

DELEUZE LETTORE DI SPINOZA

di Delfo Cecchi

«Spinoza: è il filosofo assoluto, e l'*Etica* è il grande libro del concetto. Ma il filosofo più puro è al tempo stesso quello che s'indirizza rigorosamente a tutti: chiunque può leggere l'*Etica*, se si lascia trasportare a sufficienza da quel vento, quel fuoco»¹. Con queste parole, nel 1988, Gilles Deleuze ritornava su uno dei suoi autori prediletti². Il richiamo alla destinazione non filosofica della filosofia, contro l'opposta consuetudine di una non filosofia per filosofi, è un grande tema deleuziano, che trova nel pensatore olandese un precursore illustre. Spinoza, il razionalista più puro della storia del pensiero, l'autore di uno degli edifici concettuali più imponenti della modernità, è anche il filosofo dei non filosofi, il catalizzatore di aspettative e desideri che superano ogni confine disciplinare.

Il fatto è che l'argomento e il fuoco dello spinozismo sono la vita stessa. Deleuze trova in Spinoza, nei pensieri del filosofo come nel corpo magro e sofferente dell'uomo, addirittura «una potenza identica alla Vita»³. Minato dalla malattia, esposto alla fortuna, Spinoza non nega certo la morte: nega piuttosto il culto o la passione della morte, l'idea che sia lei a dare senso alla vita e argomento al pensiero. La morte non è *interessante*: è quest'autentica eresia filosofica che nutre sia Spinoza che il suo interprete francese. Entrambi tentano l'impresa, impopolare e desueta, di togliere alla morte ogni fascino e ogni significato, per fare della vita l'oggetto esclusivo della filosofia.

Non si parlerà, con ciò, di «vitalismo». Per Deleuze, la vita non è un principio o una sostanza, e ancor meno lo è per Spinoza. L'*etica* spinoziana, anzi, neppure riconosce al vivente uno statuto ontologico peculiare⁴. Il concetto di vita che Deleuze isola in Spinoza non è e non può essere biologico; come caratterizzarlo allora? Se non è una causa, in quanto non le compete una categoria propria, la vita è almeno un effetto. A partire da un'ontologia pura, concernente Dio e gli attributi, Spinoza approda senza soluzione di continuità a quel campo di effetti che è la vita del modo finito, intesa come ambito in cui si delineano le relazioni e si producono gli incontri tra gli individui.

Ci si potrebbe domandare perché parlare qui di vita, anziché –ciò che eluderebbe in anticipo ogni possibile equivoco– semplicemente di «esistenza». Il punto è che Deleuze riferisce all'idea di vita una connotazione intensiva che nel concetto di esistenza manca. Vita è quel che, nell'esistente, si manifesta della sua propria essenza; è qualcosa come la faccia espressiva o la qualità pura dell'esistenza. «Vita» è un'espressione immediata dell'essenza. Il tema della vita, in Deleuze, costituisce quindi il filo conduttore per una lettura propriamente ontologica dello spinozismo⁵.

Deleuze è fortemente interessato all'ontologia, e appunto un'ontologia pura è ciò che trova in Spinoza. Per questa ragione, sebbene non priva di originalità, la lettura deleuziana non presenta alcuna esplicita finalità ermeneutica⁶: è nel cristallo perfetto della dottrina, piuttosto che nel significato culturale dell'opera, che essa ricerca il senso dello spinozismo. Per Deleuze, il valore di un filosofo si trova d'altronde nei suoi concetti e non altrove. In quanto segue, cercheremo dunque di non essere infedeli al compito di un'esposizione concettuale.

«Espressione»

Parola-chiave del confronto di Deleuze con Spinoza, quest'idea rinvia, oltre che all'autore dell'*Etica*, alla filosofia di Leibniz. A parere di Deleuze, Spinoza e Leibniz sono i creatori di un vero e proprio «espressionismo in filosofia»⁷, il quale, oltre ad attestarsi come reazione critica al cartesianismo, pone le basi per un nuovo naturalismo filosofico. L'idea di espressione implica infatti che i vari aspetti della realtà costituiscano le manifestazioni di una natura comune, declinata in forme espressive omogenee. «Espressione» è quindi la forma in cui tutto ciò che è, a monte di ogni distinzione ulteriore, immediatamente si manifesta.

48

Come Deleuze ci ricorda, quando Spinoza afferma che gli attributi sono ciò che l'intelletto coglie come costituente l'essenza della sostanza⁸ egli non intende dire che l'attributo «medi» la conoscenza della sostanza che appartiene all'intelletto, bensì, tutt'al contrario, che l'attributo è la forma in cui la sostanza si manifesta e l'intelletto immediatamente la intende così come essa è in se stessa. Dal punto di vista dell'espressione, l'intelletto e l'intelligibile hanno la stessa forma: la struttura di una cosa e il suo profilo in rapporto alla conoscenza sono identici. Soggetto e oggetto ricevono le loro determinazioni dal sistema comune dell'espressione, dal quale non possono essere separati.

Sviluppandosi da questi presupposti, che implicano l'identità tra il piano dell'essere e il piano dell'espressione, l'«espressionismo filosofico» si presenta indubbiamente come una conoscenza di stampo metafisico; nel contesto spinoziano in cui Deleuze si muove, non avrebbe d'altronde alcun senso andare alla ricerca di atteggiamenti antimetafisici. Nella breve ricostruzione della storia del concetto di espressione che ci propone⁹, Deleuze mira piuttosto a indicare dei percorsi incompleti verso l'espressionismo (e dunque verso un saldo razionalismo). L'analisi di alcuni momenti cardinali della filosofia occidentale mostra come quest'ultima abbia prodotto, prima di Spinoza, un razionalismo solo parziale¹⁰, finalizzato all'edificazione di un ideale trascendente della razionalità piuttosto che all'elaborazione delle strutture di una ragione immanente. In questa prospettiva, il sistema della ragione si presenta inoltre come corredato di un prospetto assiologico e finalistico che, nello spinozismo, è del tutto assente.

L'espressionismo filosofico è dunque una metafisica, ma una metafisica dell'immanenza. Ciò impone che la ragione sia un vero e proprio occhio interno all'essere, e che viceversa la realtà sia intelligibile fin nei suoi più intimi

recessi. Spinoza non pretende certo di conoscere le cause di ogni evento¹¹: suo interesse è semmai mostrare che le condizioni della produzione di qualcosa devono coincidere con le relative condizioni di conoscibilità; pensiero e produzione sono, in natura, omogenei e paralleli. In breve, l'espressionismo filosofico è possibile solo in quanto il pensiero sia un aspetto della natura, e in quanto l'ordine della natura sia l'oggetto immediato del pensiero¹². La maniera più radicale di intendere ciò consiste nel pensare che le forme sotto cui le cose sono concepite siano le stesse forme entro cui sono prodotte. Perché l'espressionismo filosofico sia possibile, concetto, essenza, posizione e causalità devono dunque uniformarsi¹³: la ragione per cui una cosa è, ciò per cui essa è quel che è e la sua suscettibilità all'ordine della causazione devono cadere sotto una stessa idea.

Questi passaggi hanno la loro radice ontologica nell'idea di una sostanza assolutamente infinita, le cui forme essenziali costituiscono in pari tempo le condizioni della conoscibilità delle cose e le condizioni ultime della loro produzione. Nello spinozismo, l'attributo svolge questo doppio ruolo: esso è ciò sotto cui qualcosa è concepito, ed è anche una struttura ultima della realtà. Lo spinozismo è la filosofia che, in modo del tutto originale, riallaccia il cordone arcaico della *physis*: «natura» nel senso di essenza o concetto e «natura» nel senso di produzione sono un'unica cosa, *natura rerum*. Tale unità di significato si fonda sull'uguaglianza tra quelle che Deleuze chiama le due «metà» dell'assoluto¹⁴, la potenza del pensare e la potenza dell'esistere o agire¹⁵. È perché la sostanza soddisfa univocamente sia alla condizione della concepibilità per sé sia alla condizione dell'autocausazione che espressione e produzione si riflettono l'una nell'altra.

Ogni metafisica è una filosofia dell'espressione, ma non ogni metafisica è un esempio di espressionismo filosofico, perché non ogni metafisica unifica le potenze di pensare e di agire, l'espressione e la produzione. In Platone, come Deleuze mostra, l'espressione compare come partecipazione o imitazione dell'Idea, ma l'Idea, il «partecipato», raggiunge il «partecipante» solo per intervento del Demiurgo, cioè in virtù di una causa esterna¹⁶. Questo significa che nella produzione è dato qualcosa che non è contemplato nell'espressione: la potenza di agire non coincide con la potenza di pensare. Per parte sua, il neoplatonismo fonda la *metoché* «nel partecipato come tale»¹⁷, che diviene però un principio: anziché causa prossima e idea matrice, l'Uno di Plotino è causa prima e origine ineffabile.

Il concetto di espressione ha una lunga storia, ma questa storia è anche un travisamento, che impedisce la fondazione dell'espressionismo in filosofia. Esso rimane un ideale in seno alla tradizione platonica, e diviene addirittura un'icona¹⁸ nel creazionismo giudaico-cristiano, ove la «cultura dell'inesprimibile» rappresentata dalla Rivelazione e la «conoscenza confusa e relativa» offerta dalla profezia¹⁹ si sostituiscono alla chiarezza delle ragioni. La nuova veste della filosofia dell'espressione dev'essere dunque quella di un razionalismo conseguente.

Resta il problema di come articolare questo razionalismo. Quello che si potrebbe ormai chiamare il principio dell'espressione richiede che la ragione di

una cosa e il suo essere siano tutt'uno. Sappiamo quindi che l'espressione deve poter assegnare tutte e sole le ragioni per cui qualcosa è, ma non sappiamo ancora come determinare queste ragioni: non conosciamo cioè la *sintassi* dell'espressione.

Logica dell'assoluto

Deleuze osserva che il razionalismo di Spinoza sostituisce al tema dell'infinito il punto di vista dell'assoluto²⁰. Questo mutamento di prospettiva implica un nuovo concetto di Dio e un argomento inedito a dimostrazione della sua esistenza²¹. A parere di Deleuze, tale argomento è solo formalmente debitore verso le prove ontologiche tradizionali. La prospettiva dell'*Etica* (a differenza di quella del *Breve trattato*²²) è espressionistica: non si tratta di prendere le mosse da ciò che noi concepiamo (o crediamo di concepire) sotto il concetto di Dio, per dimostrare che quel qualcosa esiste; si tratta bensì di costruire il contenuto dell'idea di Dio secondo strutture comuni al pensiero esprime e all'oggetto espresso, in maniera tale che l'esistenza di quest'ultimo risulti innegabile. L'idea di Dio nella mente dimostra l'esistenza di Dio solo se ciò che la mente pensa quando concepisce Dio è l'essenza reale di Dio, e non un insieme di proprietà come l'infinità o la perfezione, le quali potrebbero anche non costituire i predicati di alcun ente. Si tratta di mostrare che ciò che noi pensiamo sotto il concetto di Dio è un'essenza reale, la quale designa dunque la struttura di un ente esistente e non solo i *propria* di un ente postulato²³.

50

La prima dimostrazione spinoziana dell'esistenza di Dio consiste in sintesi nel mostrare che, l'essenza di Dio non potendo essere espressa se non da infiniti attributi²⁴, e costituendo questi ultimi l'essenza della sostanza (alla quale appartiene di esistere²⁵), Dio ha l'essere della sostanza, e dunque necessariamente esiste²⁶. L'esistenza di Dio non è desunta dal fatto che esso è l'ente perfettissimo, ma viceversa dal fatto che le perfezioni riferite a Dio costituiscono non soltanto le proprietà di un ente assolutamente infinito, ma anche le strutture stesse della realtà²⁷. In assenza di questo passaggio, resta del tutto imprecisato se un ente infinito sia possibile, perché definire Dio in funzione di una natura perfetta o infinita non dimostra affatto che una tale natura non sia contraddittoria²⁸.

È interessante osservare, sulla scorta di Deleuze, il procedimento di Spinoza. L'identità tra i termini «*Deus*», «*ens absolute infinitum*» e «*substantia constans infinitis attributis*» è, in partenza, perfettamente nominale; a partire da questa convenzione terminologica si giunge tuttavia a dimostrare che la definizione di Dio è reale. Gli infiniti attributi che (da tutta prima e in maniera perfettamente teologica) eravamo disposti ad accordare a Dio si rivelano essere i costituenti reali di una sostanza attualmente esistente. Dietro l'apparenza di una concezione teologica, scopriamo un'ontologia pura, in cui si fa questione delle strutture comuni all'intera realtà e non delle proprietà di un ente superesenziale. Dio non è un oggetto trascendente, bensì è l'unità immanente delle nature esistenti: Dio è la totalità delle forme dell'essere.

Qual è il rapporto tra assoluto e infinito in questa nuova logica? Il punto di vista dell'assoluto richiede di pensare che ogni forma della natura sia infinita, cioè che l'infinito sia la proprietà espressa dall'assoluto. L'infinito è il modo in cui l'assoluto si esprime, cioè è l'elemento ultimo dell'espressione. «Una certa essenza eterna ed infinita, un'essenza corrispondente al genere dell'attributo»²⁹ è quanto è espresso da una forma della natura. Ciò che l'intelletto intende come costituente l'essenza della sostanza è una «qualità illimitata»³⁰. Si tratta del terzo asserto della prima «triade della sostanza», secondo la dicitura impiegata da Deleuze nel suo libro spinoziano più importante: «La sostanza si esprime, gli attributi sono espressioni, l'essenza è espressa»³¹. La condizione prima dell'espressione è l'infinito, perché l'infinito è la qualità elementare della natura. Nulla che sia meno che infinito è necessariamente espresso, ovvero nulla che non sia infinito *deve* essere colto dall'intelletto come costituente la sostanza. L'infinità è la quantità propria della pura qualità, ossia la quantità che deve essere attribuita a tutto ciò che si presenta come forma ultima della natura.

L'infinito è l'elemento dell'assoluto. Esso è la forma sotto cui un'essenza è conoscibile: nel caso di una cosa qualunque, qualche natura infinita è ciò attraverso cui essa è conosciuta; nel caso della conoscenza di Dio, la totalità delle nature infinite è anche ciò che costituisce l'essenza dell'oggetto conosciuto. Una cosa finita non ha per essenza una natura infinita, ma anch'essa si esplica attraverso qualche natura infinita. L'essenza di un ente qualunque non è costituita di attributi, ma gli attributi sono ciò senza di cui la sua essenza non potrebbe essere costituita. «Essere» vale espressione tanto per Dio quanto per una cosa finita, perché essere significa: implicazione di qualche natura infinita. Nel linguaggio di Deleuze: «essere, significa *esprimersi, o esprimere, o essere espressi*»³²; l'espressione si chiarisce ora come implicazione dell'infinito.

La differenza tra Dio e l'ente finito consiste in ciò, che quest'ultimo non ha quale essenza la natura che implica, mentre Dio sì. Tra Dio e i modi si tratta di una distinzione concernente non le nature, dal momento che le nature sono univoche, ma ciò che l'essenza significa in rapporto alle nature implicate. Questa più sofisticata distinzione conduce lo Spinoza di Deleuze più lontano che mai dalla teologia, senza però condannarlo a un monismo indifferenziato. Gli attributi costituiscono le «forme comuni» della realtà, le «*forme di essere comuni alle creature e a Dio, comuni ai modi e alla sostanza*»³³, cioè le nature attraverso le quali ogni cosa, finita o infinita, si esplica³⁴. Per Deleuze, laddove la tradizione giudaico-cristiana tende spontaneamente all'*analogia entis*, Spinoza tiene ben ferma l'univocità dell'ente³⁵.

La prospettiva dell'assoluto implica dunque, in sintesi, che l'infinito sia il carattere delle nature che costituiscono l'essenza della sostanza: Dio non è solo infinito, ma assolutamente infinito. Tuttavia, in quanto ogni attributo costituisce una natura di sostanza e una sostanza non è se non ciò che è conosciuto attraverso la sua natura, di ogni natura sembra doversi dare una sostanza, cioè sembra necessario che esistano tante sostanze quanti attributi. Si tratta della dottrina delle prime proposizioni *de Deo*. Esse definiscono, secondo Deleuze, una nuova logica della distinzione reale, che è il caso di ricostruire in dettaglio.

Cartesio afferma che la distinzione reale, la quale si dà «soltanto fra due o più sostanze», è riconoscibile «da ciò solo, che possiamo intendere chiaramente e distintamente l'una senza l'altra»³⁶, cioè cogliere i loro «attributi principali» come reciprocamente escludentisi. La distinzione reale nonpertanto è una distinzione formale, la quale «*basta per fare che una cosa sia concepita separatamente e distintamente da un'altra*, per mezzo di un'astrazione dello spirito che concepisca la cosa imperfettamente, *ma non per fare che due cose siano concepite talmente distinte e separate l'una dall'altra, che noi intendiamo che ognuna è un essere completo e differente da ogni altro*»³⁷.

A tal fine, occorre una distinzione numerica: per Cartesio, «*esistono distinzioni numeriche che sono allo stesso tempo reali o sostanziali*»³⁸, cioè la distinzione reale è «*accompagnata da una divisione delle cose*»³⁹. Questa concezione salva i fenomeni, ma non ci consente di determinare *a priori* una sostanza, e quindi non dà ragione della molteplicità numerica degli esemplari. Che la sostanza non sia integralmente determinata in ragione della propria natura costituisce, in prospettiva spinoziana, una patente contraddizione al principio dell'espressione.

Non a caso, Spinoza nega che la distinzione numerica sia reale. Due sono, al riguardo, gli argomenti dell'*Etica* isolati da Deleuze. Il primo⁴⁰ mostra che la distinzione numerica non è reale perché è impossibile una distinzione reale che sia sottodeterminata rispetto alla natura di una cosa, in quanto si tratterebbe di una distinzione inintelligibile. Poiché due cose possono distinguersi o per differenza di attributi o per differenza di affezioni⁴¹, e poiché le sostanze devono distinguersi secondo ciò che costituisce la loro natura ossia secondo gli attributi, esse non possono essere distinte che così, cioè in particolare non può darsene più d'una per attributo⁴². Una distinzione reale è quindi di necessità (contro Cartesio) una distinzione formale; non sappiamo però ancora se una distinzione formale sia una distinzione reale. Per saperlo, dovremmo anche sapere che alla natura della sostanza appartiene di esistere.

Il secondo argomento⁴³ presuppone come nota questa conoscenza. Si sa che a essere espressa in una vera definizione è la sola natura della cosa, per cui nessuna definizione autentica dà a concepire «un certo numero di individui»: il numero non rientra mai nel concetto. Se una cosa che sia concepita per sé anche esiste per sé, essa esiste in virtù del proprio concetto, cioè non soltanto nulla che sia estraneo a questo compete alla sua natura, ma in più nulla di estraneo al concetto potrà essere affermato della cosa. Poiché una sostanza esiste per sé, essa esiste in ragione del proprio concetto; quindi, nessuna sostanza esiste in un certo numero, ma ve n'è soltanto una per ogni natura. La distinzione formale è una distinzione reale: esistono attualmente tante sostanze quante forme, cioè di ogni attributo vi è una e una sola sostanza.

«Ora, a partire dalla proposizione 9, sembra che Spinoza cambi prospettiva. Non si tratta più di dimostrare che esiste una sola sostanza per attributo, ma che esiste una sola sostanza per tutti gli attributi»⁴⁴. Il principio è che, se la

distinzione numerica non è mai reale, «reciprocamente, la distinzione reale non è mai numerica»⁴⁵. Poiché nessuna distinzione numerica è reale, una distinzione reale può solo essere formale. Viceversa, la distinzione formale è reale, perché, la sostanza esistendo per natura, le diverse forme sostanziali danno realmente luogo a una pluralità di sostanze. Allora, però, al di sotto delle nature sostanziali c'è una moltitudine di sostanze quanto a sé inconoscibili: se ciascuna è tale in virtù di una natura (e quindi di una ragione) diversa, il termine «sostanza» è equivoco, cioè le cose distinte dalle nature sostanziali sono solo gli esemplari di un genere comune⁴⁶.

Perché così non sia, la distinzione formale deve, pur restando reale, implicare l'unicità della sostanza. Posto che la distinzione reale non può essere che formale, la distinzione formale deve assumere il valore, che Deleuze trae da Duns Scoto⁴⁷, di una «apprensione di quiddità distinte appartenenti però ad uno stesso soggetto»⁴⁸. La distinzione reale distingue ancora le sostanze, ma, essendo formale, non può distinguerle altrimenti che distinguendo le *forme* della sostanza, le nature-di-sostanza o qualità sostanziali⁴⁹. La distinzione reale distingue le sostanze nel senso che distingue tra ciò che è dell'ordine della sostanza (l'attributo) e ciò che non lo è (il modo). Deleuze interpreta l'oggetto della distinzione reale, l'attributo, non come esistente da sé, ma soltanto come ciò che «si concepisce per sé e in sé»⁵⁰. Esiste dunque «una sostanza per attributo dal punto di vista della qualità, ma esiste un'unica sostanza per tutti gli attributi dal punto di vista della *quantità*»⁵¹. Esistono infinite nature sostanziali realmente distinte, le quali costituirebbero altrettante sostanze se ciò non implicasse la costitutiva indeterminazione imposta dalla diversificazione numerica. L'unica interpretazione possibile della distinzione reale-formale è pertanto quella che impone l'unicità della sostanza.

Il carattere formale della distinzione reale mostra la profondità del razionalismo spinoziano. Spinoza intende perfettamente che, se la sostanza dev'essere integralmente conoscibile, è impossibile che le appartengano sia un aspetto numerico, sia la forma classica del sostrato. Le due evenienze sono connesse: se la sostanza fosse un sostrato, l'essenza non la costituirebbe realmente; ossia, il concetto di espressione non la esaurirebbe. Il principio dell'espressione impone al contrario la completa identità tra la ragione e l'essere: nessuna determinazione di una cosa può sfuggire alla ragione per cui essa è una cosa.

La sostanza non è dunque un *subiectum*, e gli attributi non sono le sue differenze specifiche. L'attributo è un «attributore» piuttosto che un «attribuito»⁵²: è ciò che attribuisce un'essenza, dice Deleuze, «a *qualcos'altro*»⁵³. I primi due asserti della prima triade della sostanza sono dunque i seguenti: la sostanza si esprime, gli attributi sono espressioni. L'ordine degli asserti, così come Deleuze lo propone, considera la sostanza non dal punto di vista genetico della sua costruzione, ma dal punto di vista ontologico della sua composizione. Il terzo asserto, da noi già esaminato, ci mostra in che debba consistere un'essenza sostanziale; con la dimostrazione dell'esistenza di Dio, tutti gli attributi si qualificano come espressioni dell'unica sostanza esistente. Poiché la distinzione numerica non è reale, l'essenza è una forma distinta, ossia è un'espressio-

ne autonoma; poiché la distinzione reale non è numerica, ogni espressione è autonomamente riferita a un solo oggetto. Porre l'attributo come espressione significa in ultimo affermare che l'espressione non è un segno, cioè che l'essenza non è un proprio. In questa duplice affermazione si riassume la distanza di Spinoza dalla teologia⁵⁴.

La prima triade della sostanza contiene tutti gli elementi per intendere la triade successiva⁵⁵, che ne costituisce un approfondimento dal punto di vista della quantità. Come Deleuze osserva, «l'espressione non concerne la sostanza o l'attributo in generale in condizioni indeterminate; quando la sostanza è assolutamente infinita, quando possiede infiniti attributi, allora, e solo allora, gli attributi esprimono l'essenza, perché, allora, anche la sostanza si esprime negli attributi»⁵⁶. Gli attributi sono espressioni della sostanza solo perché questa è assoluta, cioè solo in quanto esistono in numero infinito: nell'assoluto, l'unica divisione possibile è quella che dà luogo a un'infinità attuale di infiniti. Non si tratta solo di una infinità qualitativa, ma dell'infinito come quantità correlata all'assoluto. «L'infinitamente perfetto è la modalità di ogni attributo, ovvero il "proprio" di Dio. Ma la natura di Dio consta di infiniti attributi, cioè dell'assolutamente infinito»⁵⁷. L'espressione culmina così in un nuovo aspetto dell'assoluto, che dobbiamo ora esaminare.

La potenza

54

Il tema non nasce certo con Spinoza, ma Spinoza è tra i filosofi che rinnovano maggiormente il concetto di potenza. Deleuze riconosce nello spinozismo due potenze essenziali: il pensare e l'agire. È necessario non confondere la potenza di pensare di Dio con l'attributo pensiero, e la potenza dell'esistere o agire con l'attributo estensione⁵⁸. La potenza dell'esistere-agire, secondo Deleuze, è infatti costituita dalla totalità degli attributi (pensiero compreso)⁵⁹. Mentre il parallelismo tra pensiero ed estensione riguarda la relazione tra idee e *corpi*, il rapporto tra le potenze concerne la partecipazione di tutti gli attributi nella costituzione di *cose*. Una singola cosa è, in tal senso, una modificazione della potenza di agire che è propria di Dio, rifratta attraverso tutti gli attributi⁶⁰.

Le cose sono dunque veri e propri frammenti della potenza divina. A differenza di altre filosofie dell'immanenza, lo spinozismo radica la potenza dell'essere su un fondamento reale: l'essere è potenza non per una misteriosa auto-poiesi, ma perché la realtà è sostanza, e per conseguenza ogni cosa è una parte della potenza di agire che appartiene a Dio. Altrimenti detto, l'ente è potenza proprio perché il modello della causalità è la *causa sui*⁶¹.

Dio è causa immediata di tutto ciò che è⁶²: lungi dal negare la potenza delle cose, proprio questa tesi la avalla⁶³. La realtà di una cosa è in se stessa potenza, sia nel senso che una cosa, esistendo, rivela la sua possibilità reale di essere, sia nel senso (ontologicamente speculare) che ogni cosa manifesta una intrinseca capacità di sussistenza e permanenza⁶⁴. L'essenza non causa l'esistenza, ma afferma la realtà della cosa, cioè implica la potenza comportata dalla sua realtà. Le essenze delle cose esprimono la potenza in virtù di cui queste sono reali.

L'essenza non è dunque una mera possibilità logica, ma una possibilità reale: la sola pertinente allo spinozismo⁶⁵. Essa è indifferente all'esistenza, ma non alla realtà di una cosa, cioè alle condizioni *a priori* della sua esistenza. Si danno essenze di modi attualmente inesistenti⁶⁶, le quali sono nondimeno perfettamente attuali o reali. Nell'interpretazione deleuziana, le essenze non esprimono in nessun senso una contingenza⁶⁷: sebbene non implichi l'esistenza, l'essenza costituisce la configurazione espressiva o il «diagramma» di quella. L'essenza è il lato *intensivo* dell'esistenza. La sua astrattezza in rapporto all'esistenza fisica non è quella del possibile in rapporto al reale, ma quella dell'intenso in rapporto all'esteso, o dell'«implicito» in rapporto all'«esplicito». L'essenza è la vera vita dell'ente.

A tal proposito, Deleuze focalizza una nozione spinoziana apparentemente marginale, ma essenziale all'espressionismo: quella della «capacità affettiva» di una cosa⁶⁸. Esistere significa avere una qualche capacità di affezione, la quale esprime immediatamente la potenza che costituisce l'essenza della cosa esistente. La capacità affettiva è il «medio» tra essenza ed esistenza. Essa non esprime la vita affettiva del modo nella sua dimensione estensiva, cioè l'appartenenza dell'individuo a un mondo, bensì esprime questa stessa vita affettiva nel suo puro lato intensivo. La potenza del modo si «schematizza» in un certo grado di capacità affettiva, la quale costituisce dunque il risvolto implicito o espressivo di ciò che si esplica in forma estensiva nell'ambito dell'esistenza spaziotemporale.

A ogni grado di capacità affettiva corrisponde una potenza perfettamente attuata, e in tal senso assoluta. Finita o infinita che sia, ogni cosa è perfetta, cioè capace di tutto ciò che è in suo potere. La formulazione deleuziana di questo principio è la seguente: «Ogni potenza reca con sé una capacità [*pouvoir*] di essere affetti che le corrisponde e che ne è inseparabile [...] sempre e necessariamente colmata»⁶⁹. La potenza è identica alla realtà ossia alla perfezione, in un senso che, dal punto di vista di Deleuze, sembra escludere una nozione proporzionale dell'ente: non tutte le potenze sono eguali, ma ciascuna potenza costituisce quanto a sé un valore assoluto⁷⁰.

Grazie all'eguaglianza delle due potenze (l'esistere-agire e il pensare) di Dio, la divisione dell'essere secondo la verità dell'idea e la divisione dell'essere secondo la realtà dell'essenza sono la stessa cosa. Ciò che si concepisce per sé e ciò che è causa di sé sono *unum et idem*, per cui l'espressione è sempre reale e la realtà è sempre espressa. Dio, esprimendosi, non può fare a meno di esprimere qualcosa di reale, ossia non può fare a meno di produrre, e non può produrre se non esprimendo ciò che produce. Come vedremo, il tema della potenza del pensare conduce a un'importante questione gnoseologica, perché, fatta salva l'uguaglianza delle potenze, Dio deve conoscere la propria espressione per produrre, ancorché l'intelletto non appartenga alla sua essenza⁷¹.

Entrambe le potenze sono in Dio infinite. In particolare, che la potenza divina di agire sia infinita implica che infinita sia la capacità di essere affetto che è propria di Dio; e poiché ogni capacità d'affezione è sempre colmata, Dio è necessariamente affetto in un numero infinito di modi. Ma, dal momento che le

sue affezioni sono solo attive, ciò significa che «Dio produce necessariamente e attivamente infinite cose che l'affettano in un numero infinito di modi [façons]»⁷². Dio è produttore perché infinite affezioni devono colmare la sua potenza infinita, e perché infinite affezioni implicano cose in numero infinito. La ragione per cui l'universo è costituito d'infinite cose o modi è che devono darsi in esso infinite modificazioni; e queste devono darsi affinché la potenza infinita di Dio sia assolutamente colmata⁷³.

Di qui deriva, secondo Deleuze, un nuovo argomento a sostegno della quantità infinita degli attributi. Se pensiero ed estensione, cioè le nature a noi note, «non bastano ad esaurire o a colmare una potenza assoluta di esistere»⁷⁴, è perché due soli attributi non sono sufficienti a dare conto dell'infinita capacità di essere affetta che è propria della sostanza. Poiché «il modo è un'affezione di un attributo, la modificazione, un'affezione della sostanza»⁷⁵, e poiché «i modi che differiscono secondo l'attributo formano una sola ed unica modificazione», un numero finito di attributi implicherebbe un numero finito di modi; ma da finiti modi non può derivare neppure una modificazione, e ancor meno l'infinità di modificazioni che è richiesta per colmare la potenza di esistere della sostanza.

Deleuze così enuncia l'ultima triade della sostanza: «L'essenza della sostanza come potenza assolutamente infinita di esistere; la sostanza come *ens realissimum* esistente per sé; la capacità di essere affetti in *infiniti modi*, corrispondente a tale potenza, necessariamente colmata da affezioni di cui la sostanza è la causa attiva»⁷⁶. La prima triade esponeva la struttura della sostanza, a partire dall'elaborazione della teoria dell'espressione. La seconda triade affermava l'assoluto come ragione dell'infinito, confermando ontologicamente i fondamenti dell'espressione. La terza triade determina l'identità di potenza e natura, deducendo la produzione dall'espressione. Questa deduzione segna il compimento del ciclo della sostanza e introduce all'universo dei modi⁷⁷. Prima di volgerci a esso, è necessario sviluppare il precedente accenno al rapporto tra espressione e gnoseologia.

56

L'idea espressiva

La teoria spinoziana dell'idea prende le mosse da Cartesio, ma si discosta ben presto dal suo modello. Secondo lo Spinoza di Deleuze, Cartesio non si avvede che la natura dell'idea può essere intesa solo cogliendo la vera potenza del pensare. Ciò che fa difetto alla *ratio* cartesiana non è molto diverso da ciò che manca alla ragione classica: entrambe ignorano la nozione del pensiero come potenza, perché a entrambe rimane estraneo l'espressionismo filosofico.

Cartesio e Spinoza sono accomunati da una concezione non intellettualistica dell'idea: idee non sono i soli concetti. La riduzione cartesiana dello spirito a pensiero, che segna l'ingresso della filosofia nella modernità, è pienamente approvata da Spinoza; non c'è una differenza di natura tra un concetto astratto, un affetto e una sensazione. Un'idea è, *prima facie*, semplicemente uno

stato mentale. Le nostre rappresentazioni, nelle condizioni cui siamo esposti dal comune ordine della natura, sono idee confuse o inadeguate: conseguenze senza premessa, come dice Spinoza, oppure impressioni, tracce, segni che sono delle vere e proprie «grida», come dice Deleuze⁷⁸.

Che le nostre idee siano perlopiù inadeguate non implica però che esse siano come dei segni arbitrari⁷⁹, perché un'idea non è mai disgiunta dall'affermazione (implicita o esplicita) di una causa reale per la presenza del suo oggetto⁸⁰. Che l'ordine delle idee sia identico all'ordine delle cose deriva innanzi tutto dal fatto che l'ordine delle idee è identico all'ordine delle cause. Nulla di positivo è dunque dato in un'idea, perché essa sia falsa⁸¹: un'idea falsa significherebbe l'affermazione di una causa fittizia; ma una causa fittizia è in contraddizione con l'ordine della natura, e dunque o è oggetto di una finzione, o è riconducibile a un'idea inadeguata. Il falso è inefficace; non esiste una potenza del falso. Se esistesse un genio maligno, sarebbe il più impotente dei sovrani. Il falso non sta in piedi.

Nulla che sia affermato in un'idea è dovuto al falso; sappiamo quindi che l'eventualità di un inganno trascendentale è illusoria, ma non sappiamo ancora se la scienza certa sia espressa dal pensiero. La nostra gnoseologia è sicura, ma la nostra epistemologia è ancor tutta da costruire. Intendiamo che l'intelletto possiede la facoltà di riconoscere il vero; ignoriamo però se e come possa produrre idee vere.

Deleuze attribuisce a Spinoza il merito d'aver concepito un vero e proprio metodo di generazione delle idee, fondato sul concetto di idea adeguata. Quest'ultima non è semplicemente l'idea chiara e distinta, bensì è l'idea scientifica o «espressiva»⁸². L'esistenza di Dio non assicura la verità delle nostre idee, ma la possibilità dell'adeguatezza, ovvero della scienza⁸³. L'esistenza di Dio fonda la completezza della nostra conoscenza. Il problema non è più gnoseologico, come in Cartesio, ma epistemologico: posta l'esistenza di Dio, l'intera realtà è deducibile attraverso una sequenza di idee necessariamente vere. Dio non è il garante della verità delle nostre rappresentazioni, ma il punto archimedeo dell'adeguatezza dei nostri concetti.

Lo spinozismo implica un evidente primato del pensiero sulla coscienza, che secondo Deleuze significa un primato dell'adeguato sul chiaro-e-distinto. Il criterio cartesiano del chiaro e distinto consente di riconoscere il vero ma non di costruirlo, e per questo resta al di qua della potenza del pensiero⁸⁴. La stessa idea di Dio, finché resta una mera traccia nella coscienza, non ci consente di fare illazioni sull'esistenza del suo oggetto. Viceversa, è solo perché la definizione di Dio è reale che noi possediamo l'idea di Dio nella mente. È il pensiero nel suo aspetto oggettivo a fondare le credenze contenute nella coscienza, le quali resterebbero altrimenti del tutto prive di significato. È l'adeguatezza dei nostri concetti a fondare la loro chiarezza e distinzione, e non viceversa. In tal senso, come il significato generale della lettura di Deleuze suggerisce, lo spinozismo non esprime alcun facile accesso a Dio.

Spinoza non si limita a rinnovare profondamente la gnoseologia cartesiana, bensì imposta in modo del tutto originale il problema del rapporto tra idea e intelletto. L'idea di Dio è la prima espressione del pensiero: in quanto idea

matrice d'ogni altra idea, essa si esprime immediatamente nella forma del modo infinito dell'intendimento, ossia come intelletto infinito. Resta vero che all'essenza di Dio non appartiene l'intelligenza, ma la forma della potenza divina di pensare (l'idea di Dio) si esprime nell'attributo del pensiero come il modo che è proprio di questo (l'intelletto infinito).

Dio, conoscendosi in un'idea, conosce tutte le proprie modificazioni, perché la conoscenza dell'idea implica la conoscenza di tutto ciò che accade nell'oggetto⁸⁵. Dio conosce tutte le cose non per onniscienza, ma perché la forma intellettuale che dà accesso alla *facies totius universi* risulta attualmente costituita nell'attributo del pensiero. Con ciò, il mondo prodotto è raggiunto nel solo modo consono all'espressionismo filosofico: attraverso la dimostrazione della accessibilità della produzione dall'espressione. Si trattava di verificare se, assumendo l'antecedente (l'idea di Dio), il conseguente (l'universo empirico) potesse essere dedotto; il che è dimostrato dal fatto che ciò che sussume tutte le condizioni di produzione della realtà (l'intelletto infinito) è anche ciò che è necessariamente implicato da ciò cui l'idea di Dio inerisce (l'attributo del pensiero). Dio produce in quanto conosce, ma non produce *perché* conosce, bensì per una conseguenza correlata al conoscere; oppure si può anche dire che Dio produce «perché» conosce, con la postilla che ciò è vero unicamente in quanto la sua potenza di pensare, come Deleuze scrive, è *di fatto* condizionata dal solo attributo del pensiero⁸⁶.

58

Il nesso tra intelletto divino e produzione delle cose perde così ogni valenza teologica per acquistare il suo vero significato espressionista: Dio produce tutto ciò che dipende da una certa articolazione di sé semplicemente esprimendo tale articolazione. Esprimendosi in quanto sostanza infinita (prima articolazione), Dio si rappresenta in un'idea che è la matrice di tutte le idee (seconda articolazione); ma l'idea matrice è anche modo immediato del pensiero, cioè è intelletto infinito (terza articolazione), il quale sussume gli infiniti modi che compongono l'«aspetto dell'intero universo» (quarta articolazione)⁸⁷.

L'espressionismo di Spinoza è una teoria della accessibilità degli strati che compongono la realtà. Se uno strato è raggiungibile mediante una sequenza deduttiva, ciò cui esso apre è contemporaneamente prodotto e conosciuto. Si mostra la necessità del mondo prodotto semplicemente dimostrando che si può guadagnare, a partire dall'idea di Dio, l'accesso alla sfera della produzione. La conoscenza del prodotto –il fatto che si dia un'idea a partire dalla quale il prodotto è attinto– ci assicura che l'espressione è produzione, senza bisogno di mediazione alcuna. L'espressionismo filosofico è la negazione del concetto di mediazione. Se tutte le condizioni per la produzione del fenomeno sono date, la dimostrazione dell'attualità dell'idea che implica tali condizioni è quanto basta perché il fenomeno sia anche prodotto: nessuna causa ulteriore è richiesta. A questo titolo, la metafisica può essere ciò che aspira a essere: un'autentica filosofia della realtà.

L'accesso dall'espressione alla produzione segna la deduzione del finito. Poiché Dio è causa immanente delle cose⁸⁸ e in quanto ogni singola determinazione di una cosa dipende da Dio⁸⁹, il finito cade completamente sotto l'espressione. Questo non è però tutto ciò che possiamo conoscere circa la finitezza. Spinoza non si limita a dimostrare che il finito cade sotto l'espressione, ma elabora i fondamenti dell'espressione *nel* finito. Il principio dell'espressione si specifica in forme distinte, senza perdere nulla della propria univocità. Resta vero che niente in natura sfugge all'espressione, ma da ciò non segue che tutto ciò che accade in natura sia direttamente e invariabilmente riferibile all'espressione. Le cose esprimono Dio, ma ciò non va *sans dire*. Le cose esprimono comunque Dio, e tuttavia solo sotto una certa *condizione*: è questo il principio dell'etica.

L'etica si distingue dall'ontologia pura, se è lecito dire così, per il fatto che in essa le condizioni espressive non sono già date, ma devono essere raggiunte. Se le cose, esistendo, fossero nella condizione naturale contemplata dalla loro espressione, non ci sarebbe bisogno di alcuna etica. Per esempio, posto che il modo finito è sforzo costante verso il proprio potenziamento, e posto che questo potenziamento comporta la costituzione di un individuo il più possibile potente e razionale⁹⁰, l'espressione imporrebbe, a partire dall'essenza modale, la creazione immediata della perfetta democrazia, la quale, secondo tutte le evidenze empiriche, è invero ancor di là da venire⁹¹. Il modo non «nasce» nelle sue condizioni espressive di base: la vita del modo non è da parte a parte espressiva.

Nell'interpretazione deleuziana, la sfera dell'etica sembra rappresentare anzitutto il raggiungimento del primo livello ontologico che possa essere detto espressivo. Tutto ciò che è è determinato, ma non ogni determinazione è espressiva. Esiste una determinazione propriamente etica, ed è quella che concerne il raggiungimento, da parte degli individui, delle condizioni richieste per l'espressione. Il «comune ordine della natura»⁹² è un piano della realtà, ma non è un piano dell'espressione: nulla in esso è chiaro, nulla è esplicito. L'etica è lo sforzo di portare ordine in questa dimensione, in modo da ottenere il maggior numero di determinazioni espressive. Per questo, pur ritrosa alla *meditatio mortis*, l'etica spinoziana comprende una teoria assolutamente originale della morte: la nostra parte di eternità è la nostra parte espressiva. Con la morte, scrive icasticamente Deleuze, «*siamo diventati totalmente espressivi*»⁹³, perché abbiamo perduto tutte le nostre note esistenziali, quelle che confondono od ostacolano la nostra espressione.

La condizione della espressività del modo è l'attività. Per il modo, essere passivo significa implicare affezioni che non si esplicano attraverso la sua sola natura⁹⁴, cioè non la esprimono: essere separato dalla propria potenza e quindi non libero. In breve, il modo finito ci fa scoprire che, seppure tutta l'espressione è determinazione e tutta la potenza è efficiente, esiste un ambito del determinato inespressivo o del potere «inefficace». Pur essendo tutto determinato, il modo non è tutto espressivo: ciò che non contraddice al principio d'espressione, il quale richiede soltanto che la natura di una cosa esprima

necessariamente ogni possibile determinazione di questa, e non che, per converso, ogni determinazione di una cosa esprima necessariamente la natura di questa; qualche determinazione del modo può quindi, senza contraddizione, non esprimere ciò che appartiene alla natura dello stesso⁹⁵.

Anche il modo finito possiede dunque triadi nell'espressione⁹⁶. Le essenze dei modi sono parti della potenza divina⁹⁷, cioè *quanta* di intensità in cui si ripartiscono le qualità illimitate rappresentate dagli attributi⁹⁸. A ciascun grado di potenza è associato un rapporto caratteristico⁹⁹, che realizza nell'estensione una capacità determinata di affezione. Quando un'essenza viene sussunta da un rapporto, il modo a essa corrispondente si costituisce come individuo esistente: Deleuze ricorda che è il rapporto, e non l'essenza, a determinare l'esistenza del modo, perché le leggi di composizione dei rapporti non sono deducibili dalle essenze. Tuttavia, poiché un modo esistente non avrebbe potuto costruirsi secondo un rapporto diverso da quello in cui si costruisce, la relazione tra essenza e rapporto non è contingente. L'essenza non implica il rapporto, ragion per cui l'essenza del modo non involge l'esistenza; nondimeno, stante il determinismo universale, un certo rapporto è anche l'unico possibile per una certa essenza. La trasformazione del rapporto comporta infatti il passaggio a un nuovo individuo, o viceversa lo smembramento del vecchio¹⁰⁰.

Esterno all'espressione del modo è solo l'ordine degli incontri, cioè il «comune ordine della natura» entro cui hanno luogo le sue determinazioni fortuite. La casualità degli incontri fa sì che l'ordine in cui i corpi si relazionano possa non essere quello in cui i loro rapporti si compongono¹⁰¹: altrimenti, ogni incontro sarebbe un incontro felice, una simbiosi, un motivo di potenziamento vitale. Poiché, invece, non tutti gli incontri esprimono una composizione di rapporti, esistono determinazioni inespressive o spurie, le quali producono tra gli individui alchimie nocive o nefaste. In prospettiva deleuziana, l'etica è in ultima analisi la scienza generale della costruzione dei rapporti, finalizzata a rendere il maggior numero di determinazioni isomorfo all'ordine espressivo delle ragioni¹⁰².

L'assenza di isomorfismo tra ragioni e determinazioni impone al modo una ininterrotta sperimentazione affettiva. La vita del modo è in tal senso una «prova», non però morale, bensì «fisico-chimica»¹⁰³. Esistere significa selezionare affetti, discernere tra i buoni e i cattivi incontri, tra le occasioni di potenziamento e le congiunture dannose, fermo restando che il Bene e il Male sono soltanto nomi vuoti, contrassegni della peggiore ignoranza¹⁰⁴. Lo Spinoza di Deleuze è apertamente materialista, immoralista, ateo¹⁰⁵; la coscienza è l'illusione di una causa finale delle determinazioni materiali¹⁰⁶; l'essere sta al di là del bene e del male¹⁰⁷; Dio non trascende il mondo. La vera eredità dello spinozismo è l'immoralismo nietzscheano¹⁰⁸, altra grande filosofia della selezione e della sperimentazione.

Da che cosa si riconosce lo spinozismo?

Gilles Deleuze non era un pensatore poetante postmoderno, ma uno strano tipo di filosofo «classico», amante dei principi e dei concetti. Le monografie

deleuziane sono scritte con una nettezza quasi barbarica: pochi autori hanno saputo trasmettere, attraverso le loro opere, un così grande amore per la vita interna del concetto e per la sua scabra oggettività. Anche per questo, le riflessioni fin qui condotte possono essere ora riordinate, senza alcuna pretesa di completezza, a partire dalla categoria dello «spinozismo», per come essa occupa il discorso e le intenzioni di Deleuze.

Lo spinozismo ci insegna anzitutto che un'ontologia pura è una filosofia dell'immanenza assoluta. Il problema non è di scegliere tra un'ontologia immanentista, ancorata al sensibile e al finito, e un'ontologia che riconosca l'esistenza di oggetti trascendenti: né l'una né l'altra opzione è spinoziana. Il problema è semmai che, dal punto di vista dell'immanenza, la realtà è un concetto assoluto, rispetto al quale ogni mediazione è una falsa espressione.

L'immanenza è una critica all'idea di mediazione, un attacco anticipato alla dialettica: lo Spinoza di Deleuze è il filosofo dell'immediatezza, della genesi statica, del movimento sul posto. Da questo punto di vista, niente sembra meno spinoziano dell'*incipit* della *Logica* hegeliana, che defrauda l'ente a nulla per riscattarlo solo nel divenire. Lo spinozismo è una delle più conseguenti filosofie dell'immanenza anche perché ignora il tema, tanto platonico quanto cristiano quanto hegeliano (in breve: occidentale), del «parricidio» ontologico. Per nessun pensatore meno che per Spinoza vale l'idea —che ha in sé tutti i germi della dialettica, della secolarizzazione, dello storicismo— di un'origine abbagliante e ineffabile oppure astratta e vuota, precocemente tradita o inesorabilmente mediata. Di qui l'eccezionalità di Spinoza nella cultura, o, per il suoi detrattori, il suo irenismo.

Ciò conduce a una seconda nozione, quella di potenza. Secondo Deleuze, lo spinozismo indica l'esistenza di una potenza propriamente ontologica: l'essere è potenza. Per dimostrarlo, occorre però far vedere che la *causa sui* è il modello di ogni causalità, ossia che Dio è causa immanente e non transitiva delle cose e che Dio causa così com'è. Senza di ciò, la potenza sarebbe solo l'intuizione indimostrata di una *physis* abissale. Come parlare di una genesi intrinseca alla realtà al di fuori del fondamento dato da una sostanza attualmente sussistente? In mancanza della dimostrazione dell'esistenza di Dio —che non significa se non questo, che la Natura è l'Assoluto— l'autopoiesi dell'essere resta un mito metafisico tra gli altri.

Lo spinozismo sembra consistere, in terzo luogo, in un realismo estremo. Ciò significa che debbono valere due principi: quello della realtà intrinseca della causa e quello della verità intrinseca dell'idea. Una causa fittizia non può essere realmente affermata; ossia, una tale affermazione sarebbe contraddittoria rispetto alla necessità che ogni effetto dipenda da una causa. Se l'idea potesse esprimere il falso, saremmo in presenza nientemeno che di una *naturae eversio*¹⁰⁹. Pertanto, il falso è improduttivo; è impossibile essere certi del falso, perché ciò significherebbe che in natura si dà qualche falsità. La possibilità di una rappresentazione positivamente scorretta della natura è negata dalla struttura stessa di questa.

In quarto luogo, lo spinozismo rappresenta un essenzialismo radicalmente antiplatonico¹¹⁰. L'essenza non è un modello ideale, bensì un nocciolo di real-

tà costituito in seno alla potenza di Dio. Le essenze dei modi sono le forme ritagliate entro la potenza divina di agire. L'implicazione della realtà è quindi immediata, anche se tale non è l'implicazione dell'esistenza temporale¹¹¹, la quale comporta, scrive Deleuze, una «posizione estrinseca» (ma non per questo esterna) rispetto agli attributi¹¹².

Un quinto aspetto è il carattere pratico dello spinozismo. Nella misura in cui l'esistenza del modo implica determinazioni inespressive, essa non può non assumere un carattere sperimentale. Il modo non è tutto espressivo non perché trascenda l'espressione, ma perché la sua appartenenza all'espressione è sottoposta a condizioni peculiari; altrimenti, la virtù del modo (la vita secondo ragione) sarebbe una conseguenza immediata della sua essenza. Così non è non perché il modo fuoriesca dall'*ordo geometricus*, ma perché la sua esistenza conosce l'ordine estrinseco dei rapporti. L'esistenza del modo è simile al destino di una figura geometrica tracciata sulla carta: la storia del suo supporto cartaceo, esposto all'usura del tempo, non la riguarda meno dei teoremi ai quali essa deve il proprio essere. L'etica è la consapevolezza di questa «doppia vita» del modo finito, divisa tra l'ordine esplicito delle ragioni espressive e l'ordine muto dei segni inespressivi.

L'ultimo aspetto dello spinozismo potrebbe essere definito il suo carattere semiotico. Deleuze legge in Spinoza una semiotica originale della realtà: «se siamo spinozisti», egli scrive, «non definiremo alcunché né secondo la sua forma, né in base ai suoi organi e alle sue funzioni, né in quanto sostanza o soggetto»¹¹³. Traceremo invece una sorta di mappa affettiva: ponendo su un asse gli specifici rapporti di moto e quiete dell'oggetto e, sull'altro asse, gli affetti corrispondenti. Deleuze ha sviluppato in proprio questo metodo, interessandosi alla possibilità di costruire un «piano di immanenza» dell'essere sia sfruttando alcune acquisizioni dello strutturalismo¹¹⁴, sia rinnovando profondamente le ragioni del naturalismo. La Natura come individuo¹¹⁵ e la filosofia come espressione di un «Grande Vivente»¹¹⁶ sono state le premesse ideali del suo lavoro, perfettamente individuabili anche nel suo grande predecessore olandese.

¹ G. DELEUZE, *Pourparlers*, Minuit, Paris 1990, p. 191.

² Il più importante libro spinoziano di Deleuze è *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris 1968; tr. it. di S. Ansaldi: *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999 (d'ora in poi indicato come SPE), già tesi di dottorato complementare dell'Autore. L'altra monografia deleuziana dedicata al filosofo dell'*Etica* è *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, Paris 1981; tr. it. di M. Senaldi: *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini, Milano 1991 (di qui in avanti: SPhP). I numeri dopo le sigle indicano le pagine dei testi originali di Deleuze; i numeri in parentesi indicano le pagine delle traduzioni italiane. Le opere di Spinoza sono citate dagli *Opera*, a cura di Carl Gebhardt (contrassegnati nel testo dalla sigla G, seguita da una cifra romana che indica il numero del volume e da una cifra araba che indica la pagina). Le versioni italiane delle opere di Spinoza vengono citate in parentesi, secondo i contrassegni seguenti: CM = *Pensieri metafisici (Cogitata metaphysica)*, a cura di E. Scribano, Laterza, Roma-Bari 1990; E = *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico (Ethica ordine geometrico demonstrata)*, a cura di S. Giametta, Bollati Boringhieri, Torino 1992; Ep. = *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1951; KV = *Breve trat-*

tato su Dio, l'uomo e il suo bene (Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand), a cura di F. Mignini, Japadre, L'Aquila 1986; PPhC = *Principi della filosofia di Cartesio (Principia philosophiae cartesianae)*, cura e luogo come CM; TIE = *Trattato sull'emendazione dell'intelletto (Tractatus de intellectus emendatione)*, a cura di E. de Angelis, Boringhieri, Torino 1962; TP = *Trattato politico (Tractatus politicus)*, a cura di L. Pezzillo, Laterza, Roma-Bari 1995?; TTP = *Trattato teologico-politico (Tractatus theologico-politicus)*, a cura di A. Dini, Rusconi, Milano 1999. I numeri arabi che compaiono dopo le sigle delle traduzioni citate indicano le pagine; nel caso della versione italiana dell'*Etica*, anziché il numero di pagina viene indicato il luogo di riferimento, secondo le seguenti convenzioni: a = assioma; c = corollario; d = definizione; dim = dimostrazione; p = proposizione; ps = postulato; sc = scolio. Un esempio di citazione è: E 1 p 8 sc 2 = secondo scolio della proposizione 8 della prima parte.

³ La descrizione di Deleuze merita d'essere letta per intero: «Questa vita frugale e senza proprietà, minacciata dalla malattia, questo corpo magro, debole, questo viso ovale e bruno con due sorprendenti occhi neri –come spiegare l'impressione che danno di essere percorsi dalla Vita stessa, di avere una potenza identica alla Vita? In tutto il suo modo di vivere come di pensare Spinoza eleva un'immagine di vita positiva, affermativa, contro i simulacri di cui gli uomini si accontentano. Non solo se ne contentano: ma l'uomo che ha in odio la vita, che se ne vergogna, l'uomo dell'autodistruzione che moltiplica i culti della morte, che fonda la sacra unione del tiranno con lo schiavo, il prete, il giudice e il guerriero, sono sempre impegnati a perseguire la vita, a mutilarla, a farla morire a fuoco rapido o lento, a mascherarla o a soffocarla con leggi, proprietà, doveri, autorità: ecco ciò che Spinoza diagnostica nel mondo, questo tradimento dell'universo e dell'uomo»: SPhP, 20-21 (21-22).

⁴ Un'articolata discussione del tema è svolta da R. BOUVERESSE, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Vrin, Paris 1992.

⁵ In Spinoza, scrive Deleuze, «la Vita, ossia l'espressività, è portata nell'assoluto»: SPE, 70 (60). Cfr. anche SPE 87 (77): «L'espressione è, in Dio, la vita stessa di Dio».

⁶ Osserva M. SENALDI, *Scholium*, SPhP (165): «Si eviterà di parlare di un'interpretazione particolarmente "forte" del testo, di un'ermeneutica deleuziana di Spinoza. Mentre potremmo parlare di uno Spinoza hegeliano, o gentiliano, non esiste un'immagine deleuziana di Spinoza [...]. Il problema resta quello di creare libri spinozisti, o leibniziani, o nietzscheani, o anche cinematografici, anziché libri su questo o quel pensatore o argomento».

⁷ Il problema dei rapporti tra Spinoza e Leibniz esula dagli obiettivi del presente scritto. Basti qui citare la seguente affermazione di Deleuze: quali che siano «le differenze fra Leibniz e Spinoza, in particolare nell'interpretazione dell'espressione, è un dato di fatto che entrambi utilizzano questo concetto per superare quel che considerano l'insufficienza o la facilità del cartesianesimo e per restaurare l'esigenza di una ragion sufficiente che operi nell'assoluto. Questo non significa che ritornino al di qua di Cartesio: vi sono risultati del cartesianesimo che non possono più essere messi in discussione: ad esempio, le proprietà dell'infinitamente perfetto, della quantità di realtà, del chiaro e del distinto, del meccanicismo ecc. Spinoza e Leibniz sono postcartesiani nello stesso senso in cui Fichte, Schelling e Hegel sono postkantiani: devono raggiungere il fondamento da cui derivano tutte le proprietà precedentemente enumerate, riscoprire un assoluto che sia all'altezza del "relativismo" cartesiano»: SPE, 302 (255-256).

⁸ Cfr. G II, 45 (E 1 d 4). L'interpretazione deleuziana dell'attributo è, sin dall'inizio, radicalmente oggettivista: cfr. SPE, 14 (13).

⁹ SPE, 153-169 (133-146).

¹⁰ Osserva M. MESSERI, *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, il Saggiatore, Milano 1990, pp. 45-46: «La scienza naturale degli antichi è [...], secondo Spinoza, ingiustificatamente poco ambiziosa. Questa scienza si propone spiegazioni dimostrative per alcuni generi di fatti, ma lascia altri fatti nella situazione logica di una mera necessità condizionale: essa si costituisce sulla base del presupposto che non tutto possa essere dimostrato. Spiegazione causale e spiegazione dimostrativa restano al suo interno separate. La scienza di Spinoza si costituisce, invece, muovendo dalla certezza della completa dimostrabilità di ogni fatto».

¹¹ Cfr. G IV, 166 (Ep. XXX, 164).

¹² Cfr. G IV, 173-174 (Ep. XXXII, 170).

¹³ Cfr. in proposito G I, 237-238 (CM, 118-119).

¹⁴ SPE, 103 (92).

¹⁵ Cfr. G II, 89 (E 2 p 7 c).

¹⁶ SPE, 153 (133).

¹⁷ SPE, 154 (133).

¹⁸ Deleuze sottolinea il carattere icastico (ossia *non* espressivo) del segno: «La Scrittura è sì la parola di Dio, ma una parola che è comandamento: essendo imperativa, non esprime nulla, perché non permette di conoscere nessun attributo divino»: SPE, 48 (42). Sul nesso tra profezia, segno e immaginazione cfr. segnatamente G III, 28 (TTP, 97).

¹⁹ SPE, 165 (143).

²⁰ In SPE, 69 (60) si parla esplicitamente di «logica dell'assoluto».

²¹ Deleuze distingue talora tra assoluto e infinito, talaltra (in maniera equivalente) tra l'assolutamente infinito e l'infinitamente perfetto. Secondo Deleuze, gli argomenti di Spinoza a dimostrazione dell'esistenza di Dio sono in parte ascrivibili al tema tradizionale dell'«infinitamente perfetto», che resta tuttavia subordinato «alla posizione preliminare dell'assolutamente infinito»: cfr. SPE, 66 (57).

²² Scrive recisamente Deleuze in SPE, 66 (57): «La prova ontologica, così come si trova all'inizio del *Breve Trattato*, non serve assolutamente a nulla».

²³ «Finché non si pone una definizione reale, che poggi sull'essenza di una cosa e non su propri (*propria*), si resta nell'ambito arbitrario di ciò che è semplicemente concepito ed è privo di qualsiasi relazione con la realtà della cosa quale è fuori dell'intelletto»: SPE, 63 (55).

²⁴ G II, 52 (E 1 p 10 sc).

²⁵ G II, 49 (E 1 p 7).

²⁶ G II, 52 (E 1 p 11).

²⁷ Cfr. M. GUEROULT, *Spinoza, I, Dieu* (Ethique, I), Aubier-Montaigne, Paris 1968, p. 160: «È impossibile conferire come attributi a una sostanza realtà che non siano concepite esse stesse come sostanze. Altrimenti detto, gli attributi che dobbiamo riconoscere alla sostanza infinitamente infinita non possono essere altri da quelli che sono stati fino a qui dedotti come sostanze a un solo attributo».

²⁸ «Riguardo all'ente che ha la proprietà razionale di essere infinitamente perfetto, la domanda rimane sempre la stessa: è possibile?» (SPE, 62 (54)). Cartesio ritiene erroneamente «che la concezione chiara e distinta del proprio [la perfezione di Dio] sia sufficiente per garantire la possibilità della *natura* corrispondente» (SPE, 62 (53)). Viceversa, per Spinoza, «l'infinitamente perfetto è solo un proprio. Tale proprietà non ci fa conoscere nulla della natura dell'ente al quale appartiene, e non è sufficiente a dimostrare che questo ente non implichi contraddizione».

²⁹ SPE, 9 (9).

³⁰ SPE, 37 (32). «Vi sono due modi per riconoscere un attributo: o si cercano a priori le qualità che si concepiscono come illimitate, oppure, partendo da ciò che è limitato, si cercano a posteriori le qualità che possono essere portate all'infinito, cioè le qualità "implicate" nei limiti del finito. Così, da questo o quel pensiero, arriviamo fino al pensiero come attributo infinito di Dio; da questo o quel corpo, all'estensione come attributo infinito». Per i due metodi, Deleuze rinvia rispettivamente a E 2 p 1 sc e a E 2 p 1 dim.

³¹ SPE, 21 (19).

³² SPE, 232 (198).

³³ SPE, 37 (33).

³⁴ «Gli attributi sono per Spinoza forme di essere univoche, che non cambiano natura cambiando "soggetto", vale a dire predicandoli dell'ente infinito o degli enti finiti, della sostanza e dei modi, di Dio e delle creature»: SPE, 40 (35).

³⁵ Il lavoro di P. Di VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1960 e 1969, esprime (in maniera completamente autonoma) posizioni teoriche opposte a quelle deleuziane, sulle quali anche per questo è interessante soffermarsi. Secondo Di Vona, «in Spinoza non c'è un concetto dell'ente comune a Dio e alle sue conseguenze» (I, p. 252). Il genere di analogia che si dà tra l'ente in quanto predicato di Dio e in quanto predicato delle «creature» è per Di Vona in primo luogo di attribuzione estrinseca. In questo tipo di attribuzione, la stessa entità deriva alle creature, «senza nulla presupporre», dall'essenza divina (cfr. II, p. 19). Di Vona ritiene infatti che sia Spinoza che Cartesio (I, p. 254) –quest'ultimo, in particolare, in ragione dell'idea della creazione continua– si oppongano alla dottrina suareziana dell'ente analogo per attribuzione intrinseca (I, p. 224).

³⁶ RENÉ DESCARTES, *I principi della filosofia*, a cura di P. Cristofolini, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 101.

³⁷ ID., *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, a cura di A. Tilgher, Laterza, Bari 1954, pp. 123-124. Il brano fa parte delle *Prime Risposte*, indirizzate a Caterus.

³⁸ SPE, 24 (21).

³⁹ SPE, 25 (22).

⁴⁰ G II, 48 (E 1 p 5).

⁴¹ G II, 47 (E 1 p 4).

⁴² Cfr. GUEROUT, *Spinoza, I, Dieu*, cit., p. 119.

⁴³ G II, 49 sgg. (E 1 p 8 sc 2).

⁴⁴ SPE, 27 (24).

⁴⁵ «Il problema diventa più chiaro se consideriamo che, per passare da una tematica all'altra, basta effettuare quello che in logica si chiama la conversione di una universale negativa»: SPE, 27 (25). La conversione è un'inferenza che si ottiene scambiando tra loro il soggetto e il predicato di una proposizione; nel caso della conversione di un'universale negativa, da «nessun S è P» deriva quindi che «nessun P è S» (cfr. I. M. COP, *Introduction to Logic*, 1961?; tr. it. di M. Stringa: *Introduzione alla logica*, il Mulino, Bologna 1964, pp. 172-174).

⁴⁶ «Se dividessimo la sostanza conformemente agli attributi, bisognerebbe considerare la sostanza come un genere, e gli attributi come differenze specifiche. La sostanza sarebbe un genere che non ci permetterebbe di conoscere nulla di particolare; sarebbe allora distinta dai suoi attributi, come il genere dalle sue differenze, e gli attributi sarebbero distinti dalle sostanze corrispondenti, come le differenze specifiche e le specie. Facendo della distinzione reale fra attributi una distinzione numerica fra sostanze, introduciamo nella realtà sostanziale semplici *distinzioni di ragione*»: SPE, 29 (26).

⁴⁷ Non nascondendo l'azzardo del richiamo: cfr. SPE, 57, nota (49, nota).

⁴⁸ SPE, 54 (47).

⁴⁹ Secondo S. SPORTELLI, *Potenza e desiderio nella filosofia di Spinoza*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, p. 43, «un'interpretazione di questo tipo riduce però la sostanza –potendo conoscerne solo le qualità– a qualcosa che in se stesso è inconoscibile».

⁵⁰ SPE, 33 (29). Cfr. G IV, 7 (Ep. II, 39); G I, 24 e nota (KV, 147 e nota) e G I, 29 (KV, 157). F. ALQUIÉ, *Le rationalisme de Spinoza*, 1981; tr. it. di M. Ravera: *Il razionalismo di Spinoza*, Mursia, Milano 1987, p. 76 contesta a Deleuze questa lettura, richiamando G I, 116 (KV, 353): «All'essenza di ogni sostanza l'esistenza appartiene per natura». «È vero che Spinoza», scrive Alquié, «nell'appendice del *Breve Trattato* usa il termine sostanza per designare ciò che altrove chiama attributo; ma l'equivalenza dei due termini è totale, e proprio agli attributi Spinoza conferisce l'esistenza per sé».

⁵¹ SPE, 30 (27).

⁵² SPE, 36 (32).

⁵³ SPE, 34 (30).

⁵⁴ Cfr. SPE, 48 (41): «Mai si è andati così a fondo nella distinzione di due ambiti: la rivelazione e l'espressione. Come anche nella distinzione di due relazioni eterogenee: quella del segno e del significato, dell'espressione e di ciò che è espresso. *Il segno si riferisce sempre ad un proprio*; significa sempre un comandamento e fonda la nostra obbedienza. *L'espressione concerne sempre un attributo*; esprime un'essenza, vale a dire una natura all'infinito, e ce la fa conoscere».

⁵⁵ Questa la sua formulazione per esteso: «1) Tutte le forme dell'ente sono uguali e ugualmente perfette, non c'è ineguaglianza di perfezione tra gli attributi; 2) ogni forma è dunque illimitata, ogni attributo esprime un'essenza infinita; 3) tutte le forme appartengono ad una sola ed unica sostanza, tutti gli attributi si dicono, senza limitazione alcuna, di una sostanza assolutamente infinita»: SPE, 70-71 (61).

⁵⁶ SPE, 15-16 (14).

⁵⁷ SPE, 60 (52).

⁵⁸ «Come l'attributo dell'estensione non si confonde con la potenza di esistere, così l'attributo del pensiero non si confonde di diritto con la potenza di pensare»: SPE, 106 (94).

⁵⁹ «L'attributo del pensiero sta alla potenza di pensare come tutti gli attributi (compreso il pensiero) stanno alla potenza di esistere e di agire»: SPE, 107 (95).

⁶⁰ «I modi di attributi diversi non solo hanno lo stesso ordine e la stessa connessione, ma anche lo stesso essere; si tratta delle *stesse cose* che si distinguono solo attraverso l'attributo di

cui esse implicano il concetto. I modi di attributi diversi costituiscono una sola e unica modificazione che si differenzia solo secondo l'attributo»: SPE, 96 (85).

⁶¹ Cfr. SPHP, 78 (73): «Spinoza rovescia doppiamente la tradizione: poiché causa efficiente non è più il senso primario di causa, e poiché non è più causa di sé quella che si predica in un senso differente da quello di causa efficiente, ma è la causa efficiente che si predica nel medesimo senso della causa di sé».

⁶² «Una cosa esistente rinvia a un'altra cosa finita come causa. Ma si eviterà di dire che una cosa finita è sottoposta a una doppia causalità, l'una orizzontale costituita dalla serie indefinita delle altre cose, l'altra verticale costituita da Dio. Infatti in ogni termine della serie si è rinviati a Dio come a colui che determina la causa ad avere il suo effetto. Così Dio non è mai causa remota, ma è dedotto dal primo termine della regressione. E non vi è che Dio che sia causa, non vi è che un solo senso e una sola modalità per tutte le figure della causalità, benché queste stesse figure siano diverse [...]. Presa nel suo senso unico e nella sua sola modalità, la causa è essenzialmente *immanente*: vale a dire, dimora in sé per produrre (in opposizione alla causa transitiva), e l'effetto non esce minimamente da essa (in opposizione alla causa *emanativa*)»: SPHP, 78-79 (73).

⁶³ Deleuze ricorda il testo di G III, 276-277 (TP, 8-9): le cose naturali «hanno bisogno, per cominciare ad esistere, della stessa potenza che per continuare ad esistere. Dalla qual cosa segue che la potenza delle cose naturali, per la quale esse esistono e di conseguenza agiscono, non può essere altra che la stessa potenza eterna di Dio. [...] Poiché Dio ha causalità, benché queste stesse figure siano diverse [...]. Presa nel suo senso unico e nella sua sola modalità, la causa è essenzialmente *immanente*: vale a dire, dimora in sé per produrre (in opposizione alla causa transitiva), e l'effetto non esce minimamente da essa (in opposizione alla causa *emanativa*)»: SPE, 80 (70). Cfr. anche G I, 157 (PPhC, 29) e G I, 266 (CM, 160).

⁶⁴ G II, 146 (E 3 p 7).

⁶⁵ Cfr. SPE, 78 (68): «L'esistenza possibile (nell'essenza) è altro dalla "possibilità", proprio perché l'essenza è potenza».

⁶⁶ G II, 90 (E 2 p 8).

⁶⁷ DI VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, cit., II, p. 131 ritiene invece «innegabile che, quando sia veduta dal lato dell'essenza, anche per Spinoza la contingenza è reale». L'Autore interpreta «il contingente spinoziano» come «il concetto obbiettivo di qualcosa, il quale astrae dall'esistenza in atto e dalla sua negazione, ed i cui predicati non implicano contraddizione» (II, p. 187).

⁶⁸ I testi che Deleuze richiama a proposito di questa nozione sono quelli in cui Spinoza definisce il corpo come «atto» a qualcosa: cfr. G II, 97 (E 2 p 13 sc); G II, 139-140 (E 3 pss 1-2); G II, 304 (E 5 p 39).

⁶⁹ SPE, 82 (72).

⁷⁰ Di segno opposto è, di nuovo, l'interpretazione di DI VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, cit., I, p. 205, secondo cui la dottrina spinoziana della identità tra realtà e perfezione implica una teoria della analogia di proporzionalità della *res*. «Il concetto di "res" non è identico in Dio e negli altri esseri in modo assoluto, né in modo assoluto è uno. Ma è identico ed è uno "proportionaliter". Pertanto, esso è un concetto analogo. L'analogia di proporzionalità esprime la verità fondamentale del concetto di "res", in Spinoza, perché Dio e ogni altro ente ha la realtà, l'esse e l'esistenza che competono alla sua essenza».

⁷¹ G II, 63 (E 1 p 17 sc).

⁷² SPE, 90 (80).

⁷³ «La sostanza [...] non può essere una potenza assolutamente infinita di esistere senza che sia colmata, da infinite cose in infiniti modi [*modos*], la capacità di essere affetta che corrisponde a tale potenza»: SPE, 84 (73).

⁷⁴ SPE, 104 (92). Cfr. G I, 17, nota (KV, 135, nota 8).

⁷⁵ SPE, 98 (86).

⁷⁶ SPE, 84 (73).

⁷⁷ Deleuze ricava dall'ultima triade della sostanza una triade modale introduttiva («attributo-modo-modificazione»): SPE, 98 (87).

⁷⁸ Cfr. G. DELEUZE, *Critique et clinique*, 1993; tr. it. di A. Panaro: *Critica e clinica*, Cortina, Milano 1996, p. 185: «I segni o affetti sono delle idee inadeguate e delle passioni [...]. Il genere di conoscenza da essi costituito è a malapena una conoscenza; è piuttosto un'esperienza in cui si ritrovano in maniera casuale delle idee confuse di mescolamenti fra corpi, degli imperativi bruti di evitare la tale commistione e di cercarne un'altra, e delle interpretazioni più o meno deliranti di queste situazioni. È un linguaggio materiale affettivo piuttosto che una forma d'espressione, che assomiglia alle grida più che al discorso del concetto».

⁷⁹ MESSERI, *L'epistemologia di Spinoza*, cit., pp. 15 e 195, interpreta la gnoseologia spinoziana in funzione del paradigma, direttamente anticartesiano, della semiotica naturale.

⁸⁰ G II, 89 (E 2 p 7 dim).

⁸¹ G II, 116 (E 2 p 33).

⁸² Cfr. SPE, 118 (104) e SPE, 136 (119): «L'idea adeguata è l'idea che esprime la propria causa e che si spiega attraverso la nostra potenza. L'idea inadeguata è invece l'idea inespressiva e non spiegata: l'impressione che non è ancora un'espressione, l'indicazione che non è ancora una spiegazione».

⁸³ Cfr. in particolare G II, 36 (TIE, 83): Dio è causa non della verità, ma piuttosto della sistematicità delle nostre conoscenze. Conoscendo Dio, «la nostra mente [...] riprodurrà la natura nella misura massima: infatti ne avrà oggettivamente l'essenza, l'ordine e l'unione». Cfr. inoltre G I, 148-149 (PPhC, 20): «Noi non possiamo essere certi di alcuna cosa non –per essere precisi– fintantoché ignoriamo l'esistenza di Dio [...], ma fintantoché non abbiamo di Dio un'idea chiara e distinta».

⁸⁴ «La dottrina della verità di Spinoza è inseparabile dalla polemica, diretta o indiretta che sia, contro la teoria cartesiana. Considerati in sé, il chiaro e il distinto ci consentono al massimo di riconoscere un'idea vera che abbiamo, vale a dire quel che di positivo c'è in un'idea ancora inadeguata. Formare un'idea adeguata ci porta però al di là del chiaro e del distinto. In sé, l'idea chiara e distinta non costituisce una vera e propria conoscenza, così come non contiene la propria ragione: il chiaro e il distinto hanno la loro ragion sufficiente solo nell'adeguato, l'idea chiara e distinta forma una conoscenza vera solo se deriva da un'idea in se stessa adeguata»: SPE, 137 (120).

⁸⁵ G II, 92 (E 2 p 9 c).

⁸⁶ «Non pare esserci, qui, nessuna contraddizione, ma soltanto un *fatto estremo*. [...] «Il fatto è» che nessun attributo è sufficiente per colmare la potenza di esistere: qualcosa può esistere e agire, senza essere né esteso né pensante. Al contrario, tranne attraverso il pensiero, niente può essere conosciuto; la potenza di pensare e di conoscere è effettivamente colmata dall'attributo del pensiero»: SPE, 107 (94).

⁸⁷ Non è raro che Deleuze, dopo l'incontro con Félix Guattari, paragoni Spinoza a Louis Hjelmslev. In che modo il filosofo dell'*Etica* e il padre della glossematica possano essere confrontati ci sembra poter essere chiarito nel modo seguente. Deleuze e Guattari mettono in relazione la struttura della sostanza di Spinoza con la concezione biplanare del segno, che prevede una bipartizione tra espressione e contenuto, a propria volta distinti secondo la forma e secondo la sostanza. Ci pare che alle quattro articolazioni della sostanza di Spinoza elencate nel testo potrebbero corrispondere questi concetti di Hjelmslev: alla prima (l'attributo e, quindi, la *substantia constans infinitis attributis*) corrisponderebbe la forma dell'espressione, alla seconda (l'idea di Dio) la sostanza dell'espressione, alla terza (il modo infinito immediato) la forma del contenuto e alla quarta (la *facies totius universi*) la sostanza del contenuto.

⁸⁸ G II, 63 (E 1 p 18).

⁸⁹ G II, 68 (E 1 p 26).

⁹⁰ Cfr. G II, 233 (E 4 p 35 c 2).

⁹¹ M. HARDT, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, 1993; tr. it. di E. De Medio: *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, a-change, Milano 2000, p. 161 mostra che il problema politico non soltanto appartiene alla filosofia di Spinoza, come è immediatamente ovvio, ma soprattutto possiede in essa un'espressione ontologica, alla quale si associano specifiche forme modali: «Se accettiamo l'interpretazione deleuziana del parallelismo, dobbiamo scoprire una nozione comune corporea che serve a organizzare gli incontri casuali, inadeguati e per lo

più tristi dei corpi sociali in incontri coerenti, adeguati e gioiosi, proprio come la nozione comune intellettuale costituisce le idee adeguate (ragione) sulla base delle idee inadeguate (immaginazione). Spinto ai suoi limiti concettuali, il parallelismo ontologico significa che la costituzione della conoscenza, la costituzione intellettuale della comunità, deve essere uguagliata e integrata da una sua costituzione corporea. Alla nozione comune corporea, al corpo sociale adeguato, è data forma materiale nella moltitudine». Il riferimento esplicito è ad A. NEGRI, *L'anomalia selvaggia*, 1981; ora in *Id.*, *Spinoza, DeriveApprodi*, Roma 1998. Scrive l'Autore: «Alcuni interpreti colgono la centralità del lavoro politico di Spinoza: ma è la sua centralità ontologica, dico ontologica, che va fatta risaltare» (p. 123). Negri coglie in Spinoza una «fenomenologia della prassi costitutiva» il cui orizzonte è la collettività, la *multitudo* (p. 48). Proprio perché immediatamente ontologiche, le nozioni di *multitudo* e di costituzione sottraggono Spinoza all'idealismo della tradizione della filosofia politica: «In ciò è il carattere rivoluzionario del suo pensiero: nell'esprimere assolutamente nella costituzione un rapporto sociale produttivo, la produttività dei bisogni naturali, e tutto ciò come egemone rispetto al politico, –nel sussumere assolutamente qualunque astratta funzione di dominio sotto la positività dell'espressione del bisogno di felicità e di libertà. La distruzione di ogni autonomia del politico e l'affermazione dell'egemonia e dell'autonomia dei bisogni collettivi delle masse: in questo consiste la straordinaria modernità della spinoziana costituzione politica del reale» (p. 253).

⁹² Cfr. G II, 114 (E 2 p 29 c).

⁹³ SPE, 294 (248). «In noi non vi è più nulla di "implicato" o di "indicato"».

⁹⁴ G II, 139 (E 3 d 2).

⁹⁵ È il tema della corrispondenza con Guglielmo di Blyenberg. Cfr. in particolare G IV, 147 (Ep. XXIII, 148): «Affermo dunque [...] che Dio è assolutamente la causa di tutte le cose che hanno un'essenza, qualunque esse siano. E se voi potete dimostrarmi che, per esempio, il male, l'errore, il delitto, ecc., sono alcunché che esprime un'essenza, io vi ammetto interamente che Dio è la causa del delitto, del male, dell'errore, ecc. Mi pare di avervi sufficientemente mostrato che ciò che costituisce la forma del male, dell'errore e del delitto non consiste in alcunché che esprima un'essenza, e che non si può dire, per conseguenza, che Dio ne è la causa».

⁹⁶ Deleuze ne individua due: la prima (SPE, 191 (163)) comprende l'essenza, il rapporto caratteristico e le parti estensive; la seconda (SPE, 197 (169)) concerne essenza, capacità di affezione, affezione.

⁹⁷ G II, 213 (E 4 p 4 dim).

⁹⁸ «Gli attributi sono qualità eterne ed infinite, dunque indivisibili. L'estensione è indivisibile, come qualità sostanziale o attributo. Ogni attributo, come qualità, è indivisibile. Ma ogni attributo-qualità possiede una quantità infinita, che è anch'essa, a certe condizioni, divisibile [*qui, elle, est divisible sous certaines conditions*]. Tale quantità infinita di un attributo forma una materia, ma una materia che è soltanto modale. Un attributo si divide quindi modalmente e non realmente. Possiede parti che si distinguono modalmente: parti che sono modali e che non sono sostanziali. [...] Abbiamo a che fare con parti di potenza, ossia con parti intrinseche ed intensive, veri e propri gradi di potenza o di intensità. Le essenze dei modi si definiscono infatti come gradi di potenza»: SPE, 173 (149).

⁹⁹ «Ogni corpo ha delle parti, "un gran numero di parti"; ma queste parti non gli appartengono che sotto un certo rapporto (di moto o di quiete) che lo caratterizza. La situazione è assai complessa, poiché i corpi composti hanno delle parti di ordine differente che entrano sotto dei rapporti essi stessi variati; questi rapporti variati si compongono fra loro per costituire il rapporto caratteristico o dominante dell'individuo considerato a questo o a quel certo livello»: SPhP, 46-47 (45).

¹⁰⁰ Cfr. SPhP, 47 (46): «Ciò accade quando questo rapporto, che è esso stesso una verità eterna, non si trova più effettuato da parti attuali. Ciò che è scomparso non è affatto il rapporto, eternamente vero, sono le parti fra le quali esso si era stabilito, e che hanno assunto ora un altro rapporto».

¹⁰¹ Cfr. SPhP, 48 (47).

¹⁰² Il problema del male è, eminentemente, un problema di anisomorfismo rispetto all'espressione: «Dal punto di vista della natura o di Dio, vi sono sempre dei rapporti che si compongono, e non vi è nient'altro che rapporti che si compongono secondo delle leggi eterne. Ogni volta che un'idea è adeguata, essa coglie almeno due corpi, il mio e un altro, sotto quell'aspetto secondo cui essi compongono i loro rapporti ("nozione comune"). Al contrario, non vi è alcuna idea adeguata dei corpi discordanti, del corpo che discorda con il mio, in quanto discordante. È in questo senso

che il male, o piuttosto il malvagio, non esiste che nell'idea inadeguata e nelle affezioni di tristezza che ne derivano (odio, collera, ecc.): SPhP, 52-53 (50-51). Cfr. G II, 259 (E 4 p 64).

¹⁰³ SPhP, 58 (55).

¹⁰⁴ Non esistono il Bene e il Male, ma solo il buono e il cattivo: «Sarà detto buono ogni oggetto il cui rapporto si componga con il mio (*concordanza*); sarà detto cattivo ogni oggetto il cui rapporto decomponga il mio, salvo poi comporsi con altri (*discordanza*)»: SPhP, 48 (47). Cfr. G II, 239 (E 4 p 39).

¹⁰⁵ SPhP, 28, 33, 37 (28, 33, 36).

¹⁰⁶ «La coscienza è naturalmente il luogo di un'illusione. La sua natura è tale che essa raccoglie degli effetti, ignorando le cause. [...] Siamo in una situazione tale che afferriamo solamente "ciò che accade" al nostro corpo, "ciò che accade" alla nostra anima, cioè l'effetto di un corpo sul nostro, l'effetto di un'idea sulla nostra. Ma ciò che è il nostro corpo sotto il suo proprio rapporto, e la nostra anima sotto il suo proprio rapporto, e gli altri corpi e le altre anime o idee sotto i loro rispettivi rapporti, e le regole secondo le quali tutti questi rapporti si compongono o si decompongono –di tutto questo noi non sappiamo nulla all'interno dell'ordine dato della nostra conoscenza e della nostra coscienza. [...] La coscienza è soltanto un sogno ad occhi aperti»: SPhP, 29-31 (29-31).

¹⁰⁷ SPhP, 45 (44).

¹⁰⁸ Cfr. SPhP, 27 e 33 (27 e 32).

¹⁰⁹ Sul tema, declinato in altra prospettiva, cfr. R. BORDOLI, *Baruch Spinoza: etica e ontologia. Note sulle nozioni di sostanza, di essenza e di esistenza nell'Ethica*, Guerini, Milano 1996, pp. 93-110.

¹¹⁰ Ci sembra che questa dicitura possa definire anche la filosofia originale di Deleuze, per come essa emerge soprattutto in *Differenza e ripetizione* (1969). Il termine «essenzialismo» può creare qualche perplessità solo rispetto a una linea di pensiero dalla quale Deleuze si è sempre tenuto piuttosto distante, quella esistenzialista, finitista ed ermeneutica. Uno degli sforzi teoretici di Deleuze sembra invece consistere proprio nel conferire un nuovo significato alla nozione di essenza: la sua è, per intero, una filosofia dell'intrinseco contro l'estrinseco, dell'immediato contro il mediato, dell'oggetto contro il soggetto, dell'intensivo contro l'estensivo. Da un capo all'altro della storia del pensiero, dagli Stoici a Leibniz, da Spinoza a Bergson a Proust, Deleuze ha cercato le ragioni di un naturalismo assoluto, indifferente verso ogni mediazione, sia essa la storia, la morale, il soggetto, la cultura; in tal senso parliamo qui di essenzialismo, seppure di suo genere.

¹¹¹ Cfr. G II, 91 (E 2 p 8 c).

¹¹² Cfr. SPhP, 103 (83): «L'esistenza del modo è dunque la sua stessa essenza, in quanto essa non è più solamente contenuta nell'attributo, ma dato che essa dura e possiede un'infinità di parti estensive, *posizione modale estrinseca*».

¹¹³ SPhP, 171 (157).

¹¹⁴ Il testo di riferimento è a tal proposito anzitutto l'articolo di Deleuze compreso in Aa.Vv., *Histoire de la philosophie. Idées, Doctrines*, vol. 8 – *Le XX siècle*, a cura di F. Châtelet, 1973; tr. it. di L. Sosio: *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?*, in Aa.Vv., *Storia della filosofia*, vol. VIII. *La filosofia del XX secolo*, Rizzoli, Milano 1976, pp. 194-217.

¹¹⁵ Cfr. SPhP, 164 (151).

¹¹⁶ SPhP, 10 (12).