraternità consente a persone che sono eguali nella loro dignità e nei loro diritti fondamentali di esprimere diversamente i loro piani di vita». Viola (2003: 47 s.) nota che la fraternità si distingue dalla solidarietà perché richiede l'eguaglianza, mentre la solidarietà è compatibile con la dipendenza e l'assistenzialismo, come nel caso del *Welfare State*. In questo senso può quindi essere sciolto il nesso fraternità-solidarietà nello spirito antipaternalista della nozione di *agency* propria di Sen.<sup>42</sup>

Conformemente alla sua generale riluttanza a predeterminare graduatorie, la tesi di Sen (2010c) riguardo ai tre principi di libertà, eguaglianza e fraternità è che «cercare di stabilire una classifica mi sembra come tentare di dire che cosa sia preferibile tra i sensi, l'udito, la vista, il gusto. Valgono tutti e tre allo stesso modo e di nessuno dei tre vorrei privarmi. Finché non sei posto davanti al bivio, cioè a una scelta, non potrai mai immaginare la graduatoria». Esclusa una priorità lessicografica à la Rawls, i tre principi sono pertanto da considerarsi secondo Sen complementari, così come lo sono le loro rispettive privazioni, che possono altresì essere assolute o relative. L'impianto complessivo del CA si focalizza sulla rilevanza dei tre principi al fine di evitare la privazione in senso assoluto di ciascuno dei tre, delineando strategie finalizzate al loro bilanciamento ed equilibrio per non trovarsi dinanzi al bivio. Vi è comunque un aspetto specificamente deontologico della fraternità che costituisce la cifra dell'*agency* e che permette di legare insieme libertà ed eguaglianza: l'«obbligazione di potere» gratuita, assunta unilateralmente, non finalizzata al vantaggio né mutuo né personale, ma alla promozione della libertà e degli uguali diritti di ogni individuo (Sen 2010a: 217 s.).<sup>43</sup> La «dimenticanza» della fraternità<sup>44</sup> comporterebbe la mancanza o la povertà di relazioni interpersonali di natura non strumentale, essenziali - non solo secondo Sen - alla formazione di un'identità personale in grado di agire responsabilmente.

<sup>42</sup> Cfr. Bruni, Zamagni 2004: 22 s.

<sup>43</sup> Secondo Bruni (2006: 97-111) «un'azione non condizionata dalla risposta reciprocante degli altri nel momento della scelta» segue la «logica della reciprocità incondizionale», che «dà sapore e qualità alla convivenza civile, [...] include nella dinamica civile gli esclusi e li può trasformare in costruttori di reciprocità».

<sup>44</sup> Il riferimento qui è a Baggio 2007.

Riferimenti bibliografici

- ALKIRE, S.  
2002 *Valuing Freedoms. Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*, Oxford University Press, Oxford.  
2007a «Measuring Agency: Issues and Possibilities», *Indian Journal of Human Development* 1, 1, 169-175.  
2007b «Measuring Freedom Alongside Well-Being», in I. Gough, J.A. McGregor (eds.), *Well-Being in Developing Countries: New Approaches and Research Strategies*, Cambridge University Press, Cambridge, 93-108.  
2009 «Concepts and Measures of Agency», in BASU, KANBUR (EDS.) 2009, 455-474.  
2010 «Human Development: Definitions, Critiques, and Related Concepts», *OPHI Working Papers* 36, Oxford University.
- ALKIRE, S., FOSTER, J., SETH, S., SANTOS, M.E., ROCHE, J.M. AND BALLON, P.  
2015 *Multidimensional Poverty Measurement and Analysis: A Counting Approach*, Oxford University Press, Oxford.
- ANAND, S. E SEN, A.K.  
1997 «Concepts of Human Development and Poverty: A Multidimensional Perspective», *Human Development Papers*, Human Development Office, New York, 1-19.
- APIAH, K.A.  
2009 «Sen's Identities», in BASU, KANBUR (EDS.) 2009, 475-488.
- ARISTOTELE  
2000 *Etica Nicomachea*, trad. di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano.
- ARROW, K.J.  
2003 *Social Choice and Individual Values* (1951); trad. *Scelte sociali e valori individuali*, Etas, Milano.
- BAGGIO, A.M.  
2007 *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politica contemporanea*, Città Nuova, Roma.
- BASU, K. E KANBUR, R. (EDS.)  
2009 *Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen*, vol. I, Oxford University Press, New York.
- BRUNI, L.  
2005 «Felicità, economia e beni relazionali», *Nuova Umanità* 59, 543-556.  
2006 *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione, economia e società civile*, Mondadori, Milano.  
2011 «L'idea di giustizia di Amartya Sen», *Nuova Umanità* 198, 713-725.
- BRUNI, L. E ZAMAGNI, S.  
2004 *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, il Mulino, Bologna.
- BRUNI, L. E ZAMAGNI, S. (EDS.)  
2013 *Handbook on the Economics of Reciprocity and Social Enterprise*, Edward Elgar, Cheltenham.
- CHIAPPERO-MARTINETTI, E.  
2006 «Povertà multidimensionale, povertà come mancanza di capacità ed esclusione sociale: una analisi critica e un tentativo di integrazione», in G. Rovati (a cura di), *Le dimensioni delle povertà – strumenti di misure e politiche*, Carocci, Roma, 41-78.  
2008 «Complexity and vagueness in the capability approach: strenghts oder weakness?», in COMIM, QIZILBASH, ALKIRE (eds.) 2008, 268-309.

COMIM, F., QIZILBASH, M. E ALKIRE, S. (EDS.)

2008 *The Capability Approach. Concepts, Measures and Applications*, Cambridge University Press, Cambridge.

CORDELLI, C.

2015 «Justice as Fairness and Relational Resources», *The Journal of Political Philosophy* 23, 1, 86-110.

CROCKER, D.A.

2008 *Ethics of Global Development. Agency, Capability, and Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, New York.

CROCKER, D.A. E ROBEYNS, I.

2010 «Capability and Agency», in C. Morris (ed.), *The Philosophy of Amartya Sen*, Cambridge University Press, Cambridge, 60-90.

CUDD, A.E.

2014a «Amartya Sen's Theory of Agency and the Explanation of Behaviour», *Economics and Philosophy* 30, 1, 35-56.

2014b «Agency and Intervention: How (Not) to Fight Global Poverty», in D.T. Meyers (ed.), *Poverty, Agency, and Human Rights*, Oxford University Press, New York, 138-159.

DAVIS, J.

2009 «The Capabilities Conception of the Individual», *Review of Social Economy* 67, 4, 413-429.

2011 *Individuals and Identity in Economics*, Cambridge University Press, New York.

2015 «Agency and the Process Aspect of Capability Development: Individual Capabilities, Collective Capabilities, and Collective Intentions», *Filosofia de la Economía* 4, 5-24.

DE HERDT, T. E BASTIAENSEN, J.

2009 «L'agencéité relationelle», *Revue Tiers Monde* 2, 198, 317-333.

DONATI, P. E CALVO, P. (EDS.)

2014 «New Insights into Relational Goods», *Recerca. Journal of Thought and Analysis* 14.

DONATI, P. E SOLCI, R.

2011 *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Bollati Boringhieri, Torino.

2015 «Misurare l'immateriale: il caso dei beni relazionali», *Sociologia di ricerca sociale* 108, 3, 13-32.

DRÈZE, J. AND SEN, A.K.,

2002 *India: Development and Participation*, 2<sup>a</sup> ed., Oxford University Press, New York.

DWORKIN, R.

2002 «What is Equality? Part 1: Equality of Welfare» (1981); «Part 2: Equality of Resources» (1981), in R. Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality* (2000); trad. *Virtù sovrana. Teoria dell'eguaglianza*, Feltrinelli, Milano.

GILARDONE, M. E BAUJARD, A.

2013 «Individual judgments and social choice in Sen's idea of justice and democracy», *Economics Working Paper*, Condorcet Center for Political Economy, University of Rennes 1.

2015 «Sen is not a capability theorist», *Economics Working Paper*, Condorcet Center for Political Economy, University of Rennes 1.

GIOVANOLA, B.

2012 *Oltre l'homo oeconomicus. Lineamenti di etica economica*, Orthotes, Napoli.

GIRAUD, G., RENOARD, C., L'HUILLIER, H., DE LA MARTINIÈRE, R. AND SUTTER, C.

2013 «Relational Capability: A Multidimensional Approach», *ESSEC Working Paper* 1306, ESSEC Business School, Cergy-Pontoise.

GUI, B.

2013 «Relational Goods», in BRUNI, ZAMAGNI (A CURA DI) 2013, 295-305.

HACKING, I.

1996 «In Pursuit of Fairness», *The New York Review of Books*, Sept. 19, 40-43.

HICK, R.

2014 «Poverty as Capability Deprivation: Conceptualising and Measuring Poverty in Contemporary Europe», *European Journal of Sociology* 55, 3, 295-323.

IBRAHIM, S. AND ALKIRE, S.

2007 «Agency and Empowerment: A Proposal for Internationally Comparable Indicators», *Oxford Development Studies* 35, 4, 379-403.

JANSSON, T.

2016 «Sen's Perfectionist "Reason to Value"», *Public Reason* 7, 1-2, 67-80.

LAUKÖTTER, S.

2014 «Der Paternalismus-Einwand gegen den capabilities approach», in M. Kühler e A. Nossek (Hrsgg.), *Paternalismus und Konsequentialismus*, Mentis, Münster, 161-178.

LISTER, R.

2014 *Poverty*, Polity Press, Cambridge.

2015 «"To count for nothing": Poverty beyond the statistics», *Journal of the British Academy* 3, 139-165.

LONGATO, F.

2001 «La felicità: un diritto dell'uomo? Sul rapporto tra felicità, benessere, vita buona e diritti umani nella filosofia pratica contemporanea», *Ragion pratica* 16, 163-194.

2011 «Verfassung, Menschenrechte und Konsens. Eine philosophische Betrachtung», in D. Grimm, F. Longato, C. Mongardini, G. Vogt-Spira (Hrsgg.), *Verfassung in Vergangenheit und Zukunft. Sechs Jahrzehnte Erfahrung in Deutschland und Italien*, Steiner, Stuttgart, 27-38.

2014 «Filosofie del *buen vivir* tra passato e futuro», in S. Baldin e M. Zago (a cura di), *Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Filodiritto, Bologna, 51-71.

2015 «La festa. Tra fraternità e guerra», *Spazio filosofico* 15, 373-385.

LONGSHORE SMITH, M. AND SEWARD, C.

2009 «The Relational Ontology of Amartya Sen's Capability Approach: Incorporating Social and Individual Causes», *Journal of Human Development and Capabilities*, 10/2, 213-235.

MARTINS, N.

2007 «Ethics, Ontology, and Capabilities», *Review of Political Economics* 19, 1, 37-53.

MOTTA, A.

2006 «Funzionamenti, capacità e interazioni sociali. Le potenzialità dell'approccio di Sen in materia di relazioni interpersonali», in P.L. Sacco e S. Zamagni (a cura di), *Teoria economica e relazioni interpersonali*, il Mulino, Bologna, 391-406.

NOZICK, R.

2000 *Anarchy, State and Utopia* (1974); trad. *Anarchia, stato e utopia*, Il Saggiatore, Milano.

NUSSBAUM, M.C.

2001 *Women and Human Development. The Capabilities Approach* (2000); trad. *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna.

2004 *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986); trad. *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, il Mulino, Bologna.

OSMANI, R.S.

2016 «The Capability Approach and Human Development: Some Reflections», *UNDP Background Papers*, Human Development Report Office, New York.

PAPADOPOULOS, F. AND TSAKLOGLOU, P.

2008 «Social exclusion in the EU: a capability-based approach», in COMIM, QIZILBASH, ALKIRE (EDS.) 2008, 242-267.

PASCALE, A.

2013 «La solidarietà non basta più senza la fraternità civile», in A. De Dominicis (a cura di), *Amicizia e professione. Contributi al dibattito sul sociale*, Ed. del Faro, Trento, 83-118.

PIERIK, R. E ROBEYNS, I.

2007 «Resources versus Capabilities. Social Endowments in Egalitarian Theory», *Political Studies*, 55, 1, 133-152.

PUTNAM, H.

2004 *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays* (2002); trad. *Fatto/Valore: fine di una dicotomia e altri saggi*, Fazi, Roma.

QIZILBASH, M.

2007 «Social Choice and Individual Capabilities», *Politics, Philosophy & Economics*, 6, 2, 169-192.

2014 «Identity, Reason and Choice», *Economics and Philosophy*, 30, 1, 11-33.

RAWLS, J.

1997 *A Theory of Justice* (1971); trad. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano.

ROBEYNS, I.

2005a «The Capability Approach: A Theoretical Survey», *Journal of Human Development and Capabilities*, 6, 1, 93-114.

2005b «Selecting Capabilities for Quality of Life Measurements», *Social Indicators Research*, 74, 1, 191-215.

2016 «Capabilitarianism», *Journal of Human Development and Capabilities*, 17, 3, 397-414.

SAMMAN, E. AND SANTOS, M.E.

2009 «Agency and Empowerment: A Review of Concepts, Indicators, and Empirical Evidence», *OPHI Research Paper 10A*, Oxford University.

SAMUEL, K., ALKIRE S., HAMMOCK, J., MILLS, C. AND ZA VALETA D.

2014 «Social Isolation and its Relationship to Multidimensional Poverty», *OPHI Working Paper 80*, Oxford University.

SARACENO, C.

2015 *Il lavoro non basta. La povertà in Europa negli anni di crisi*, Feltrinelli, Milano.

SEN, A.K.

1966 «Humes's Law and Hare's Rule», *Philosophy* 41,155, 75-79.

1967 «The Nature and Classes of Prescriptive Judgments», *Philosophical Quarterly* 17, 66, 46-62.

1979 «Informational Analysis of Moral Principles», in R. Harrison (ed.), *Rational Action*, Cambridge University Press, Cambridge, 115-132.

1984 «Well-Being, Agency and Freedom», *The Journal of Philosophy*, 82, 4, 169-221.

1986a *Choice, Welfare and Measurement* (1982); trad. parz. *Scelta, benessere, equità*, il Mulino, Bologna.

1986b «Famine and Fraternity», *London Review of Books*, July 3, 6-7.

1994 *Inequality Reexamined* (1992); trad. *La diseguaglianza. Un riesame critico*, il Mulino, Bologna.

1997a *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation* (1981); trad. *Povert  e carestie*, Edizioni di Comunit , Torino.

- 1997b «Social Commitment and Democracy: The Demands of Equity and Financial Conservatism» (1996); trad. «Impegno sociale e partecipazione. Esigenze di equità e vincoli di bilancio», in A.K. Sen, *La responsabilità come impegno sociale*, Laterza, Roma-Bari, 37-86.
- 1997c *On Economic Inequality* (1973), edizione ampliata con un'importante integrazione di J. Foster e A. Sen, Clarendon Press, Oxford.
- 1999 «Market and Freedom: The Treatment of Liberty, Equality and Fraternity»; Kurzfassung und Übersetzung «Die Moral in der Marktwirtschaft. Freiheit und Gleichheit sind elementare Forderungen. Doch was wissen wir über die Brüderlichkeit?», *Die Zeit*, 33, 12. August, 37.
- 2000a *Development as Freedom* (1999); trad. *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano.
- 2000b «Reason before Identity» (1999); trad. «La ragione prima dell'identità», in A.K. Sen, *La ricchezza della ragione*, il Mulino, Bologna, 3-29.
- 2000c «Social Exclusion: Concept, Application, and Scrutiny», *Social Development Papers*, Office of Environmental and Social Development, Asian Development Bank, Manila.
- 2001 «Symposium of Amartya Sen's Philosophy: A Reply», *Economics and Philosophy*, 17, 1, 51-66.
- 2002 *On Ethics and Economics* (1987); trad. *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari.
- 2002b «Response to Commentaries», *Studies in Comparative International Development*, 37, 2, 78-86.
- 2003 «Foreword», in S. Fukuda-Parr, A.K. Shiva Kumar (eds.), *Readings in Human Development: Concepts, Measures and Policies for a Development Paradigm*, Oxford University Press, New Delhi.
- 2004a «Democracy as a Universal Value» (1999); trad. «La democrazia come valore universale», in A.K. Sen, *La democrazia degli altri*, Mondadori, Milano, 41-84.
- 2004b «Dialogue Capabilities, Lists and Public Reason: Continuing the Conversation», *Feminist Economics* 10, 3, 77-80.
- 2005a *Rationality and Freedom* (2002); trad. parz. *Razionalità e libertà*, il Mulino, Bologna.
- 2005b «What exactly is commitment important for rationality?», *Economics and Philosophy* 21, 1, 5-14.
- 2005c «Human Rights and Capabilities», *Journal of Human Development* 6, 2, 151-166.
- 2005d «Indian Democracy and Public Reasoning», *Frontline. India's National Magazine* 22, 4, 13-20.
- 2006a «Reason, Freedom and Well-being», *Utilitas* 18, 1, 80-96.
- 2006b *Identity and Violence* (2006); trad. *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari.
- 2009 «Capability: Reach and Limit», in E. Chiappero-Martinetti (ed.), *Debating Global Society. Reach and Limit of the Capability Approach*, Feltrinelli, Milano, 15-28.
- 2010a *The Idea of Justice* (2009); trad. *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano.
- 2010b «The Place of Capability in a Theory of Justice», in H. Brighouse and I. Robeyns (eds.), *Measuring Justice. Primary Goods and Capabilities*, Cambridge University Press, Cambridge, 239-253.
- 2010c «Intervista», *L'Unità*, 25 maggio, 35.
- 2011 «The Informational Basis of Social Choice», in K.J. Arrow, A.K. Sen, K. Suzumura (eds.), *Handbook of Social Choice and Welfare*, vol. II, Elsevier, Amsterdam, 29-46.
- 2013 «Préface» à Lynn Hunt, *L'invention des droits de l'homme: Histoire, psychologie et politique*, M. Haller, Genève, 11-19.
- 2014 «Justice and Identity», *Economics and Philosophy* 30, 1, 1-10.
- 2017 *Collective Choice and Social Welfare* (1970), edizione ampliata, Penguin Random House, London.
- STIGLITZ, J., SEN, A.K. AND FITOUSSI, J.P.
- 2010 *The Measurement of Economic Performance and Social Progress Revisited. Reflections and Overview* (2009), Commission on the Measurement of Economic Performance and Social

Progress, Paris; trad. *La misura sbagliata delle nostre vite. Perché il PIL non basta più per valutare benessere e progresso sociale*, Etas, Milano.

SUNSTEIN, C.R.

1995 «Incompletely Theorized Agreement», *Harvard Law Revue*, 108, 1733-1772.

UHLANER, C.J.

1989 «Relational Goods and Participation: Incorporating Sociability into a Theory of Rational Action», *Public Choice* 62, 253-285.

VIOLA, F.

2003 «La fraternità nel bene comune», *Persona y Derecho* 49, 141-161.

ZAMAGNI, S.

2007 *L'economia del bene comune*, Città Nuova, Roma.

ZAVALETA, D., SAMUEL, K. AND MILLS, C.

2014 «Social Isolation: A conceptual and Measurement Proposal», *OPHI Working Paper* 67, Oxford University.