

Linguaggio-Potere: il nodo dell'interpretazione¹

Laurent Bove

Université de Picardie 'Jules Verne'

laurent.bove@u-picardie.fr

ABSTRACT

This article focuses on the relation between language and power from the wider perspective of the problem of the constitution of a shared human life starting from the power of the bodies to produce images, to acquire habits, to build a memory, to stabilize meanings through usage. The Peircian concept of 'interpret', at the centre of this essay, is anticipated by Spinoza: the semiotic relation interpreter-sign-object is thought by Spinoza as the constitutive dynamic of common practices that are the site of passivity and activity, subjection and resistance. The interpreter reveals his ambivalent nature: on the one hand, conceived as theological figure, he is exposed as 'desire of domination and disruption of the common body; on the other, he can affirm himself as the site of an emancipatory modification of the collective power and of a reversibility of the power relation. Therefore, if language is at the same time superior power of affirmation of the body of the multitude and matrix of illusion exploited by the violence of the theologians, the methodos of interpretation of the Scripture proposed by Spinoza can be seen as an attempt to bring back to Scripture its own words, and to restore a language capable of expressing the power of the multitude to organize itself.

KEYWORDS

Spinoza, language interpreter, power, memory, custom

Benché poco sviluppata, è presente nell'opera di Spinoza una continua riflessione sulla relazione Linguaggio-Potere². Questa riflessione articola il problema teorico del rapporto tra linguaggio e potere con la potenza immanente delle pratiche: con

1 Il presente studio è già stato pubblicato in lingua spagnola con il titolo *Lenguaje-poder: el envite de la interpretación*, in M. Galceran Huguet e M. Espinoza Pino (a cura di), *Spinoza Contemporaneo*, Madrid, Tierradenadie ediciones, 2008. Traduzione di Giovanni Campailla.

2 La prima opera dedicata al linguaggio in Spinoza è una recente pubblicazione (L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, J. Vrin, 2005), ma alcuni studiosi avevano posto l'attenzione su questa questione; cfr. R. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Paris - London - New York, Gordon and Breach, 1972, pp. 186-206; F. Chiereghin, *Introduzione a Spinoza. La critica del sapere matematico e le aporie del linguaggio*, "Verifiche" V (1976), 1, pp. 3-23; V. Brunelli, *Religione e dottrina del linguaggio*, "Verifiche" VI (1977), 4, pp. 755-787; A. Dominguez, *Lenguaje y hermenéutica en Spinoza*, "Miscellanea Comillas" 69 (1978), pp. 301-325. F. Biasutti, *La dottrina della scienza in Spinoza*, Padova, Patron, 1979, pp. 140-145; L. Bove, *La théorie du langage chez Spinoza*, "L'Enseignement Philosophique" (1991), 4, pp. 16-33 e (2005), 1 pp. 24-38; P.-F. Moreau, *Spinoza: L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, pp. 307-378, e *Langage et pouvoir chez Spinoza*, in P.-F. Moreau, J. Robelin (éd. par), *Langage et Pouvoir à l'Âge Classique*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2000, pp. 57-67.

la potenza dei corpi (nella loro diversità) di produrre immagini, connetterle fra loro, e perciò contrarre delle abitudini, costruire una memoria, costituire e stabilizzare dei significati in e attraverso un uso: di porre, in breve, il problema dell'articolazione del linguaggio e del potere in una problematica più vasta, quella dell'effettività della costituzione immanente e comune di una vita umana.

Il linguaggio si iscrive dunque in Spinoza in un processo globale e collettivo di costituzione di un mondo comune a partire dai rapporti dinamici dell'abitudine, della memoria e del riconoscimento³. Per riconoscimento intendo la disposizione a connettere un affetto (di gioia o tristezza) a una causa qualunque. E questa gioia accompagnata dall'idea di una causa esterna è ciò che Spinoza, nello scolio successivo al corollario della proposizione 13 della III parte dell'*Etica*, chiama amore. Si può fare lo stesso ragionamento con gli affetti di tristezza e di odio. L'oggetto dell'amore (o dell'odio) è allora costruito dentro e attraverso una relazione riconoscitiva che identifica spontaneamente – e illusoriamente – la causa dell'affetto di gioia (o di tristezza) 'e' l'oggetto-del-desiderio o dell'amore (e/o della tristezza e dell'odio).

Vedremo come sia proprio dentro e attraverso questa relazione riconoscitiva e causale che una potenza immanente determinata in quanto sforzo diventa un 'interprete' [*interprétant*] in una relazione triadica con il segno e il suo oggetto, caratteristica della relazione semiotica. Si pensi oggi agli *Scritti sul segno* di Charles Sanders Peirce, dei quali Spinoza anticipa *a suo modo* la prospettiva pragmatica⁴.

Per chiarire l'articolazione linguaggio-potere tratteremo dunque l'interpretazione prendendola alla radice, cioè, in rapporto alla potenza di agire primaria, allo sforzo fondamentale di ogni essere per preservare nel proprio essere (ossia il suo *conatus*).

Questo sforzo è, immediatamente, un 'interprete', cioè un desiderio o uno sforzo di natura ermeneutica? Non sembra. Nello scolio della proposizione 18 dell'*Etica* II, Spinoza scrive che la memoria è “un certo concatenamento di idee implicanti la natura di cose che sono fuori del Corpo umano, concatenamento che si compie nella Mente secondo l'ordine e il concatenamento delle affezioni del Corpo umano”⁵. E prosegue:

da qui inoltre comprendiamo chiaramente per quale ragione la Mente dal pensiero d'una cosa passi subito al pensiero di un'altra cosa che non ha nessuna somiglianza con la prima; così, per esempio, un Romano, passa subito

3 Per lo studio di queste tappe costitutive vedi L. Bove, *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996 (ripubblicato nel 2012), pp. 40-75 (tr. it. di F. Del Lucchese, *La Strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, Milano, Ghibli, 2002, pp. 52-88).

4 Il riferimento a Peirce è indicato da L. Vinciguerra e utilizzato lungo tutta la sua opera. Per C.S. Peirce cfr. *Opere*, Milano, Bompiani, 2003.

5 Le citazioni dell'*Etica* sono da B. Spinoza, *Etica*, tr. it. di G. Durante, Milano, Bompiani, 2007 [ndt].

dal pensiero della parola *pomum* al pensiero d'un frutto che non ha alcuna somiglianza con quel suono articolato, né alcunché di comune con esso se non che il Corpo di questo Romano è stato spesso affetto da tali due cose, cioè tale uomo ha udito spesso la parola *pomum* mentre contemporaneamente vedeva il frutto stesso. E così ciascuno passerà da un pensiero a un altro a seconda della maniera in cui l'abitudine di ciascuno ha ordinato nel corpo le immagini delle cose.

Al di là di questa semplice ripetizione meccanica di una connessione ordinatrice acquisita essa stessa per abitudine, nella proposizione 28 di *Etica III* Spinoza offre un criterio di *orientamento* della ripetizione: “Noi ci sforziamo di promuovere la realizzazione di tutto ciò che immaginiamo condurre alla Letizia; ci sforziamo invece di rimuovere o di distruggere tutto ciò che immaginiamo essere contrario ad essa o condurre alla Tristezza”.

Pur appearing come un autentico principio di piacere, la determinazione del *conatus* resta nondimeno esclusivamente quella di una causalità efficiente, al di qua dei segni e di tutta l'attività interpretativa. Nessuna teologia spiega l'orientamento. Se è il principio delle nostre azioni, il piacere non è in primo luogo null'altro che la *conseguenza* di una relazione di affetti operata dal corpo secondo una causalità strettamente efficiente. Se si può parlare di una strategia ermeneutica del *conatus* non è che allo stadio in cui l'agente agisce effettivamente in vista di un fine (più o meno oscuro alla sua coscienza), vale a dire dell'utile che egli desidera, e dunque quando questo agente, come interprete, si afferma secondo Spinoza come capace di amore. È più precisamente *attraverso l'effetto* della relazione riconoscitiva che ciò che è buono 'attraverso' il desiderio diventa oggetto-del-desiderio (e/o dell'amore), e *di conseguenza* un 'bene' per un interprete (che è egli stesso un effetto): ciò vuol dire che la causa indicata nell'attività riconoscitiva è subito cosificata, reificata, nello stesso tempo in cui è valorizzata, significata. La relazione semiotica (e i suoi tre elementi: l'interprete, il segno e il suo oggetto) è dunque un effetto e/o un prodotto di una relazione causale/riconoscitiva in se stessa indipendente e anteriore rispetto alla relazione oggettuale che essa contribuisce a costruire. Perché, in sé, il reale è secondo Spinoza indubbiamente privo di significato, di segno e di valore, e il desiderio di ciascuno non è il desiderio di niente. Il *conatus* è innanzitutto forza produttiva, affermazione matematica e potenza dell'esistenza nei e attraverso i suoi effetti. La sua strategia non è dunque interpretativa, ma strettamente efficiente: è innanzitutto un sforzo senza oggetto né fine⁶. La gioia e la tristezza orientano senza dubbio, negli esseri capaci di provare queste differenze di stati, il processo del *conatus*. Ma non è che sotto l'influenza e la violenza della rappresentazione amorosa che il desiderio viene

6 Spieghiamo la nostra lettura del *conatus* come *sforzo senza oggetto* nella nostra presentazione “*Éthique III*”, capitolo VIII, di P-F. Moreau e C. Ramond (éd. par), *Lectures de Spinoza*, Paris, Ellipses, 2006, pp. 109-131.

sottomesso a un desiderio-d'oggetto e a una ricerca (ora finalizzata) del piacere, nel e attraverso il possesso di questo oggetto. La produttività senza fine del desiderio diventa così produzione di queste cose-immagini piacevoli, utili o dannose, amabili o detestabili, che organizzano, per e attraverso la triade interprete-segno-oggetto, una rappresentazione significativa del mondo.

Ed è su e attraverso l'insieme di questo processo complesso della perseveranza che si sosterrà la formazione effettiva del linguaggio come una tessitura di cose-immagini divenute degli oggetti/segni per un desiderio-interprete. Ora, la dinamica della complessità all'interno dell'abitudine, della memoria e del riconoscimento, questo processo complesso attraverso il quale e sul quale si instaura la relazione semiotica, è immediatamente quello delle pratiche comuni in se stesse *divise* tra la passività e l'attività, l'assoggettamento e la resistenza. In Spinoza, il concetto politico di questa complessità e delle sue pratiche divise è quello della *multitudinis potentia*, la 'potenza della moltitudine' (concetto che compare nel *Trattato Politico* a partire dal paragrafo 17 del secondo capitolo). La questione del potere, come la questione del linguaggio che si innesta in essa e su di essa, sono allora delle questioni che riguardano l'operazione strategica e pragmatica della rete complessa immanente alle relazioni *fra linguaggio 'e' potere*, che formano 'moltitudine', e che fanno e disfano indefinitamente il tessuto costituente, essenzialmente attivo, di una vita comune.

Per chiarire la singolarità e l'interesse contemporaneo della posizione spinoziana esaminerò innanzitutto la spiegazione spinoziana della genesi delle parole a partire dagli stati e/o affezioni dei corpi e dagli effetti della mente ad essi correlati; cercherò successivamente di chiarire come l'interprete della strategia ermeneutica divenga, nella figura teologica, desiderio-di-dominio e di frazionamento del corpo comune, ma anche come l'interprete della relazione semiotica possa essere il nodo di una modifica emancipatrice del regime di potenza e, così, di una reversibilità della relazione di potere. Non tratterò che assai brevemente i due ultimi punti, riguardo ai quali mi limiterò a trarre le conseguenze pratico/politiche della concezione spinoziana del linguaggio che avrò sviluppato più ampiamente nella prima parte.

Lo scolio della proposizione 40 di *Etica* II procede a una spiegazione della genesi delle parole che insiste sulla confusione e la semplificazione-unificazione delle immagini nelle e attraverso le limitazioni del nostro corpo:

[...] Ente, Cosa, qualcosa. Questi termini nascono dal fatto che il Corpo umano, poiché è limitato, è capace di formare in sé distintamente solo un certo numero d'immagini nello stesso tempo; se tale numero è oltrepassato, queste immagini incominceranno a confondersi; e se il numero delle immagini che il corpo è capace di formare in sé distintamente è oltrepassato di molto, tutte si confonderanno senz'altro tra di loro [...]. Da cause simili sono nate inoltre quelle nozioni che chiamano *Universali*, come Uomo, Cavallo, Cane, ecc... [...]

Si deve notare che queste nozioni non sono formate da tutti nello stesso modo, ma variano in ciascuno a seconda della cosa da cui il corpo è stato più spesso affetto e che la Mente immagina o ricorda più facilmente. Per esempio, quelli che hanno contemplato più spesso con ammirazione la statura degli uomini intenderanno sotto il nome di *uomo* un animale di statura eretta; quelli, invece, che sono abituati a contemplare altre cose formeranno degli uomini un'immagine comune diversa, come: l'uomo è un animale che ride; un animale bipede senza piume; un animale ragionevole; e così per gli altri oggetti ciascuno formerà immagini universali delle cose a seconda della disposizione del proprio corpo.

La natura e l'origine del linguaggio devono dunque comprendersi secondo lo stesso processo di confusione-semplificazione pratica operata da un corpo molto complesso, ma pur sempre limitato, di fronte alla molteplicità del reale. Da una parte, contrariamente a quanto avviene in Descartes⁷, il linguaggio si spiega attraverso il corpo e non attraverso l'intelletto; ma dall'altra è all'interno della sfera immaginativa del riconoscimento che il linguaggio si iscrive nella nostra memoria. In sostanza la parola è indicativa, e il suo valore è esclusivamente un valore d'uso⁸. La conoscenza attraverso i segni (percezione acquisita per mezzo "di un segno che viene detto arbitrario"⁹) permette paradossalmente di identificare una cosa particolare sotto il nome comune, e di surdeterminare così il processo di riconoscimento/cosificazione e l'apparenza di exteriorità delle cose. Il linguaggio designa in questo modo gli individui di uno stesso 'spazio' e/o di uno stesso 'genere'. È classificatorio¹⁰. Il nome comune è anche un nome usuale che trova necessariamente la sua origine in un rapporto desiderante/affettivo con i corpi esteriori utili, dannosi o indifferenti (dunque nella sfera antropocentrica dell'uso).

Dal punto di vista della perseveranza la parola mira allora innanzitutto a prolungare il processo del riconoscimento necessario alla sopravvivenza, secondo un significato facile da ritenere¹¹, e che in pratica si ripresenta ogni volta che la cosa o la sua immagine si presenta a noi (come nell'esempio del Romano già segnalato).

Mezzo d'uso, il linguaggio è dunque un prodotto del corpo (allo stesso tempo della sua potenza e dei suoi limiti) ma anche, sottolinea Spinoza, della disposizione cognitiva dell'interprete. Se il linguaggio sviluppa in effetti un valore pratico, un sapere d'uso, egli non ha in sé alcun valore di verità: "[...] il volgo inventa per

7 Cfr. R. Descartes, *Principi della filosofia* I, 59, e *Risposte a Regius* 1-7-8.

8 *CM I*, 6, p. 172. Le citazioni dei *Pensieri metafisici* e del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* sono tratte da B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto. Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici*, a cura di E. De Angelis, Milano, SE, 2009 [ndt].

9 *TIE* 19, p. 16. Cfr. anche *Eth II*, 40 schol. 2.

10 *CM I*, 1.

11 *CM I*, 1.

primo i vocaboli [...]”¹². Da cui segue una natura ambivalente del linguaggio, che in quanto effetto di una pratica comune (di un uso) possiede in sé una funzione o addirittura un significato essenzialmente vitale per i corpi della moltitudine della quale esso giunge a rendere profondamente più complessa e più forte la consistenza e la perseveranza. Ma è ambivalente anche perché il linguaggio, come prodotto del *vulgus* o dell’ignoranza, è subito anche una matrice di illusioni.

Prima di tornare sul legame che nel linguaggio congiunge illusione e dominio vediamo le conseguenze metodologiche tratte da Spinoza dalla sua teoria dell’uso. Nei *Pensieri Metafisici* Spinoza scrive che spetta a “colui che cerca il primo significato di un qualche vocabolo [...] ricercare che cosa esso abbia significato dapprima presso il volgo”¹³, ossia per l’interprete ordinario. E questo significato è certamente da ricercare nella sfera della sua perseveranza, dentro e attraverso gli usi comuni.

Spinoza offre allora l’esempio delle parole ‘Vero’ e ‘Falso’, che sono state inventate al di fuori del campo filosofico per indicare utilmente la differenza tra un racconto relativo ad eventi reali e un altro relativo a fatti inventati che non sono accaduti da nessuna parte. I filosofi hanno utilizzato solo *in seguito* questi termini per “indicare l’accordo o il non-accordo di un’idea con il suo oggetto” facendo così della parola il rappresentante di un’idea. Poiché la *parola* ‘vero’ indica l’accordo dell’idea con il suo oggetto, si chiamerà ‘vera’ quella idea che mostra una cosa “come essa è in se stessa”. Mentre l’idea vera mostra la cosa tale qual è, la parola ‘vero’ mostra la natura dell’idea’. Il suo significato è in questa rappresentazione. Tale è la concezione binaria del linguaggio che l’esempio di Spinoza *rettificherà* a monte e a valle.

Rettifica a monte, innanzitutto. Spinoza afferma che il significato delle parole trova la sua origine nei corpi della moltitudine (come *vulgus*) e che così in una lingua è prima di tutto un popolo a parlare. L’invenzione delle parole è un’impresa collettiva e la maniera di essere affetti degli individui è già l’effetto di una “vita comune”¹⁴. Il significato delle parole non è più, dunque, direttamente connesso all’idea, ma a un’esperienza potente e allo stesso tempo particolare e condivisa, una pratica collettiva, un ‘uso comune’, un ‘contesto’, una maniera di vivere, attraverso la quale il senso di un’enunciazione potrà essere percepito¹⁵. Spinoza ci conduce così a comprendere un significato in funzione di un interprete, di una potenza di un desiderio, di una *intenzione* che non potrebbe comunque essere ridotta al solo *fine* del soggetto astratto dell’enunciazione, ma che può essere compresa solo riconducendola alla *disposizione affettiva e collettiva* a partire dalla

12 *CM I*, 6, p. 172.

13 *CM I*, 6, p. 172.

14 È ciò che mostrano, in pratica, le analisi linguistiche all’inizio del *Tractatus theologico-politicus*, e anche ciò che suggerisce da un punto di vista metodologico il capitolo VII. [Le citazioni del *Tractatus theologico-politicus* sono tratte da B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di E. Giancotti Boscherini, Torino, Einaudi, 2007 e indicate con *TTP*, ndt.].

15 *TTP VII*, p. 188.

quale l'enunciazione è stata possibile: "Io intendo, dice Spinoza a proposito degli autori dei diversi libri della Scrittura, [che bisogna conoscere] la vita, i costumi e la cultura dell'autore di ciascun libro, chi egli sia stato, in che occasione, in che tempo, per chi e infine in che lingua abbia scritto"¹⁶. Al di là del nome di un autore astratto c'è dunque la realtà effettiva di un'epoca, di una lingua originale, di una congiuntura storica particolare e, all'interno di quest'ultima, di un corpo (simultaneamente individuale e comune), di una pratica potente e singolare della vita, di un'esistenza relazionale con i suoi desideri e i suoi progetti, di una disposizione al tempo stesso individuale e collettiva identificata da Spinoza con la stessa potenza di agire dell'individuo, di un interprete inteso come *ingenium*, di un interprete che fa realmente violenza alle cose nel e attraverso il suo sforzo ermeneutico, in maniera immanente ai rapporti di forza.

Tutto ciò per dire fino a che punto il significato possa essere inteso solo come il prodotto di una realtà singolare divisa e complessa, come un effetto di senso del quale bisogna produrre le cause e i concetti nell'unità di una definizione scientifica.

Torniamo al caso della costituzione delle parole vero e falso e alla rettifica che Spinoza opera, a valle, rispetto alla concezione classica. L'esempio prosegue attraverso la spiegazione della genesi di nuovi significati attraverso gli spostamenti metaforici del senso originale. La teorizzazione, fatta dai 'Filosofi', delle parole 'Vero' e 'Falso', ha condotto in effetti a concepire le idee come nient'altro che "pittura in un quadro" (secondo l'espressione impiegata più tardi in *Etica* II, 43 schol.) o ancora come racconti o storie della natura che la mente si limita a rappresentarsi. E Spinoza prosegue, nei *Pensieri metafisici*: "poi questo significato fu traslato metaforicamente da qui alle cose mute, come quando diciamo l'oro vero o falso, quasi che l'oro, posto sotto i nostri occhi, ci narri qualcosa di se stesso, che è o non è in esso". Le parole 'Vero' e 'Falso' così 'impropriamente' applicate alle cose stesse, attribuiscono a queste cose il potere misterioso di esprimere un senso o un occulto valore intrinseco. Ma questo uso, illegittimo nell'ordine della conoscenza in quanto sviluppa confusioni e illusioni, può comprendersi secondo un'altra intenzione: è "in vista di un effetto oratorio", indica Spinoza, che queste denominazioni estrinseche sono attribuite alle cose stesse. Così viene meno – dal punto di vista di un approccio pragmatico al significato – l'illegittimità dell'uso, poiché è per un altro uso, non quello speculativo, ma quello pratico, che le parole 'Vero' e 'Falso' sono applicate alle cose. Si tratta di un uso retorico il cui scopo è di convincere, di persuadere, in una parola di dominare. In questo senso parlare è agire, ma anche un modo di immaginare che è, in un solo gesto, potenza effettiva di far immaginare e potenza effettiva di far agire. Prendiamo per esempio la doppia espressione della Sacra Scrittura: "Dio è un fuoco [e] Dio è geloso non sono [in verità] che una sola e stessa enunciazione", dice Spinoza. Tuttavia quando

16 *TTP* VII, p. 190.

preferisce sostituire, all'insegnamento letterale della gelosia di Dio, l'affermazione "Dio è fuoco", Mosè dà alla sua enunciazione una dimensione metaforica e 'oratoria' che sviluppa degli effetti di fascinazione e di paura estranei alla prima affermazione¹⁷. Così, vuole indubbiamente ottenere una pratica d'obbedienza senza difetti presso un popolo di cui egli altrove ha già sottolineato la natura ribelle.

Un'obbedienza che diventa un'autentica servitù (nell'identità tendenziale del desiderio-interprete e della Legge divina) quando nei discorsi religiosi il linguaggio ordinario, che è il veicolo del senso, pretende illusoriamente di essere il rappresentante o l'interprete di un senso o di un valore considerati originari, che sarebbero il fondamento o il garante extra-ordinario di tutta l'interpretazione.

In questo caso, e questo sarà il mio secondo punto, il discorso visibile pretende di esprimere un *altro* discorso, quello invisibile, quello di una Verità provvidenziale ineffabile sviluppata all'interno di un gioco misterioso di significati originari, da decifrare indefinitamente¹⁸. *È questa la pretesa dell'interprete-teologo e la matrice della dimensione tirannica del discorso.*

Il linguaggio è per sua natura una violenza fatta al mondo nel processo surdeterminato della costituzione immaginaria del reale. Nel teologo, questa violenza sulle cose è immediatamente una violenza sui corpi e sulle menti. Nel processo di perseveranza la violenza del discorso contribuiva alla costituzione del corpo comune; nell'interprete-teologo questa violenza si ritorce contro la dinamica stessa di questo legame costituente.

Spinoza scrive:

[...] trasformando il tempio in un teatro, dove presero la parola, non dottori della Chiesa, ma oratori, il cui proposito non era di istruire il popolo, bensì di imporsi alla sua ammirazione, di criticare pubblicamente gli avversari e di insegnare soltanto novità sensazionali, che suscitassero soprattutto la meraviglia del volgo¹⁹.

Nel teologo il linguaggio – rappresentante privilegiato di un Senso preso per originario – non ha di fatto altra funzione oratoria che quella del dominio: generare delle pratiche di sottomissione alla sua parola. Nel discorso del teologo il linguaggio, con la sua naturale ambivalenza, scopre il luogo privilegiato in cui si esercita al meglio la sua più grande forza di dominio. Una cosa non ha infatti senso, secondo Spinoza, che attraverso il rapporto alla forza che se ne appropria e secondo gli effetti che questa forza produce in essa. La cosa, però, non è mai neutra, ma può essere più o meno affine alla forza che se ne impossessa, se ne

17 *TTP* VII, pp. 189-190.

18 Cfr. A. Comte-Sponville, *Spinoza contre les herméneutes*, in Id., *Une éducation philosophique*, Paris, PUF, 1989, pp. 245-264.

19 *TTP* praef., p. 5.

appropria, la sfrutta o si esprime in essa. Il significato è così sempre l'effetto di un incontro e di un rapporto di forze, e la ricerca del senso non è mai separabile dal punto di vista economico o energetico effettivo. Un atto è significativo sulla base di un'intenzione in atto, che come abbiamo visto non può essere ridotta al solo scopo del soggetto dell'enunciazione, ma alla disposizione collettiva a partire dalla quale questa enunciazione è stata possibile²⁰); questa intenzione suppone che una rappresentazione, o un oggetto, siano stati *investiti* da una certa potenza attuale, che produce tanti effetti quanti i segni da interpretare: “Da cui segue – scrive Spinoza – che nulla è preso in sé e assolutamente, sacro o profano e impuro, ma soltanto in rapporto al pensiero”. Questo punto può essere stabilito in maniera più evidente anche attraverso un gran numero di passaggi della Scrittura, prosegue. Così Geremia dice (VII, v. 4) che gli Ebrei del suo tempo hanno falsamente chiamato il tempio di Salomone tempio di Dio “perché, come egli continua a dire nel medesimo capitolo, il nome di Dio poteva convenire a quel tempio soltanto finché era frequentato da uomini che quel nome onorassero e che vivessero secondo giustizia; ma, se esso è frequentato da assassini, ladri, idolatri e altri delinquenti di tal fatta, allora esso è piuttosto un ritrovo di malfattori”²¹. Così le cose, *come le parole* (e Spinoza sottolinea esplicitamente il parallelo), non hanno significato certo che in virtù dell'uso, ossia di una violenza delle forze stesse, delle pratiche effettive che se ne appropriano. Leggiamo ancora, a questo proposito, la quasi integralità di un passo del capitolo XII del *TTP*:

Si dice sacro e divino ciò che è destinato all'esercizio della pietà e della religione, e una cosa è sacra soltanto fino a quando gli uomini se ne valgono a fini religiosi; poiché, se essi cessano di essere pii, anche la cosa di cui si valgono cessa di essere sacra; e, se addirittura la dedichino per sostenere cose empie, allora la cosa stessa, che prima era sacra, diventa immonda e profana [...]. È soltanto l'uso, quello che conferisce alle parole un determinato significato; e, se in conformità di questo loro uso le parole vengono disposte in modo da suscitare in chi legge sentimenti di devozione, quelle parole sono sacre, e sacro è anche il libro composto di parole così disposte. Ma, se poi quell'uso viene meno, al punto che le parole perdano il loro significato o che il libro sia completamente trascurato, o per la malizia degli uomini, o perché non ne hanno bisogno, allora né le parole né il libro servono più a nulla, né rimane alcunché della loro santità. Se, infine, le medesime parole ricevono una diversa disposizione, o se è invalso l'uso di adoperarle in un senso opposto, allora e le parole e il libro, che prima erano sacri, diventeranno impuri e profani²².

Allo stesso modo, i teologi investono violentemente il testo della Scrittura e

20 *TTP* VII, p. 190.

21 *TTP* XII, p. 323.

22 *TTP* XII, p. 322.

“vanno spacciando come parola di Dio i propri commenti e non badano che a costringere gli altri, col pretesto della religione, ad uniformarsi al loro punto di vista”²³. Da cui segue il nodo politico e vitale dell’interpretazione della Santa Scrittura. Questo sarà il mio terzo e ultimo punto.

Spinoza mette in opera nel *TTP* un nuovo metodo d’interpretazione della Scrittura: “la conoscenza della Scrittura – dice – va ricavata esclusivamente dalla Scrittura stessa”²⁴. E questo metodo, precisa, “non differisce dal metodo di interpretazione della natura [nella nuova scienza fisica], ma concorda con questo”²⁵.

Cosa significano queste due affermazioni? Innanzitutto, che la posta in gioco dell’interpretazione della Scrittura, come quello della conoscenza scientifica della natura, è quella di produrre la sua verità. E che una tale verità della Scrittura, quella che può produrre il sapiente, è la conoscenza delle ‘vere cause’ delle cose e/o delle parole (e non l’interpretazione di un ‘senso vero’ che sarebbe nascosto nel fondo della Santa Scrittura...). Bisogna dunque distinguere accuratamente da un lato la natura del vero prodotto dal sapiente sulla Scrittura, o sulla natura (egli ce le fa conoscere secondo verità e attraverso un processo di produzione di conoscenze di natura causale, strettamente efficiente), e dall’altro il ‘senso vero’ della natura o della Scrittura che pretende di rivelare l’impresa ermeneutica dei teologi. Questa distinzione è radicale.

Eppure, potrebbe obiettare l’ermeneuta, se la conoscenza della natura ha per oggetto la verità stessa delle cose, dentro e attraverso il loro ordine causale, la verità della Scrittura nella sua specificità, e *differentemente* dalla natura, poggia di fatto su un senso. E l’obiezione dell’ermeneuta sarebbe giustificata... Ma (ed è così che Spinoza si smarca radicalmente dall’interprete-teologo) la verità della Scrittura non verte sul ‘senso vero’ o sulla verità vera del suo discorso, che ci sottomette a questo interprete, ma il suo ‘vero senso’: ossia ciò che insegna veramente o realmente la Scrittura relativa alla nostra effettiva salvezza... e non (è ciò che presuppone l’ermeneuta teologo) ciò che essa ci dice *della* verità!

Da qui deriva, nell’interpretazione scientifica della Scrittura, un esercizio totalmente originale della ragione umana, che non bisogna confondere né con i pregiudizi di colui che interpreta né con la filosofia propria dell’interprete (cosa che equivarrebbe a reintrodurrebbe un pregiudizio *anche qualora questa filosofia fosse la filosofia vera!*). Perché non si tratta affatto per Spinoza di ritrovare nella *Scrittura* la verità ‘filosofica’ o la ‘verità vera’ (“rei veritate”²⁶) che egli ha del resto prodotto nella sua *Etica*. Spinoza insiste:

Ciò di cui qui ci occupiamo, infatti, non è la verità dei discorsi, ma soltanto il

23 *TTP* VII, p. 185.

24 *TTP* VII, p. 195.

25 *TTP* VII, p. 186.

26 *TTP* VII, p. 194.

loro senso. Bisogna fare bene attenzione, anzi, quando cerchiamo il senso della Scrittura, di non lasciarci sedurre dal nostro raziocinio (per non dire dai nostri pregiudizi), in quanto esso è fondato sui principi della conoscenza naturale. E per non confondere il vero senso del discorso con la verità delle cose, esso dovrà essere esaminato esclusivamente in base all'uso della lingua, oppure sulla base di un ragionamento che non riconosce altro fondamento tranne quello della Scrittura²⁷.

Ora, questa impresa interpretativa è in se stessa tutt'altro che neutrale. Essa rappresenta infatti, nel XVII secolo, una forza emancipatrice, quella della ragione, che si appropria del testo della Scrittura, e che può dunque essere giudicata così, secondo i suoi effetti. Ciò che noi apprendiamo dal metodo dell'interpretazione della Scrittura attraverso la Scrittura è che la Parola di Dio è una potenza pratica, pragmatica, effettiva della vita vera, cioè dell'unione, della concordia e della pace tra gli uomini. Così, la potenza della ragione interpretativa e il suo metodo sono essi stessi delle forze perfettamente affini alla lettera-da-leggere della Scrittura, in quanto questa, secondo gli effetti oratori di un linguaggio immaginativo, insegna e diffonde praticamente, con l'adesione a certi dogmi carichi di pietà, un messaggio universale di concordia e di pace. Abbiamo sottolineato la natura violenta e ambivalente del linguaggio, ad un tempo potenza superiore di affermazione del corpo della moltitudine e matrice di illusione strumentalizzata dalla violenza del teologo, la cui impresa di dominio trasforma la società in un gregge sfruttando in maniera parassitaria la costituzione della potenza comune. Attraverso il metodo dell'interpretazione della Scrittura attraverso la Scrittura, il progetto spinoziano mira non solo, in primo luogo, a restituire alla Scrittura la propria parola, ma anche, nella e attraverso la parola salvatrice, a ristabilire la stessa affermazione, essenziale e vitale, di un linguaggio (che chiameremmo oggi 'ordinario') in cui si esprime la potenza auto-organizzatrice della moltitudine a fare corpo, a produrre e a rendere più complesso il comune. L'insegnamento della Scrittura, dentro e attraverso l'immaginario della credenza, trasmette dunque potentemente, per Spinoza, questo sforzo di perseveranza comune.

Pensare all'interno della congiuntura (quella del XVII secolo cristiano e dei suoi conflitti teologico-politici) significa così, per Spinoza, pensare che la Scrittura, *bene interpretata*, possa attualizzare al meglio, contro il potere del dominio teologico-politico, la potenza immanente di quella vita, di quella resistenza, di quell'affermazione che sono già espresse, nel processo della perseveranza, dal linguaggio ordinario. La lotta politica dell'interpretazione della Santa Scrittura è pertanto condotta dalla ragione nel campo dell'immaginario costituente degli uomini: in quello del linguaggio come in quello della credenza. Linguaggio e credenza inseparabili da un interprete. Un interprete che occorre strappare

27 *TTP* VII, pp. 188-9.

all'impresa del teologo. E di conseguenza, in ultima analisi e come radicale posta in gioco dell'interpretazione della Scrittura, un interprete che occorre disporre potentemente, e rendere disponibile, alla pratica della democrazia. E questo, secondo un altro regime di potenza della relazione tra il linguaggio 'e' il potere.