

G.C.S.I.

Giornale Critico di Storia delle Idee

Deleuze interprete di Spinoza: il superamento della soggettività moderna

di Francesco Pala

Sommario: [1](#). Introduzione; [2](#). L'orizzonte ontologico dell' "Etica": univocità e singolarità dell'essere; [3](#). La potenza e la priorità della pratica; [4](#). Il primato del corpo; [5](#). La nozione comune; [6](#). L'agire ontologicamente costitutivo

1. Introduzione

Il lavoro cartesiano di soggettivazione dell'individuo è certamente decisivo per il passaggio ad una modernità trionfante che si esprime con tutta la sua forza nelle fattezze di un Cogito in grado di offrire sostanza e potenza all'individualità umana. Una maestosa opera di edificazione incardinata sul pensiero razionale che proietterà la sua forza lungo i secoli, all'insegna del primato della soggettività e dei suoi atti conoscitivi. Un primato che in tanti metteranno in questione, ma che è diventato "la questione" per molti filosofi del Novecento, accomunati da una visione molto critica nei confronti della temperie "soggetto-centrica" e razionalista. Gilles Deleuze è certamente uno dei più brillanti esempi di questa lotta "postmoderna" al cartesianesimo che, non a caso, coinvolge molti pensatori francesi.

Deleuze attacca frontalmente Cartesio in diverse opere, proponendo concetti divenuti celebri come "individualità senza soggetto", "concatenamento inter-individuale", "divenire geografico", dispositivi teorici volti a scardinare la soggettivazione moderna e il suo cospetto universale. Tuttavia, per comprendere meglio l'atteggiamento deleuziano rispetto alla modernità e al ruolo che in essa assume l'individuo, può risultare più interessante l'approccio meno esplicitamente polemico che il filosofo francese assume nella rilettura dell'opera filosofica di Spinoza che, secondo il sentire di Deleuze, dovrebbe essere in grado di tracciare una via speculativa alternativa a quella cartesiana nel modo di concepire la modernità e il suo protagonista, l'individuo.

2. L'orizzonte ontologico dell' "Etica": univocità e singolarità dell'Essere

Vediamo in primo luogo quale sia la prospettiva deleuziana sull'assetto ontologico del reale profilato da Spinoza nell'Etica. In particolare, terremo conto dell'interpretazione che il filosofo francese offre in *Spinoza e il problema dell'espressione* [\[1\]](#).

Il discorso su Spinoza si snoda seguendo i ritmi dell'*Etica*[\[2\]](#) quindi partendo dalla trattazione della sostanza per arrivare al modo finito e alla pratica, svolgendo un percorso che muove dalle basi ontologiche per giungere agli attori pratici. Deleuze considera le due parti di cui è composta l'Etica del tutto funzionali: speculazione e pratica sono momenti chiaramente distinti, ma interdipendenti.

Inizialmente il filosofo francese affronta il rapporto tra la sostanza spinoziana e gli attributi. La sostanza è caratterizzata dall'essere causa di sé, ed è causa di sé ciò la cui essenza implica l'esistenza. Deleuze accentra la propria attenzione sul fatto che la sostanza non potendo implicare una causa esterna, non può essere investita dalla distinzione numerica, cioè non possono esservi due sostanze e quindi non si può assimilare la distinzione reale a quella numerica come faceva Cartesio.

Allora, la distinzione reale che carattere ha? Mentre per Cartesio essa ha un carattere relazionale e negativo, Spinoza "piuttosto che porre la distinzione reale come una distinzione tra, o una differenza da, vuole identificare la distinzione reale in sé stessa"[\[3\]](#).

Perciò la sostanza, secondo Spinoza, ha una dinamica causale non relazionale ma interna, e da tale differenziazione interna nascono le vere distinzioni dell'essere. La distinzione dell'essere sorge all'interno e consente a Spinoza di definire l'essere medesimo come infinito e indivisibile, ma anche distinto e determinato. Tutto ciò si realizza concependo come interna la distinzione reale.

Una volta definita tale questione si pone il problema del rapporto tra sostanza e attributi e Deleuze sostiene

che nella distinzione reale non numerica non si hanno difficoltà a riconoscere la distinzione formale di Scoto, infatti, gli attributi sono in Spinoza realmente distinti, o concepiti come realmente distinti "posseggono, infatti, ragioni formali irriducibili, ogni attributo esprime un'essenza infinita, come una ragione formale o quiddità...alla distinzione formale non tra attributi non corrisponde alcuna divisione nell'essere"[4]

Perciò tra attributi ed essere non intercorre un rapporto genere-specie, gli attributi sono al contempo identici nell'essere e distinti nella formalità.

Posto ciò, gli attributi non sono proprietà dell'essere, ma sono forme comuni sia a Dio sia ai modi, cioè esprimono la sostanza, sono espressioni attraverso le quali la sostanza è immanente al mondo dei modi. Perciò essi grazie al fatto d'avere una comunanza formale sia con la sostanza che con i modi consentono che la sostanza sia immanente ai modi, esprimono la sostanza nei modi, benché tra i due vi sia una differenza d'essenza.

Sono così poste le basi per concepire l'essere spinoziano, nell'interpretazione deleuziana, non solo singolare, ma anche univoco, per cui "l'univocità trova nell'immanenza la formula propriamente spinoziana: Dio si dice causa di tutto nello stesso senso in cui si dice causa di sé" [5]. L'essere, per lo Spinoza di Deleuze, è singolare, univoco e dotato di piena espressività affermativa, aggiungendo che è sempre espresso senza alcuna riserva trascendentale.

3. La potenza e la priorità della pratica

Dopo aver delineato alcuni dei tratti speculativi fondamentali nell'interpretazione dell'essere, Deleuze approda ad un'altra peculiarità di quest'ultimo, che considera decisiva: la potenza. La potenza è un principio dell'essere, è l'essenza dell'essere che manifesta l'essenza nell'esistenza. La potenza, inoltre, è certo potenza di esistere, ma Deleuze rileva com'essa sia anche potenza d'essere affetti, in quanto ogni potenza è inseparabile da un potere d'essere affetti, e questo potere d'essere affetti, si trova costantemente e necessariamente soddisfatto da delle affezioni che l'effettuano.

La potenza d'essere affetto è sempre soddisfatta o da affezioni che hanno una fonte esterna, e in questo caso si tratta di passioni, affezioni passive, o una fonte interna e allora si tratta d'affezioni attive. Perciò la pienezza dell'essere, in Spinoza significa non solo che l'essere è sempre e ovunque pienamente espresso, senza nessuna riserva ineffabile e trascendentale, ma anche che la potenza d'essere affetto che corrisponde alla potenza di esistere, è completamente soddisfatta dalle affezioni attive e passive.

A questo punto del nostro discorso possiamo rilevare che tale principio di potenza non è solo essenza dell'essere intesa in senso statico, ma è anche la via dinamica per cui passa la costituzione dell'essere medesimo, la sua progressiva espansione legata alla qualità delle affezioni in grado di incrementare la potenza. E, in questa direzione, assumono un ruolo centrale i singoli individui o modi, chiamati ad essere protagonisti di tale costituzione attraverso la pratica delle affezioni attive. Siamo di fronte ad un passaggio che Deleuze considera decisivo, è attraverso il concetto di potenza che si transita dalla speculazione alla pratica e si dimostra la centralità della pratica, la costitutività della pratica e la sua priorità rispetto alla teoria, nell'universo ontologico spinoziano.

4. Il primato del corpo

Posta l'importanza del ruolo degli individui nell'orizzonte ontologico spinoziano, secondo la lettura deleuziana, dobbiamo chiederci se gli individui in questione siano i "soggetti" di matrice cartesiana. La risposta è netta. Passando dal discorso sulla sostanza a quello sui modi Deleuze offre al lettore un'affermazione spinoziana che lo affascina particolarmente e che il filosofo francese considera fondamentale: "in effetti che cosa propriamente possa il corpo, nessuno l'ha ancora determinato" [6]. E' una chiara scelta di campo a favore della parte corporea degli individui, individuata come principale fonte costitutiva dell'essere spinoziano, per cui ci troviamo di fronte ad un secondo ribaltamento dell'impostazione filosofica che ha dominato la modernità: prima abbiamo visto emergere la priorità ontologica della pratica, adesso ci troviamo di fronte alla priorità del corpo sulla ragione.

In questa direzione, Deleuze valorizza l'idea spinoziana che un modo esistente possiede moltissime parti e che la natura delle parti estensive è tale che esse si affettano le une con le altre all'infinito. Deleuze vuole così porre un legame diretto tra la struttura di un modo, che abbiamo visto essere composto da più parti, e la capacità d'essere affetto del modo stesso, che abbiamo visto essere criterio fondamentale della potenza e della capacità costitutiva dell'essere da parte del modo: Spinoza può considerare equivalenti due domande fondamentali: qual è la struttura di un corpo? che cosa può un corpo? la struttura di un corpo è la composizione del suo rapporto. Ciò che può un corpo corrisponde alla natura e ai limiti della sua capacità d'essere affetto. Cioè in tale prospettiva ogni modo ha una struttura, frutto della composizione di più parti secondo un certo rapporto, però tale rapporto è sempre legato alla capacità d'essere affetto del modo.

Abbiamo visto che la capacità di essere affetto può essere soddisfatta da affezioni attive o passive e quando la potenza di essere affetti è colmata da affezioni attive incrementa la nostra potenza di agire, quando invece le affezioni sono passive incrementa la potenza di patire.

Deleuze così perviene ad un'ulteriore domanda: è possibile avere affezioni attive? E in che modo? Questa è la

vera e propria domanda etica.

5. La nozione comune

Per rispondere a questa domanda dobbiamo ribadire la nozione di corpo, quest'ultimo, infatti, è inteso non come un'unità fissa, dotata di una struttura statica, ma è una realtà dinamica le cui componenti interne e i rapporti esterni sono soggetti al cambiamento, cosicché si può affermare che per Spinoza un corpo è un insieme temporaneamente stabile di elementi coordinati.

Perciò dall'incontro tra due corpi potrà emergere la componibilità più o meno alta dei corpi tra loro, e saranno possibili due casi nell'ambito degli incontri fortuiti: il primo caso è l'incontro positivo, che si ha quando s'incontrano due corpi tra loro componibili e, infatti, in tal caso Deleuze definisce il rapporto buono, cioè utile. Ma cosa precisamente accade in tale situazione? Deleuze spiega che l'incontro con un corpo componibile con il mio produce in me un'affezione che è in sé buona e concorda con la mia natura. Tale affezione è passiva poiché si esplica per mezzo del corpo esterno, l'idea di quest'affezione è una passione, un affetto passivo. Ma è anche un affetto di gioia, perché è prodotto dall'idea di un oggetto che è buono per noi e concorda con la nostra natura. Quindi deriva da tale incontro una passione gioiosa e "la letizia è una passione dalla quale la potenza di ognuno, ossia lo sforzo per conservarsi nel proprio essere, è aumentata, favorita"[7]. Perciò un incontro positivo aumenta la potenza dei corpi che lo vivono, pur generando un'affezione passiva, la quale è però gioiosa.

Il secondo caso è relativo all'incontro tra due corpi non compatibili, che invece di comporsi si decompongono a vicenda diminuendo la reciproca potenza, ne deriva un affetto di tristezza e tale tristezza-passione è definita dalla diminuzione della potenza d'agire..

Questi sono i due casi limite che Spinoza ha voluto individuare, tuttavia esistono tante situazioni intermedie, ma in linea di massima prevalgono le affezioni passive tristi, la tendenza alla perdita della potenza più che all'incremento.

Alla luce di quanto emerso fin'ora il problema etico va riformulato: quale tipo di pratica potrebbe essere più consona a determinare affezioni attive o almeno passive gioiose per incrementare la potenza di ognuno?

La prima mossa del progetto pratico spinoziano consiste nel favorire incontri compatibili riconoscendo composizioni e relazioni simili tra i corpi, quindi iniziando a comporre una nozione comune cioè l'idea di una somiglianza di composizione nei modi esistenti, l'idea di ciò che due modi o più modi hanno in comune, di ciò che è comune tra i corpi.

Nel momento in cui ci formiamo un'adeguata idea di ciò che è comune tra il nostro corpo ed un altro, l'affezione gioiosa da passiva diventa attiva, perché un affetto non appena ce ne formiamo un'idea chiara e distinta smette d'essere una passione.

Perciò quando si trovano di fronte due corpi che abbiano una preliminare compatibilità manifestantesi nella passione gioiosa che il loro incontro sprigiona, il farsi un'idea adeguata di ciò che essi hanno in comune determina una nuova relazione tra i corpi, un corpo nuovo dotato di maggiore potenza.

6. L'agire ontologicamente costitutivo

Con la nozione comune, frutto della ragione, e la sua capacità di favorire nuovi assemblaggi tra corpi Deleuze compie l'ultimo passo nella configurazione della costitutività ontologica della pratica etica. Deleuze, attraverso la lettura spinoziana, perviene all'idea di un'individuazione senza soggettività, valorizzando l'idea di un uomo, dispositivo corporeo ad assetto variabile, che trae realtà sempre nuova dagli incontri con altri uomini. Certo Deleuze non ha potuto non riconoscere il ruolo che Spinoza assegna alla ragione, ma essa ha un compito assolutamente strumentale, laddove elabora le nozioni comuni, per propiziare il vero fine, la composizione dei corpi, la gioia dell'incontro.

Nel complesso si configura una prospettiva fondata sul primato della pratica che incide sulla realtà materiale rispetto alla conoscenza teorica, dell'azione sulla cognizione, del volere sull'intendere, nella convinzione radicale che sia possibile e necessario comporre il reale, produrlo praticamente. Emerge un completo ribaltamento del rapporto tra individuo e modernità così come l'ha concepito Cartesio, a favore di una prospettiva di riconquista del materialismo come spazio della pluralità modale e concreta liberazione del desiderio corporeo come potenza costruttiva.

NOTE:

[1] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, 1968; *Spinoza e il problema dell'espressione*, a c. di Saverio Ansaldi, Quodlibet, Macerata, 1999.

[2] B. Spinoza, *Etica*, a c. di Remo Cantoni e Maria Brunelli, Tea, Torino, 1991.

[3] M. Hardt, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993; *Gilles Deleuze, un apprendistato in filosofia*, a c. di Girolamo De Michele, trad. Elisabetta De Medio, a-change, Milano, 2000, pag. 95.

[4] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, 1968; *Spinoza e il problema dell'espressione*, a c. di Saverio Ansaldi, Quodlibet, Macerata, 1999, pag. 48-49.

[5] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, 1968; *Spinoza e il problema dell'espressione*, a c. di Saverio Ansaldi, Quodlibet, Macerata, 1999, pag. 50.

[6] B. Spinoza, *Etica*, a c. di Remo Cantoni e Maria Brunelli, Tea, Torino, 1991, pag. 192.

[7] B. Spinoza, *Etica*, a c. di Remo Cantoni e Maria Brunelli, Tea, Torino, 1991, pag. 242