

## *Espressione e vita: lo Spinoza di Gilles Deleuze*

Francesco Cerrato

*The essay considers Gilles Deleuze's writings on Spinoza (Spinoza and the Problem of Expression and Spinoza. Practical Philosophy) and both the elements of continuity among the different Deleuzian readings of Spinoza and the specific differences of each work are highlighted. It will be observed how in the two works there is a strong attention towards the Spinozian concepts of immanence and univocity. However, if the first one has a certain structuralist setting out in the reading of Deleuze, this characteristics seems to weaken progressively, in favor of an understanding of Spinoza's thought as a practical philosophy and ethics that is primarily open to the experience of singularity.*

*The Deleuzian interpretation of Spinoza is reconstructed in its internal logics, but also on the background of the French philosophical historiography on the author, that is coeval to Deleuze's volumes.*

Keywords: *Spinoza, Deleuze, Structuralism, Immanence, Ethics, Expression.*

Saranno oggetto di questo saggio i volumi di Gilles Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968) e *Spinoza. Filosofia pratica* (1981).

L'interpretazione deleuziana sarà analizzata con la finalità di evidenziare l'angolo prospettico specifico di ciascuno dei saggi, unitamente alla loro sostanziale complementarietà.

Nel primo paragrafo saranno ricostruiti i tratti essenziali della nozione di espressione (*expression*). Nelle analisi deleuziane, tale concetto designa il modo in cui la sostanza si relaziona ai propri attributi, vale a dire come

l'essere divino realizza la propria essenza in infinite qualità naturali tra cui il pensiero e l'estensione<sup>1</sup>.

Oltre all'essenza, il verbo esprimere (lat.: *exprimo*) designa l'immanenza assoluta della sostanza alle proprie modificazioni<sup>2</sup>.

L'unità sostanziale si realizza sempre in forme particolari e determinate. Per questo motivo – secondo Deleuze – lo studio del concetto di espressione consente di comprendere sia le modalità di coesistenza delle infinite essenze (attributi) nell'unità, sia le forme concrete ed esistenti in cui la natura si esplica (modi).

La disamina delle proprietà intrinseche al concetto di espressione, inoltre, “serve” a Deleuze per affrontare un secondo ordine di problemi attinente alle forme di conoscenza e di affezione proprie dell'uomo, inteso quale modificazione naturale sempre esistente e determinata nel tempo e nello spazio.

La riflessione sulle caratteristiche proprie del modello antropologico spinoziano viene condotta dall'autore francese a partire dalla considerazione del concetto spinoziano di *conatus*.

A fianco della nozione di espressione, sarà proprio questo concetto a costituire il secondo tema analitico della presente analisi in ragione del fatto che, una volta definita la sostanza come espressione, il *conatus* (inteso quale rapporto sempre determinato e mutevole tra quiete e movimento) e gli affetti (dedotti quali variazioni del *conatus*) rappresentano le questioni su cui insistono maggiormente le pagine deleuziane.

Dopo aver individuato le caratteristiche della natura pensata come unità, Deleuze si sofferma a studiare la vita umana, singolare o associata, intesa, in entrambe le accezioni, quale flusso continuo di percezioni, idee e condizioni corporee.

Analizzare le modalità di variazione, incremento e diminuzione a cui il *conatus* è soggetto nel corso della propria esistenza, particolare e de-

<sup>1</sup> Deleuze mette in evidenza come l'idea di espressione compaia per la prima volta nella definizione VI di *Etica I* (da qui in avanti: solo *E.*). Cfr. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968; trad. it. *Spinoza e il problema dell'espressione*, Macerata, Quodlibet, 1999, p. 9. La definizione spinoziana appena citata recita: «Per Dio intendo l'ente assolutamente infinito, ossia la sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna ed infinita» (B. Spinoza, *Opere*, trad. it. di F. Mignini e O. Proietti, a cura di F. Mignini, Milano, Mondadori, 2007, p. 787).

<sup>2</sup> Sull'analisi deleuziana del concetto spinoziano di immanenza con particolare in riferimento al rapporto tra unità e modificazioni, si veda S. Leclercq, *Deleuze, immanence, unicivité et transcendental*, Mons, Sils Maria, 2001, pp. 11-47.

terminata, significa pensare la vita singolare come “esperienza” e come “pratica”.

Come viene influenzata la dimensione etica dalla metafisica della sostanza? Come la filosofia spinoziana può aiutare la vita pratica individuale? Quale è stato il rapporto tra filosofia e vita nella biografia di Spinoza?

Tutte queste domande sul rapporto tra vita, filosofia e comportamento, più o meno conscio, individuano i temi fondamentali, oggetto dei saggi raccolti nello scritto *Filosofia pratica*.

Nel 1970, Deleuze aveva già pubblicato buona parte dei materiali di *Filosofia pratica* in una breve introduzione a Spinoza edita nella collana SUP “Philosophes” della PUF<sup>3</sup>. Si trattava di un’introduzione alla vita e al pensiero di Spinoza divisa in quattro capitoli (“La vie”, “La philosophie”, “Index des principaux concepts de l’*Éthique*”, “L’Œuvre”), seguita da una breve antologia di testi spinoziani.

Nel 1981, con il nuovo titolo *Filosofia pratica*<sup>4</sup>, Deleuze sceglie di ripubblicare quasi tutti i materiali contenuti nel libro del 1970 (viene escluso solo il breve paragrafo sull’opera), aggiungendovi tre nuovi capitoli: il capitolo III: “Le lettere sul male (corrispondenza con Blyenbergh)”; il capitolo V: “L’evoluzione di Spinoza (sull’incompiutezza del *Trattato sulla Riforma*)”; e il capitolo VI: “Spinoza e noi”<sup>5</sup>. Inoltre, nell’edizione dell’81, Deleuze elimina anche l’antologia di testi che, invece, era presente, nel volume del ’70.

Per quanto concerne i contenuti, *Filosofia pratica* non stravolge né modifica radicalmente l’interpretazione della filosofia spinoziana proposta in *Spinoza e il problema dell’espressione*. In secondo luogo, l’edizione del 1981 di *Spinoza. Filosofia pratica* non si discosta in modo significativo dallo “Spinoza” del 1970.

Rispetto a Il *problema dell’espressione*, ciò che cambia in *Filosofia pratica* è piuttosto “il punto di vista” a partire dal quale viene inquadrato e studiato il pensiero spinoziano. Pur avendo alle spalle la medesima concezione ontologica della natura, l’autore diminuisce, fino quasi a tralasciare l’analisi degli aspetti sistemici (per esempio la definizione della sostanza come unità di attributi e modi), preferendo spostare l’attenzione analitica

<sup>3</sup> G. Deleuze, *Spinoza*, Paris, PUF, 1970.

<sup>4</sup> G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981 (trad. it. Id., *Spinoza: filosofia pratica*, Milano, Guerini e Associati, 1991).

<sup>5</sup> Quest’ultimo saggio era già stato pubblicato sulla «*Revue de Synthèse*» nel 1978.

sulle modalità di qualificazione del particolare e del finito, cercando soprattutto di riflettere sulle *conseguenze pratiche* intrinseche al naturalismo spinoziano.

Per perseguire tale finalità, Deleuze dedica particolare attenzione alle ricadute sull'esperienza individuale della qualificazione metafisica spinoziana a partire, anche (e proprio), dalla biografia dell'"uomo" Spinoza, considerata una possibile "forma pratica" di esplicazione della relazione tra pensiero filosofico ed esperienza personale. A questo proposito, in merito al problema delle modalità concrete di dispiegamento dell'esistenza umana, in *Filosofia pratica*, vengono sviluppate una serie di riflessioni, precedentemente solo accennate ne *Il problema dell'espressione*.

Dopo aver definito la prospettiva unitaria in cui i due scritti su Spinoza si collocano e una volta approfondita la specificità propria di ciascun lavoro, si cercherà, in conclusione, di comprendere le differenze tra i due scritti mettendo in correlazione gli studi su Spinoza con l'ampio processo di formazione della filosofia deleuziana.

Più specificatamente, è possibile anticipare che il movimento di pensiero che dall'analisi della metafisica spinoziana (a cui è dedicato gran parte del primo scritto, *Spinoza e il problema dell'espressione*) giunge allo studio e alla definizione dell'etica di Spinoza intesa come *filosofia pratica* disponibile alla riflessione e all'azione individuale, sarà interpretato quale probabile segnale, emblematico e significativo, seppur implicito, perché non direttamente tematizzato dall'autore, di un progressivo allontanamento dallo strutturalismo e, specificatamente, da una certa tradizione storiografica francese di matrice strutturalista.

Se, infatti, un orientamento ancora strutturalista nell'interpretazione della storia della filosofia è presente ne *Il problema dell'espressione*, esso viene del tutto abbandonato prima nello *Spinoza* del '70 e, successivamente, con ancora maggiore nettezza in *Spinoza. Filosofia pratica* (non a caso nell'edizione dell'81, rispetto all'edizione del 1970, vengono eliminati tutti gli elementi, per così dire, di ordine scolastico e accademico, come si può riscontrare anche solo prendendo in considerazione la mutata sequenza in cui vengono presentati i saggi).

L'allontanamento dall'impostazione strutturalista di fare storia della filosofia non modifica l'interpretazione complessiva della filosofia spinoziana ma incide sulla prospettiva a partire dalla quale essa deve essere interpretata.

Se l'obiettivo teorico di *Spinoza e il problema dell'espressione* era soprattutto quello di evidenziare il ruolo dell'autore dell'*Etica* nella storia

della filosofia, sottolineando in particolare le differenze con il pensiero di Descartes, in *Filosofia Pratica* la comprensione storica del pensiero spinoziano viene finalizzata esclusivamente alla produzione di nuovi concetti che devono essere disponibili per i problemi della filosofia contemporanea.

Prima di passare alla disamina delle pagine spinoziane occorre avanzare, però, un'ulteriore, ed ultima, premessa.

Per meglio sottolineare la traiettoria degli scritti su Spinoza, l'analisi delle ricerche deleuziane sarà condotta sullo sfondo di due coordinate generali che completeranno il quadro dei temi affrontati nel presente saggio.

In primo luogo, si cercherà di stabilire una serie di nessi tra la ricerca su Spinoza e la coeva produzione deleuziana.

Tale confronto viene giustificato dalla convinzione che il lavoro di ricerca condotto su Spinoza possa essere compreso solo se posto sullo sfondo dei caratteri propri della riflessione dell'autore, per come essi maturano alla fine degli anni Sessanta.

In particolare, si porrà in correlazione il "cambio di prospettiva" nell'osservazione della "sostanza" spinoziana con l'inizio della collaborazione con Felix Guattari.

In secondo luogo, l'analisi del rapporto Deleuze-Spinoza non potrà essere completa se, oltre alla traiettoria interna dell'autore, non si terrà presente anche un secondo elemento di contesto.

Nella filosofia francese del secondo dopoguerra, interpretare Spinoza significa "prendere posizione" sullo sfondo di un quadro relazionale quanto mai denso e articolato. Quando pensa il "proprio Spinoza", Deleuze si confronta, più o meno esplicitamente, con un insieme eterogeneo di altre interpretazioni, elaborate da autori la cui autorevolezza non può non aver stimolato il giovane filosofo. A questo proposito, occorre non dimenticare il fatto che *Spinoza e il problema dell'espressione* costituiva, insieme a *Differenza e Ripetizione*, una delle due tesi di abilitazione all'insegnamento universitario. Anche in ragione di tale origine, strettamente accademica, in molteplici passaggi Deleuze discute alcune delle tesi interpretative più significative nell'ambiente accademico francese di quegli anni.

Per questo motivo, al fine di inquadrare gli elementi al contempo di eredità e di originalità intrinseci alla lettura deleuziana, si opereranno alcuni specifici riferimenti ad altre interpretazioni di "Spinoza", elaborate da altrettanti protagonisti della scena francese quali Louis Althusser, Martial Gueroult, Sylvain Zac, Alexandre Matheron e Ferdinand Alquié.

## 1. *Sostanza come espressione*

*Esprimere* è il verbo utilizzato da Spinoza per chiarire il triplice rapporto tra sostanza, attributi e modi.

I verbi «correlativi» che «precisano e accompagnano» l'idea di espressione sono *explicare* e *implicare*. Attraverso l'analisi di questi verbi viene chiarito il legame tra unità e molteplicità.

L'unità si esplica e si produce nella molteplicità dei modi secondo infiniti attributi. Al contempo, la molteplicità modale completa e risolve integralmente nel proprio divenire l'essere dell'unità.

La sostanza, esprimendosi in un unico movimento, si esplica e viene implicata nelle proprie modificazioni. Essa forma la propria identità e la propria unità causando se stessa in una pluralità di modi esistenti.

La precisazione del concetto di espressione viene articolata da Deleuze attraverso la costruzione di una duplice triade.

Anzitutto, attraverso i propri infiniti attributi, la sostanza esprime la propria essenza. Pertanto, la prima triade è composta di sostanza, attributi e modi<sup>6</sup>. Gli attributi implicano ed esplicano le infinite qualità della sostanza, ovvero le sue infinite essenze.

Alla lettura idealistica che aveva definito gli attributi come ciò che l'intelletto conosce della sostanza<sup>7</sup>, Deleuze contrappone un'interpreta-

<sup>6</sup> «È necessario distinguere tre termini: la sostanza che si esprime, l'attributo che l'esprime, l'essenza che è espressa. L'essenza si distingue dalla sostanza per mezzo degli attributi, ma è per mezzo dell'essenza che la sostanza è distinta dagli attributi. La triade è tale che ciascun termine, nei tre sillogismi, può fungere da termine medio degli altri due». (Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 136).

<sup>7</sup> Il riferimento polemico è evidentemente rivolto all'interpretazione hegeliana di Spinoza. Nella propria interpretazione della prima parte dell'*Etica*, Hegel aveva infatti conferito un particolare ruolo all'intelletto avvicinando molto, in questo modo, la filosofia di Spinoza a quella di Descartes. Nelle *Lezioni di storia della filosofia* viene conferita all'intelletto la capacità di cogliere negli attributi l'essenza della sostanza: «Ciascuna delle due maniere di considerazione, l'estensione, cioè, e il pensiero, racchiude, è vero, l'intero contenuto della sostanza, ma solo in un'unica forma, che l'intelletto vi immette; e perciò appunto i due lati sono in sé identici, infiniti». G.W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, vol. III<sup>2</sup>, p. 112. Questa tesi sarà ampiamente egemone in Germania per tutto il corso dell'Ottocento. Tra le interpretazioni più significative che riprendono la lettura hegeliana si vedano quelle di J.E. Erdmann (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlino, 1896, vol. II, pp. 62-66) e F.A. Trendelenburg (*Historische Beiträge zur Philosophie*, Berlino, 1846-47, vol. III, pp. 366-371). K. Fischer (*Geschichte der neuen Philosophie*, Heidelberg, 1909, vol. II, pp. 376) fu, invece, tra i primi a contrastare

zione degli attributi come «essenze reali»<sup>8</sup>.

Esprimendosi in questa prima triade, connotandosi di infinite e plurime essenze, la sostanza non si lascia “imprigionare” nell’eminenza di una sola qualità chiamata a distinguerne la natura in modo differenziale. Della sostanza, invece, nulla può essere negato poiché in essa si produce ogni essenza.

Spinoza – secondo l’interpretazione deleuziana – consegue in questo modo un’idea positiva di infinito e un’idea di distinzione reale «essenziale, puramente qualitativa, quidditativa e formale» che, al contempo, «esclude ogni tipo di divisione»<sup>9</sup>. Egli pensa la natura come molteplicità infinita di forme essenziali in cui ogni esistente trova la propria distinzione senza operare alcun tipo di negazione o “prevaricazione ontologica”. In natura, tutti gli esistenti si esprimono sul medesimo piano senza che si possa ammettere alcuna “eminenza” di una forma sulle altre.

Questo modo di interpretare la filosofia dell’*Etica* come pensiero dell’immanenza assoluta, in cui è possibile una permanenza delle differenze senza negazione, aderisce pienamente a quelle che sono le finalità della ricerca deleuziana alla fine degli anni Sessanta. In questo periodo, sia in *Spinoza e il problema dell’espressione*, che in *Differenza e Ripetizione*, l’autore francese lavora ad una interpretazione della storia della filosofia orientata ad individuare un’idea di differenza non necessariamente negativa<sup>10</sup>.

l’interpretazione idealistica degli attributi, considerandoli piuttosto essenze reali e costitutive della sostanza.

<sup>8</sup> Deleuze, *Spinoza e il problema dell’espressione*, cit., p. 34.

<sup>9</sup> Ivi, p. 136. Tra gli attributi, la distinzione è formale e reale ma non numerica perché, diversamente dal modello cartesiano che aveva posto una distinzione reale e numerica tra le *res*, nell’*Etica* di Spinoza la sostanza rimane unica pur differenziandosi negli attributi.

<sup>10</sup> Come riconosce esplicitamente Deleuze nelle prime pagine di *Differenza e Ripetizione*, il suo sforzo teoretico si colloca in questo periodo nell’orizzonte di pensiero aperto da Martin Heidegger sul tema della differenza ontologica. Tuttavia, è essenziale specificare che, a differenza del filosofo tedesco, Deleuze rifiuta di identificare il pensiero come “corretto ascolto” di un già dato, e indirizza il proprio sforzo teoretico verso la qualificazione dell’essere come univocità e, conseguentemente, della differenza come “farsi”, come “pratica” che avviene sulla superficie di un essere costitutivamente indifferente. Sul rapporto di Deleuze con la filosofia di Martin Heidegger si veda M. Ferraris, *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milano, Multhipla, 1981, p. 6, e pp. 185-224; A. Badiou, *Deleuze. “Il clamore dell’essere”*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 24-31. L’influenza esercitata dalla filosofia di Spinoza sull’elaborazione dei concetti deleuziani di ripetizione e di serie esposti in *Differenza e Ripetizione* viene sottolineata da J. Williams, *Gilles Deleuze’s Difference and Repetition. A Critical Introduction and Guide*, Edimburgh, Edimburgh University Press, 2003, pp. 52-54.

*Differenza e ripetizione* è lo scritto in cui Deleuze matura definitivamente il rifiuto della dialettica hegeliana accusata di essere una sorta di “teologia”, poiché in essa il movimento di pensiero conosce sempre un andamento predefinito, solo apparentemente dinamico, nel quale la sintesi svela il proprio carattere predeterminato e impositivo. Contro questo obiettivo polemico, il pensiero di Spinoza viene presentato (insieme alle filosofie di Scoto, di Kierkegaard e di Nietzsche) come un’alternativa possibile e presente nella storia della filosofia moderna.

In particolare, Spinoza ha il merito di aver introdotto nella storia del pensiero un’idea di differenza che non comporta necessariamente la negazione dell’altro da sé. Ciò è possibile in ragione del fatto che, pensando la sostanza come molteplicità di essenze, il concetto stesso di essenza viene sottratto all’accezione classica (aristotelica e scolastica) di esclusività e consegnato ad una qualificazione plurale senza che ciò implichi necessariamente una scala qualitativa.

Nel pensiero spinoziano la formulazione di questo concetto molteplice di “essenze” e “differenze” si basa sulla distinzione tra differenza reale e numerica<sup>11</sup>. In questo modo, prende corpo un’idea di differenza, al contempo, reale e formale ma non numerica, e proprio tale concetto rende possibile la coesistenza espressiva di unità e molteplicità.

Queste brevi parole sulla natura reale degli attributi consentono l’esplicitazione della seconda modalità di espressione delle distinzioni interne alla sostanza. «Gli attributi sono per Spinoza forme dinamiche ed attive. Ed è proprio questo che ci sembra l’essenziale»<sup>12</sup>.

In primo luogo, realizzandosi negli attributi la sostanza si presenta come pensiero ed estensione. In quanto estensione, essa si esprime come produzione di corpi in movimento, mentre nel pensiero si realizza la realtà logica di ciò che la natura è. La natura si esprime nella continua produzione di corpi e di idee.

La potenza o l’essenza di Dio può essere “esplicata” da un’essenza finita perché gli attributi sono forme comuni a Dio, di cui costituiscono l’essenza, e alle cose finite, di cui contengono le essenze. La potenza di Dio si divide o si esplica in ogni attributo secondo le essenze comprese in questo stesso attributo<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> «Il nuovo statuto della distinzione reale è essenziale: puramente qualitativa, quidditativa, o formale, la distinzione reale esclude ogni tipo di divisione» (Deleuze, *Spinoza e il problema dell’espressione*, cit., p. 28).

<sup>12</sup> Ivi, p. 32.

<sup>13</sup> Ivi, p. 72.

Oltre ad essere definita dagli attributi nella qualità, alla sostanza compete anche una realizzazione quantitativa, poiché essa si realizza sempre in un movimento produttivo di infinite quantità.

Nei modi causati la sostanza produce se stessa. Si “concretizza” nella dimensione dell’esistenza.

La potenza o l’essenza di Dio può essere “esplicata” da un’essenza finita perché gli attributi sono forme comuni a Dio, di cui costituiscono l’essenza, e alle cose finite, di cui contengono le essenze. La potenza di Dio si divide o si esplica in ogni attributo secondo le essenze comprese in questo stesso attributo. Per questo il rapporto parte-tutto tende a confondersi con il rapporto attributo-modo, sostanza-modificazione. Le cose finite sono parti della potenza divina perché sono modi degli attributi di Dio<sup>14</sup>.

Nei modi, attraverso un movimento di produzione, avviene la differenziazione delle parti determinate della natura secondo le qualità specifiche designate dagli attributi. Secondo gli attributi, cioè, i modi si realizzano. L’unità diviene se stessa e vive in quanto molteplicità modale. L’essenza non precede l’esistenza ma si concretizza, si produce, vive in essa. L’espressione, il realizzarsi dell’essenza, avviene sempre in un “modo”, ovvero in una forma esistente e, come tale, temporalmente determinata.

Dopo aver chiarito cosa si intende per espressione delle qualità, con questa seconda accezione di “espressione modale” si definisce in forma compiuta un’idea di natura per la quale Dio si realizza in un “movimento vitale” vale a dire in un’infinita produzione di parti determinate e infinitamente differenti.

Per pensare Dio come realtà naturale, sempre immanente alle proprie modificazioni, l’autore dell’*Etica* – sottolinea Deleuze – ha recuperato il medesimo concetto di univocità che era già stato pensato da Scoto contro il modello analogico di Tommaso.

Qualificare in senso analogico la relazione tra di Dio e gli enti implica porre l’essere di Dio in una posizione superiore come principio e causa. Al contrario, l’univocità tra Dio e i propri attributi impedisce di pensare Dio come astratto dalla molteplicità degli enti finiti, rimuovendo in tal modo anche il problema dell’origine e del fondamento<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Ivi, p. 71.

<sup>15</sup> G. Battista Vaccaro, *Deleuze e il pensiero del molteplice*, Milano, FrancoAngeli, 1990, p. 19.

Questo modo di interpretare la natura colloca il pensiero di Spinoza in una posizione originale, tanto rispetto al meccanicismo cartesiano, che aveva conservato la distinzione reale tra Dio e natura (riducendo quest'ultima ad un semplice e finito insieme di movimenti), quanto rispetto al platonismo medievale e rinascimentale che, pur riflettendo sulla continua penetrazione tra naturale e divino, avevano letto tale rapporto in termini emanativi e non produttivi.

Il naturalismo spinoziano, pensando l'essere come univoco e qualificando la relazione tra finito e infinito come immanente approda ad un concetto di differenza sfuggente ad ogni totalizzazione e negazione. Nella filosofia di Spinoza l'essere della natura viene presentato quale molteplicità delle essenze sempre aperta e produttiva di nuove modificazioni<sup>16</sup>.

In questo modo il filosofo dell'*Etica* ripropone – almeno secondo la lettura che ne offre Deleuze – un'idea di natura fondata sul concetto di potenza<sup>17</sup>.

È già stato anticipato come la lettura deleuziana della filosofia di Spinoza si iscriva all'interno del suo progetto filosofico della fine degli anni Sessanta consistente nell'elaborazione di una filosofia della differenza capace di sottrarsi all'identificazione di origine idealistica tra differenza e negazione.

Deleuze sceglie Spinoza perché vede in lui il filosofo che pensa con maggior decisione in questa direzione alternativa alla corrente idealistico-razionale formata dalla triade Platone, Descartes ed Hegel.

Per inquadrare storicamente l'accezione deleuziana della sostanza quale infinita espressione di qualità e modificazioni co-esistenti occorre richiamare almeno altri due fattori interni al campo specifico degli studi spinoziani francesi del secondo dopoguerra.

<sup>16</sup> In *Logica del Senso*, il naturalismo antico di Epicuro e Lucrezio sarà definito come una filosofia della pluralità naturale. Per definire questa idea di natura, l'autore scrive: «La natura come produzione del diverso può essere soltanto una somma infinita, cioè una somma che non totalizza i propri elementi. [...] La natura è il mantello di Arlecchino fatto tutto di pieni e di vuoti; la natura è precisamente la potenza, ma potenza in nome della quale le cose esistono una ad una, senza possibilità di radunarsi tutte nello stesso tempo, né di unificarsi in una combinazione che sarebbe adeguata ad essa e che l'esprimerebbe interamente in una volta sola» (G. Deleuze, *Logique du Sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969; trad. it. *Logica del Senso*, Milano, Feltrinelli, p. 235).

<sup>17</sup> Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 12.

In primo luogo, si individua nel libro di Sylvain Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, un probabile punto di riferimento dell'interpretazione di Deleuze. In questo studio Zac impiega l'idea di vita come sinonimo di sostanza, esplicitando così l'"origine" fenomenologica del proprio modo di leggere Spinoza. L'unità sostanziale, definita da Zac *essere vivente*, viene concepita come fenomeno puro. La sostanza viene pensata come spazio, senza origine, capace di ricevere tutti gli oggetti e tutti i soggetti. Nelle analisi di Zac la sostanza viene interpretata come relazionalità priva sia di qualsiasi connotazione intenzionale, sia di ogni principio di imputabilità. È l'unità tra l'essere e Dio, l'identità che si risolve completamente nella forma vivente<sup>18</sup>. Zac definisce "biologico" il concetto di vita utilizzato da Spinoza per descrivere l'essere di Dio. Avvalendosi di questo concetto Spinoza – secondo Zac – si allontanerebbe dal meccanicismo di Descartes. La ripresa da parte di Deleuze dell'identità tra espressione e vita risulta esplicita quando l'autore scrive:

La natura di Dio (*natura naturans*) è espressiva. Dio si esprime nei fondamenti del mondo, che formano la sua essenza, prima di esprimersi nel mondo. E l'espressione non può essere la manifestazione di Dio senza esserne anche la costituzione. La Vita, ossia l'espressività, è portata nell'assoluto<sup>19</sup>.

In secondo luogo, a fianco dell'influenza esercitata dal volume di Zac, questa interpretazione deleuziana della sostanza come vita, può avere risentito, seppure in un modo indiretto che si dovrà spiegare, anche degli studi di Ferdinand Alquié su Descartes.

Il rapporto con Alquié e con la sua interpretazione del pensiero cartesiano è, infatti, non poco controverso.

Deleuze condivide l'idea, sviluppata da Alquié, per la quale il progetto cartesiano implica la sottomissione della natura, "privata di virtualità e potenzialità", al riconoscimento che di essa deve farne il soggetto pensante. Nello schema cartesiano – secondo questa interpretazione – la natura viene ridotta e dedotta a partire da due enti posti al di fuori di essa: da un lato un soggetto che la pensa e dall'altro un Dio che la crea<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963; in particolare, sul concetto di sostanza, si vedano le pp. 17-56.

<sup>19</sup> Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 60.

<sup>20</sup> Ivi, p. 177.

Proprio nel momento in cui viene riconosciuto il valore dell'interpretazione di Alquié, però, lo spinozismo deleuziano contrappone il filosofo dell'*Etica* all'autore delle *Meditazioni* in riferimento al tema del rapporto uomo-natura.

Esplicitamente Deleuze sottolinea il carattere "antagonista" di Spinoza rispetto alla filosofia di Descartes. La filosofia della sostanza viene interpretata come il tentativo di ristabilire i diritti di una Natura.

Descartes è presentato come il filosofo che in epoca moderna ha riproposto l'eminenza di Dio sulla natura riqualificando il rapporto tra essere divino e natura ancora in termini analogici (in continuità con la filosofia medievale). Spinoza, invece, ha descritto come immanente il rapporto tra unità della natura e molteplicità delle sue espressioni. Se la filosofia di Descartes ha collocato Dio e l'uomo in una posizione di superiorità ontologica rispetto alla natura, che viene ridotta ad un'insieme di parti in semplice relazione meccanica, Spinoza, al contrario, nell'impiego di concetti quali espressione e univocità ha restituito Dio e l'uomo alla propria "naturalità".

Cartesio [ha] sovrastato la prima metà del XVII secolo radicalizzando il progetto di una scienza matematica e meccanica: la prima conseguenza di questa scienza è stata quella di ridurre l'importanza della Natura, privandola di ogni virtualità e di ogni potenzialità, di ogni potere immanente e di ogni essere inerente. La metafisica cartesiana porta a compimento tale progetto con la ricerca dell'ente fuori dalla natura, in un soggetto che la pensa e in un Dio che la crea. Nel quadro della reazione anticartesiana, si tratta invece di ristabilire i diritti di una Natura dotata di forza e di potenza, conservando nel contempo il lascito del meccanicismo cartesiano: ogni potenza è attuale e in atto, le potenze della natura non sono virtualità che si richiamano ad entità occulte, ad anime o a spiriti che le realizzano<sup>21</sup>.

Per far emergere l'originalità del pensiero di Spinoza rispetto alla tradizione cartesiana, pur all'interno della quale sono posti i problemi filosofici dell'*Etica*, ci sembra che Deleuze tenti di produrre una lettura "sintomale" di chiara matrice strutturalista. Non casualmente, in un'intervista rilasciata proprio alla fine degli anni Sessanta, immediatamente dopo la pubblicazione delle opere *Spinoza e il problema dell'espressione*, *Differenza*

<sup>21</sup> Ivi, pp. 177-178. Questa citazione include un riferimento all'opera di Ferdinand Alquié, *Descartes. L'homme et l'œuvre*, Paris, Hatier-Boivin, 1956, pp. 54-55.

e *Ripetizione e Logica del senso*, sarà lo stesso Deleuze ad individuare nell'opera di Althusser un importante riferimento metodologico richiamando in particolare le modalità di lettura attraverso le quali l'autore di *Per Marx* ha tentato di liberare Marx da Hegel<sup>22</sup>.

Da ultimo, ci sembra di poter affermare che l'atteggiamento deleuziano, per il quale grande attenzione viene data alla considerazione della natura nella sua "struttura" sistematica costituita come identità di essere e pensiero, oltre a manifestare come si è visto un marcato orientamento strutturalista, possa essere avvicinato anche, almeno per quanto concerne l'interpretazione specifica di Spinoza, alla lettura della prima parte dell'*Etica* proposta da Martial Gueroult.

Allo "Spinoza" di Martial Gueroult<sup>23</sup>, Deleuze dedica una lunga recensione pubblicata sulla «Revue de Métaphysique et de Morale»<sup>24</sup> nel 1969 e, presumibilmente, scritta in contemporanea con la redazione de *Il problema dell'espressione*.

In questa recensione, Deleuze pone in evidenza la capacità di Gueroult di operare una lettura strutturale del pensiero di Spinoza capace di intendere la filosofia dell'*Etica* come una visione della natura "genetica", ovvero capace di riprodurre nel movimento di pensiero, organizzato secondo l'ordine sintetico, il dispiegarsi dell'essere naturale quale infinita produzione di corpi e di idee. Comprendere un tale ordine naturale implica per la conoscenza aderire adeguatamente all'ordine naturale, superando il proprio punto di vista personale, necessariamente sempre parziale. Rispetto a Descartes, Spinoza intende la conoscenza come subordinazione della parte al tutto. Per questo motivo, il metodo analitico di ricostruzione della natura, centrale nella riflessione cartesiana, che intraprende l'analisi a partire dalla nozione di soggetto conoscente, non può che essere provvisorio nel pensiero di Spinoza e come tale destinato ad essere soppresso e superato. «Non appena gli attributi sono percepiti come elementi costituenti, [il procedi-

<sup>22</sup> «La liberazione di Marx rispetto a Hegel, la riproposizione di Marx, la scoperta dei meccanismi differenziali e affermativi in Marx non è ciò che Althusser effettua in maniera ammirevole?» (*Gilles Deleuze parla di filosofia* [intervista di Jeanette Colombel a Gilles Deleuze], in «La Quinzaine littéraire», 15 maggio 1969, ora in G. Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002; trad. it. *L'isola deserta*, a cura di D. Borca, Torino, Einaudi, 2002, p. 179.

<sup>23</sup> M. Gueroult, *Spinoza*, vol. I: *Dieu (Éthique, I)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

<sup>24</sup> Cfr. «Revue de Métaphysique et de Morale», LXXIV (1969) 4, pp. 426-37.

mento regressivo di ricostruzione del sistema *sott.*] lascia spazio al procedimento della costruzione genetica»<sup>25</sup>. Non a caso – sottolinea Deleuze – il *Tractatus de Intellectus Emendatione*, lo scritto più cartesiano tra quelli di Spinoza, in cui l'autore propone un'accezione della conoscenza quale progressiva emendazione dalla falsità, rimane incompiuto.

Gueroult ha il merito agli occhi di Deleuze di aver posto in evidenza come pensare la sostanza significhi operarne sempre una “lettura” finalizzata a lasciare spazio alla sua concettualizzazione come identità di modi ed attributi senza la necessità di postulare un soggetto pensante che ne autorizzi la conoscibilità.

Se per un verso, Deleuze fa dunque propria l'interpretazione della filosofia di Descartes pensata dal suo insegnante in Sorbona Ferdinand Alquié, per altro verso, riprendendo la lettura spinoziana di Gueroult, egli mostra senza riserve la propria simpatia per uno spinozismo chiaramente “strutturalista” e anti-cartesiano<sup>26</sup>.

Se come è stato poc'anzi sottolineato, l'interpretazione della sostanza come espressione presenta una forte matrice fenomenologica (si è individuato nel saggio di Sylvian Zac una fonte importante per quanto concerne l'interpretazione dell'espressione come vita), è altresì vero che sia la lettura del rapporto identitario e strutturale esistente tra gli attributi, che la necessità di “perdere” il punto di vista del soggetto nella ricostruzione dell'ordine genetico della natura, sono problemi che non richiamano una forte vicinanza all'impostazione strutturalista.

Nelle prossime pagine, si tenterà di porre in evidenza come sia proprio questa impostazione “strutturalista” che si attenuerà negli anni successivi, in particolare a partire dagli anni Sessanta, in favore di una lettura meno attenta agli aspetti generali del concetto di sostanza ma maggiormente focalizzata sui temi della definizione della singolarità e dell'etica intesa quale

<sup>25</sup> G. Deleuze, *Spinoza e il metodo generale di Martial Gueroult*, in *L'isola deserta e altri scritti*, cit., p. 188.

<sup>26</sup> K. Peden, *Descartes, Spinoza, and the Impasse of French Philosophy: Ferdinand Alquié versus Martial Gueroult*, in «Modern Intellectual History», 8 (2011) 2, pp. 361-390, distingue nella storiografia francese del dopoguerra due componenti fondamentali: la prima si richiamerebbe all'opera di Ferdinand Alquié, individuato come esponente di un'accezione cartesiana del pensiero, di origine bergsoniana e personalista, mentre Martial Gueroult inaugurerebbe la tradizione opposta, spinozista e strutturalista. Almeno per quanto al pensiero deleuziano, in cui, come si tenta di mettere in evidenza, convivono elementi di entrambe le tradizioni, ci pare che la classificazione proposta dall'autore non sia del tutto convincente.

capacità *pratica* di pensare e, attraverso questa attività, “liberare” la vita dalle passioni tristi.

Per seguire questo percorso e individuare il punto di svolta nella lettura deleuziana di Spinoza occorre ritornare sugli scritti deleuziani e, in particolare, riprendere l’analisi del concetto di *conatus* proposta in *Spinoza e il problema dell’espressione*.

## 2. Il conatus come espressione

Pur non esistendo alcun *modo* “eminente” rispetto agli altri, l’uomo, inteso come unità e identità ontologica di corpo e mente, rappresenta tra le infinite modificazioni della sostanza, quella che maggiormente interessa la riflessione filosofica deleuziana.

Per comprendere la relazione che intercorre tra unità, conoscenza e affettività occorre richiamarsi al concetto di *conatus*. Elemento, al contempo, comune e differenziante il particolare dall’unità, esso viene definito nell’*Etica* «la pulsione dalla quale ciascuna cosa è spinta a perseverare nel proprio essere»<sup>27</sup>.

La deduzione di questa nozione dall’unità e il ruolo e le proprietà dei modi sono problemi trattati nella terza parte de *Spinoza e il problema dell’espressione*.

Il *conatus* rappresenta l’elemento di passaggio dalla qualificazione metafisica dell’essere naturale, proposta nella prima parte dell’*Etica*, alle riflessioni sulle idee, gli affetti e le passioni sviluppate nelle restanti parti dell’opera.

Per definire il *conatus* è necessario ritornare, seppur brevemente, a considerare la relazione tra la natura e le sue modificazioni. Comprendere il nesso metafisico, logico e, soprattutto, fisico tra sostanza e modi significa conseguire la capacità di conoscere il rapporto tra ordine generale della natura e singolarità. Si tratta quindi, in primo luogo, di studiare le tracce che la natura lascia nella definizione modale per poi verificare quale accezione di *conatus* emerge a partire dalla relazione tra l’unità e le sue parti finite.

Nell’interpretazione deleuziana il *conatus* riveste un ruolo strategico e decisivo per un duplice motivo.

<sup>27</sup> E., III, prop. VII, in Spinoza, *Opere*, cit., p. 905.

In primo luogo, Deleuze pone l'accento sul fatto che nel *conatus* si chiarisce il rapporto e la distinzione tra l'essenza e l'esistenza dei corpi. È sforzandosi di perseverare nella propria condizione ontologica, ovvero di mantenere costante il rapporto di movimento e quiete che consente alle diverse parti del corpo di "stare insieme", che l'essenza modale produce la propria esistenza. Tale chiarificazione del legame tra essenza ed esistenza per quanto concerne le parti finite della natura è il tratto che maggiormente distingue – a giudizio di Deleuze – la filosofia di Spinoza da quella di Leibniz<sup>28</sup>.

Inoltre, in quanto carattere distintivo dell'essenza modale nell'esistenza determinata, la riflessione sul *conatus* inaugura il pensiero etico-politico di Spinoza. Sarà proprio all'analisi di questi ultimi temi che Deleuze dedicherà la raccolta di saggi *Spinoza. Filosofia Pratica*.

È stato già osservato come il legame tra Dio e singolarità si produca sempre attraverso gli attributi. In particolare, a questo aspetto si è già fatto riferimento nel secondo paragrafo, laddove si è trattato degli attributi come forme espressive dell'essenza. Negli attributi la sostanza definisce l'essenza delle proprie modificazioni<sup>29</sup>.

Deleuze specifica che, benché le essenze dei modi siano sempre realtà fisiche<sup>30</sup>, esse possiedono un'esistenza distinta dall'esistenza attuale del modo. Affermare che l'essenza del modo esiste a prescindere dalla sua esistenza attuale implica l'esistenza in natura anche delle essenze proprie dei modi inesistenti. Può esistere un'essenza modale non attuale: «l'essenza del modo esiste, è reale ed attuale, anche se non esiste attualmente il modo di cui è l'essenza»<sup>31</sup>. Tale essenza del "modo non – esistente" è realtà nell'idea di Dio<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Deleuze, *Spinoza e il prolema*, cit., pp. 180-181.

<sup>29</sup> «In Spinoza ritroviamo l'identità classica fra l'attributo e la qualità. Gli attributi sono qualità eterne ed infinite, dunque indivisibili. [...] 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 reali o sostanziali» (Ivi, p. 149).

<sup>30</sup> «Le essenze dei modi non sono né possibilità logiche né strutture matematiche né tanto meno entità metafisiche, sono realtà fisiche, *res physicae*» (Ivi, p. 150).

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> «Un'essenza di modo possiede un'esistenza che non si confonde con l'esistenza di modo. Ogni essenza è essenza di qualcosa; un'essenza di modo è l'essenza di qualcosa che deve essere concepito nell'intelletto infinito» (Ivi, p. 150).

Porre l'accento sulla distinzione tra essenza ed esistenza significa evidenziare la differenza dell'elaborazione spinoziana dalla metafisica classica (in particolar modo di Tommaso d'Aquino) tra essenza ed esistenza. Proprio in virtù della differenza introdotta rispetto all'esistenza, l'essenza viene per così dire "detronizzata" dalla posizione eminente ricoperta nella metafisica classica. L'essenza non è la possibilità che si "invera" nell'esistenza, completandosi. Verificando che esistono anche le essenze dei modi non esistenti viene spezzato il "sinolo" tra essenza ed esistenza nel quale tutto ciò che esiste deve essere interpretato come "incarnazione" di un pre-definito. La natura si presenta come la totalità infinita delle essenze modali, attuali e inattuali. Le esistenze rappresentano solo un aspetto, un'inquadratura, un fascio di luce, sul reale. Il modo che non esiste ha una realtà ideale compresa nell'idea di Dio esattamente come il modo esistente. Una cosa è dunque l'esistenza dell'essenza del modo, che è realtà nell'idea di Dio, altra cosa è l'esistenza del modo che si dà invece in natura<sup>33</sup>.

Dopo aver chiarito il rapporto tra essenza ed esistenza e il ruolo degli attributi nella qualificazione modale, si tratta di comprendere come dall'infinita capacità di esistenza venga dedotta la natura conativa intrinseca a ciascun modo. Una volta risolto questo aspetto, si tratterà di mettere in evidenza ciò che tale deduzione comporta nella lettura deleuziana della filosofia di Spinoza.

Per passare dal modo appreso nella sua essenza al modo esistente e, di conseguenza, per verificare come tale esistenza si esprima in uno sforzo di persistenza ontologica, è necessario che i modi vengano concepiti come effetti di cause naturali e determinate. È infatti la natura della causa modale a determinare la relazione tra essenza ed esistenza.

L'esistenza accompagna necessariamente l'essenza, ma in virtù della sua causa; non è quindi inclusa o implicata nell'essenza, ma ci si aggiunge; e

<sup>33</sup> Deleuze specifica come anche proprio su una diversa interpretazione della nozione di essenza la filosofia di Spinoza si distingue da quella di Leibniz. «Su questi punti, l'opposizione fra Leibniz e Spinoza è radicale: in Leibniz, l'essenza o la nozione di individuale è una possibilità logica, che non si distacca da una certa realtà metafisica, ossia da un'"esigenza di esistenza", da una tendenza all'esistenza. Non così in Spinoza: l'essenza non è una possibilità, ma possiede un'esistenza reale, che le spetta in quanto tale; il modo non esistente non manca di nulla e non richiede nulla, ma è concepito nell'intelletto di Dio come il correlato dell'essenza reale. L'essenza del modo non è né una realtà metafisica né una possibilità logica, è una pura realtà fisica» (Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 178-179). Tale modalità di distinzione tra essenza ed esistenza è già presente nella filosofia di Scoto e Avicenna.

vi si aggiunge non come un atto realmente distinto, ma solo come una sorta di ultima determinazione, che deriva dalla causa dell'essenza<sup>34</sup>.

Dio è causa efficiente, sia dell'essenza del modo, che della sua esistenza.

Sappiamo che l'esistenza di un'essenza di modo non è l'esistenza del modo corrispondente. Un'essenza di modo esiste, senza che il modo stesso esista: l'essenza non è la causa dell'esistenza del modo. L'esistenza del modo ha quindi come causa un altro modo, anch'esso esistente<sup>35</sup>.

Se Dio causa sia l'essenza che l'esistenza, questa seconda proprietà si realizza sempre mediante cause parziali e prossime, attive tra modi finiti. Per esistere il modo deve essere causato da un altro modo secondo quanto affermato da Spinoza nella proposizione XXVIII della prima parte dell'*Etica*<sup>36</sup>.

Di ciascun modo, quindi, si predica sempre una duplice causalità. Una causalità diretta, esercitata dalla sostanza *causa sui*, immanente ai propri effetti e che determina la natura intensiva propria di ciascuno modo (l'essenza), e una causalità seconda, invece, di carattere efficiente che agisce all'interno di rapporti omogenei in modo tale che, secondo il pensiero e l'estensione, i corpi sono sempre causati da altri corpi e le idee possono essere sempre dedotte da altre idee.

Il modo è effetto di una causa divina che si esplica mediante un'infinita catena di cause parziali in cui ciascun corpo si modifica per effetto di altri corpi, così come ciascuna idea è sempre, al contempo, causa ed effetto di altre idee.

Nei singoli rapporti di causa ed effetto, attivi tra le modificazioni determinate, la parte singolare viene all'esistenza unendosi con altri modi in un'unità individuale maggiormente complessa. Nelle cause efficienti che qualificano i rapporti esistenti tra i modi finiti, le parti della natura continuamente si compongono e si scompongono in conformazioni individuali sempre rinnovate.

<sup>34</sup> Ivi, p. 151.

<sup>35</sup> Ivi, p. 157.

<sup>36</sup> «Qualsiasi cosa singolare, ossia qualsivoglia cosa finita e avente un'esistenza determinata, non può esistere né essere determinata a operare se non è determinata a esistere e a operare da un'altra causa, che è anch'essa finita e ha un'esistenza determinata; e di nuovo anche questa non può esistere né essere determinata a operare se non è determinata ad esistere e a operare da un'altra causa che è anch'essa finita e ha un'esistenza determinata, e così all'infinito». E. I, p. XXVIII in Spinoza, *Opere*, cit., p. 816.

Fino alla proposizione XXVIII della prima parte dell'*Etica*, le modificazioni erano state considerate mere essenze naturali, causate direttamente da Dio ed isolate le une rispetto alle altre. Una volta introdotta la causalità attiva fra le parti della natura, queste infinite essenze si trasformano in esistenze e vengono qualificate come aggregati di parti estensive "tenute insieme" da rapporti specifici.

Ecco quindi quali sembrano essere i primi elementi dello schema spinozista: un'essenza di modo è un grado determinato di intensità, un grado irriducibile di potenza; il modo esiste quando possiede attualmente moltissime parti estensive che corrispondono alla sua essenza o al suo grado di potenza<sup>37</sup>.

La capacità delle diverse parti di stare insieme in forma aggregata distingue il *conatus* di una particolare struttura individuale. Nell'interpretazione proposta da Deleuze possiamo immaginare il *conatus* come una sorta di campo magnetico (campo di immanenza) che tiene in rapporto le unità modali. Il *conatus* è l'espressione di quella forza che consente agli aggregati di presentarsi in forma individuale<sup>38</sup>.

Lo sforzo di persistenza, intrinseco a ciascuna parte finita della natura, deriva dalla capacità della sostanza, intesa come unità, di essere causa di sé. La potenza della sostanza si trasmette alle parti finite in ragione del fatto che essa è causa efficiente ed immanente dei propri modi.

Tale causalità immanente si realizza in una serie di cause finite, attive tra i vari modi che originano forme modali aggregate, ovvero insiemi di parti che stanno in un rapporto di coerenza e persistenza. Tale rapporto, funzionale alla distinzione degli aggregati individuali, è il *conatus*. Esso è lo sforzo di persistenza di un aggregato di parti.

A partire da questo quadro definitorio si possono comprendere con maggiore facilità le ragioni per le quali spetti al *conatus* definire la capacità del corpo di auto-sussistere, ovvero di perseverare nell'esistenza. Nel *conatus* viene collocata la capacità produttiva della *causa sui*, predicata non della totalità del reale, ma riferita alla natura singolare delle parti della natura.

<sup>37</sup> Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 158.

<sup>38</sup> «Il *conatus* di un corpo semplice non può essere altro che lo sforzo di conservare una determinata disposizione, mentre il *conatus* di un corpo composto è lo sforzo di conservare il rapporto di movimento e di quiete che lo definisce, vale a dire di rinnovare le sue parti secondo il rapporto che definisce la sua essenza». Ivi, p. 180.

Nel desiderio auto-affermativo di conservare se stessi, cioè di vivere, si esplica l'essenza di ogni vivente. Tale desiderio si produce all'interno di una realtà determinata, nella quale si intrecciano molteplici relazioni sociali capaci di modificare in ogni istante l'intensità della pulsione desiderante.

Dopo aver definito il *conatus* in termini ontologici l'analisi deleuziana cambia prospettiva. Il tema centrale della riflessione su Spinoza non consiste più nell'osservazione e nella definizione della natura e delle sue parti. Al centro dell'etica spinoziana viene collocata un'idea di uomo integralmente condizionato dalle leggi fisiche. Nel *conatus* la declinazione e la predicazione della potenza naturale assumono forma singolare.

A partire dalle prossime pagine si dovrà verificare quali conseguenze sul piano degli affetti e delle passioni comporti tale riqualificazione della capacità umana di auto-sussistenza. Proprio a questo genere di riflessioni, Deleuze, a pochi anni di distanza dalla pubblicazione de *Il problema dell'espressione*, dedicherà lo scritto *Spinoza Filosofia pratica*.

### 3. *La vita come filosofia pratica*

Si tratta a questo punto di fornire alcuni elementi utili alla decifrazione del rapporto che intercorre tra le considerazioni appena sviluppate a proposito di *Spinoza e il problema dell'espressione* e i temi posti al centro dello scritto *Spinoza. Filosofia pratica*.

Dopo aver analizzato il rapporto che intercorre tra l'unità naturale e le parti, occorre verificare come tale relazione incida sull'affettività e sul comportamento.

L'analisi del concetto di *conatus* rimane il punto di partenza anche per comprendere le capacità dell'uomo di provare affetti e di agire su di essi attraverso la conoscenza.

Dopo la presentazione della vita di Spinoza che apre il volume (su cui occorrerà ritornare nelle prossime pagine), il primo saggio di *Filosofia pratica* è dedicato alla distinzione, cardinale nell'interpretazione deleuziana, tra etica e morale ("Sulla differenza dell'etica dalla morale"). In queste pagine, l'autore si sofferma sul rapporto che intercorre tra la filosofia spinoziana degli affetti, la dottrina della conoscenza e l'idea di natura presentata con il linguaggio della metafisica classica nella prima parte dell'*Etica*.

Al fine di comprendere le ragioni per le quali Spinoza è sempre stato considerato un autore "maledetto", Deleuze osserva come occorra considerare i caratteri essenziali della sua proposta etica.

Occorre piuttosto partire da quelle tesi pratiche che sembrano fare dello spinozismo un oggetto di scandalo. Queste tesi implicano una tripla denuncia: della “coscienza”, dei “valori”, delle “passioni tristi”. Sono queste le tre grandi analogie con Nietzsche<sup>39</sup>.

Spinoza consegna al pensiero, e non alla coscienza, il compito di elaborare gli affetti e le passioni.

Il parallelismo tra mente e corpo vieta ogni eminenza qualitativa. «Spinoza rifiuta ogni superiorità dell’anima sul corpo» e ciò «non è per instaurare una superiorità del corpo sull’anima»<sup>40</sup>. Poiché il *conatus*, caratterizza, oltre ad uno stato del corpo, anche una condizione mentale, le variazioni di intensità di tale forza auto-conservativa producono sempre una duplice e parallela modificazione, sia della nostra condizione emotiva (stato del corpo), sia della nostra capacità di comporre un’adeguata rappresentazione della realtà.

L’incremento dell’intensità conativa dà vita ad affetti di gioia, genera amore e idee capaci di rappresentare adeguatamente la realtà. Viceversa, nell’infacchimento di tale “pulsione bifronte” consistono le passioni di tristezza e odio, cui si accompagna sempre un’imperfetta conoscenza del rapporto tra l’io e la realtà.

Spinoza – scrive Deleuze – riduce la coscienza alla semplice percezione del passaggio ad uno stato fisico o mentale differente, scaturente, o da una modificazione delle relazioni con l’esterno, oppure da una ridefinizione del quadro conoscitivo nel quale l’individuo accoglie le relazioni in cui è inserito.

I rapporti che intratteniamo con il mondo sono sempre, ed in primo luogo, “vissuti e mediati” attraverso il corpo. Quest’ultimo, però, intreccia un rapporto ambivalente con le funzioni mentali della volontà e della coscienza in ragione del fatto che nella maggior parte dei casi la mente, pur percependo l’effetto della passione sul corpo, non riesce a distinguerne le cause.

Il punto di partenza per qualsiasi condizione esistenziale è la sfera passionale ed affettiva. Nell’*Etica* le passioni sono condizioni soggettive e co-

<sup>39</sup> Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 27. Sul rapporto Spinoza-Nietzsche nella filosofia di Deleuze, con particolare riferimento ai problemi della conoscenza individuale e dell’apprensione del piano di immanenza, si veda J. Philippe, *Nietzsche and Spinoza. New Personae in a New Plane of Thought*, in J. Khalifa (a cura di), *Introduction to the Philosophy of Gilles Deleuze*, London-New York, Continuum, 1999, pp. 50-63.

<sup>40</sup> Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 28.

stituiscono la prima modalità immediata di percezione dell'ambiente e delle relazioni nelle quali si trova inserito il vivente.

Deleuze sottolinea come tale assetto emotivo si riverberi sulla coscienza secondo una modalità definita "inconscia". La centralità conferita nello schema spinoziano alla percezione corporea implica un ridimensionamento del ruolo della coscienza.

In breve, il corpo, secondo Spinoza, non implica alcuna valorizzazione del pensiero in rapporto all'estensione, ma, cosa assai più importante, una svalorizzazione della coscienza in rapporto al pensiero, una scoperta dell'inconscio, e di un inconscio del pensiero, non meno profondo che l'ignoto del corpo<sup>41</sup>.

Nell'interpretazione dell'autore francese è proprio la determinazione inconscia a legare corpo e mente. Il forte condizionamento passivo esercitato dal corpo induce l'individuo a rifiutare consciamente la propria subalternità al condizionamento corporeo. Rifiutando di poter essere condizionata dalle passioni, la coscienza innesca un vero e proprio movimento di respingimento nei confronti della inevitabile ed intrinseca parzialità che contraddistingue la relazione tra l'io e il mondo.

Non è sufficiente dire che la coscienza si fa delle illusioni: essa è inseparabile dalla triplice illusione che la costituisce, illusione della finalità, illusione della libertà, illusione teologica<sup>42</sup>.

La coscienza opera sempre una ricostruzione "falsa" (ideologica e artefatta) della posizione dell'uomo nella natura, proprio perché rifiuta un assetto nel quale mente e corpo, affetti ed idee, non sono che manifestazioni uguali della medesima condizione.

La produzione di falsa coscienza occulta la capacità di cogliere le relazioni di dipendenza dell'uomo dai corpi esterni. Illusoriamente l'uomo tende a rappresentarsi in forma alterata la propria dipendenza dalla natura. Egli considera se stesso al centro di ogni relazione naturale e sovrastima la propria volontà ritenendola capace di controllare qualsiasi condizione affettiva fino al punto di interpretare (in saperi come la religione, ma anche la filosofia) tutti i movimenti naturali come finalizzati al miglioramento della propria condizione naturale.

Nell'esperienza umana la prima condizione nella quale si produce conoscenza è, invece, sempre condizionata da giudizi che provengono al sogget-

<sup>41</sup> Ivi, p. 29.

<sup>42</sup> Ivi, p. 31.

to dall'ambiente e dalle sue esperienze precedenti. L'uomo (operando una vera e propria inversione ideologica di soggetto e predicato) tende a porre nell'immediato se stesso al centro del sistema naturale, invece di percepirsi più correttamente come una semplice parte di una natura sovrastante<sup>43</sup>.

Ciò che Spinoza ci insegna ("Spinoza e noi" è il titolo dell'ultimo saggio raccolto nel volume) non è come gestire o conoscere razionalmente le passioni. Punto di partenza ineludibile è l'eccedenza del corpo e degli affetti sulla capacità della mente di conoscerli «nessuno – scrive Deleuze – sa che cosa può un corpo»<sup>44</sup>.

Spinoza non è cartesiano perché non consegna al *cogito* il ruolo di governare le passioni e limitarne il condizionamento. Egli mostra come l'unico atteggiamento che l'uomo può assumere nei confronti delle proprie emozioni sia di carattere *pratico*. Ma cosa si intende con questo aggettivo?

A seconda delle relazioni con ciò che è altro da sé, la capacità umana di agire o di patire sarà incrementata o diminuita. Ci sono rapporti, incontri, sentimenti e pensieri che ostacolano e "infiacchiscono" lo sforzo conativo caratterizzante ciascun essere vivente. Tali rapporti, che impediscono di sviluppare i nostri appetiti<sup>45</sup> e favoriscono l'emersione di passioni tristi, vanno evitati. Al contrario, devono essere ricercati tutti gli incontri e le frequentazioni, anche teoriche, che incrementano la nostra capacità di sviluppare appetiti e passioni di gioia e di amore.

La ricerca del bene per noi e la fuga dal male si effettuano sempre nella pratica e nella frequentazione del mondo. Non può esistere una teoria che ci dice come vivere prescindendo dalle circostanze in cui la vita si esercita. Essa sarebbe una morale. L'etica è, viceversa, la consapevolezza di dover ricercare gli incontri maggiormente favorevoli, costantemente, attimo per attimo, nel piano di immanenza (nel tempo e nei luoghi) in cui ciascuno è chiamato a vivere la propria quotidianità<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> «Di conseguenza, essa [*i.e.* la coscienza] prenderà se stessa per causa primaria e invocherà il suo potere sui corpi (illusione del libero arbitrio). E quando la coscienza non può più immaginarsi causa primaria, né organizzatrice dei fini, essa invoca un Dio dotato di intelletto e volontà, operante secondo cause finali o decreti liberi, per preparare all'uomo un mondo a misura della sua gloria e dei suoi castighi (illusione teologica)». Ivi, p. 31.

<sup>44</sup> Ivi, p. 28. Deleuze cita lo scolio della seconda proposizione di *E. II*.

<sup>45</sup> «Ora, l'appetito non è nient'altro che lo sforzo con cui ogni cosa cerca di perseverare nel suo essere. Ogni corpo nell'estensione, ogni anima od ogni idea nel pensiero (*conatus*)». Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 31.

<sup>46</sup> «Sarà detto buono (o libero, o ragionevole o forte) colui che si sforza, per quanto è in lui, di organizzare gli incontri, di unirsi a ciò che conviene alla sua natura, di comporre

L'atteggiamento etico non è mai a priori rispetto alle concrete condizioni in cui si esplica la nostra soggettività ma è sempre immanente ai rapporti nei quali la nostra esperienza è inserita.

In questa prospettiva, la riflessione e la filosofia sono strumenti utili ad organizzare gli incontri e a “nutrire la vita”.

Vi è dunque una filosofia della “vita”, in Spinoza: essa consiste nel «denunciare tutto ciò che ci separa dalla vita, tutti questi valori trascendenti, rovesciati contro la vita, legati alle condizioni e alle illusioni della nostra coscienza»<sup>47</sup>.

Nella riflessione spinoziana, la filosofia della vita, intesa come ricerca di incontri e occasioni favorevoli, viene dedotta dall'idea di natura che lo stesso Deleuze, ne *Il problema dell'espressione* aveva analizzata con il termine espressione, non a caso definito in quel testo (come si è osservato) sinonimo di vita.

Traiettorie biografica, filosofia pratica e pensiero si intrecciano in una relazione reciprocamente costitutiva. In questo senso, lo sforzo critico nei confronti della metafisica tradizionale è stato per Spinoza un'esperienza pratica di liberazione.

Al contempo, però, solo una vita “eticamente” organizzata e ricca di esperienze di gioia e di amore può conseguire la conoscenza dell'essere naturale come immanenza ed espressione assoluta. Non solo la filosofia è necessaria per liberarsi dalle passioni tristi ma nell'esperienza di Spinoza la pratica della vita etica è condizione preliminare alla conoscenza adeguata della natura<sup>48</sup>.

Non a caso *Spinoza. Filosofia pratica* (come del resto già il libro su Nietzsche) si apre con un'esposizione della vita del filosofo. Deleuze qualifica con forza la vita di Spinoza quale parte integrante della sua filosofia.

Fino ad allora, negli studi spinoziani, l'aspetto biografico non era mai stato investito di tale rilevanza teoretica. Il più delle volte era stato sempli-

il suo rapporto con dei rapporti compatibili, e, conseguentemente, di aumentare la propria potenza. Infatti la bontà è questione di dinamismo, di potenza, e di composizione di potenze. Sarà detto cattivo, o schiavo, o debole, o insensato, colui che vive nel caso degli incontri, che si contenta di subirne gli effetti, salvo lamentarsene e accusare ogni volta che l'effetto subito si dimostra contrario e gli rivela la sua propria impotenza, e la propria schiavitù». Ivi, p. 34.

<sup>47</sup> Ivi, p. 38.

<sup>48</sup> Sulla lettura deleuziana dell'ontologia di Spinoza come filosofia pratica e, più in generale, sul nesso vita-filosofia nell'*Etica*, si veda M. Hardt, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, London, UCL Press, 1993, pp. 56-112.

cemente portato a supporto dell'interpretazione filosofica quale elemento funzionale ad una corretta ricostruzione storica<sup>49</sup>.

Deleuze, invece, propone una piena integrazione tra vita e pensiero da utilizzarsi come traccia per ripercorrere la filosofia spinoziana e, in questo modo, metterne alla prova il senso.

La filosofia di Spinoza è *pratica* nella misura in cui condotta personale e riflessione filosofica si integrano e si orientano reciprocamente. L'elaborazione del *Deus sive natura* non può non aver influenzato l'esperienza affettiva e il comportamento del suo autore. Se minima è la capacità individuale di cambiare integralmente la realtà, le esperienze e gli affetti intrecciano sempre una duplice e ambivalente relazione di condizionamento e dipendenza con la conoscenza di sé e dell'ambiente.

La vita di Spinoza deve divenire oggetto di riflessione filosofica in ragione del fatto che – almeno secondo Deleuze – l'autore dell'*Etica* ha organizzato la quotidianità per esprimere sotto altra forma il proprio pensiero.

Il filosofo prende a prestito delle virtù ascetiche – umiltà, povertà, castità – per metterle al servizio di fini del tutto particolari, inattesi, assai poco ascetici in verità. Egli ne fa l'espressione della propria singolarità. Per lui non sono fini morali, né mezzi religiosi per un'altra vita, ma piuttosto gli "effetti" della filosofia stessa<sup>50</sup>.

Del resto, come per pochi altri autori nella storia della filosofia, la biografia di Spinoza è stata oggetto per secoli di mistero, scandalo e venerazione.

L'accordo tra vita e pensiero si giostra su un doppio binario. Da un lato, Spinoza ha tentato sempre di controllare sé stesso (per dire la verità, forse, in modo un po' nevrotico), dall'altro egli ha criticato gli aspetti negativi del reale per provare a produrre cambiamenti effettivi.

Per quanto concerne il primo aspetto, il controllo della propria condotta può avvenire solo attraverso un'accanita pratica del rifiuto del superfluo e di ciò che è altro dai bisogni personali. In questa prospettiva, verità, castità e umiltà non sono solo premesse indispensabili<sup>51</sup> per la conduzione di

<sup>49</sup> È questo il caso degli studi, pur innovativi come si dirà tra breve, compiuti da Alexander Matheron. In particolare, cfr. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

<sup>50</sup> Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 11.

<sup>51</sup> Questa idea (sviluppata peraltro in termini espliciti da Spinoza solo nel *Tractatus de Intellectus Emendatione*) – per la quale l'emendazione dei costumi e dei comportamenti è

una vita filosofica ma sono manifestazioni di un'esistenza pienamente realizzata. Sono comportamenti espressivi, ovvero "ricadute" inevitabili nella sfera pratica, generate da una vita totalmente dedicata alla ricerca della potenza del pensiero. Verità, castità e povertà non sono – scrive Deleuze – fini morali, né mezzi religiosi per un'altra vita, ma piuttosto gli effetti della filosofia stessa<sup>52</sup>. Il filosofo conduce la propria esistenza materiale e sociale senza offrire alcuna "presa" a qualsiasi valore eteronomo. Questa accanita pratica della propria diversità non è rivendicata come rifiuto o negazione del mondo di tutti ma come conseguenza necessaria di una vita che cerca di essere espressiva di sé e, in quanto tale, libera. L'autonomia risulta massimamente irritante e offensiva per qualsiasi autorità sociale, politica e religiosa che cerca il consenso.

Proprio a partire dalla considerazione di tali caratteristiche, intrinseche alla condotta personale del filosofo, si sviluppa nella riflessione deleuziana il secondo aspetto del rapporto tra la traiettoria biografica di Spinoza e l'ambiente storico-politico in cui egli si trovò a vivere.

Spinoza non rifiuta l'interazione con il proprio tempo. La scrittura dei *Trattati* vale come testimonianza di grande attenzione per le vicende teologiche e politiche coeve. La critica e l'azione politica sono sempre finalizzate all'elaborazione di una prospettiva di radicale alternativa filosofica. Spinoza non evita di partecipare alle vicende degli uomini ma vive il proprio tempo in modo povero, in una camera ammobiliata (sottolinea Deleuze)<sup>53</sup>, non per schivare le sofferenze umane ma per cercare, nella misura del possibile, di essere "millimetricamente" responsabile di ogni propria interazione.

Per spiegare tale rapporto tra vita e pensiero, Deleuze, citando Henry Miller richiama il tema della visione e della lente<sup>54</sup>. La vita di Spinoza è paragonabile ad una sorta di lente che "mette a fuoco" e verifica la capacità della filosofia di vedere il reale. Il rapporto tra visione e vita è però connotabile anche secondo uno schema inverso e reciproco per il quale la bio-

considerata una necessità preliminare per accedere alla verità – è ripresa anche da Foucault nel corso al Collège de France del 1980 quando all'inizio nelle prime lezioni definisce il proprio concetto di spiritualità. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Seuil-Gallimard, 2001; trad. it. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 24.

<sup>52</sup> Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 11.

<sup>53</sup> Ivi, p. 13.

<sup>54</sup> Ivi, p. 24.

grafia di Spinoza può essere considerata come il risultato della capacità della filosofia di concepire se stessa, la propria potenza ed il rapporto con ciò che è altro da sé.

Questa particolare attenzione nei confronti della biografia e del mondo delle passioni presente in *Filosofia pratica* accentua il rifiuto di ogni lettura idealistica e sostanzialistica della filosofia di Spinoza, rendendo ancora più esplicito quanto già delineato in *Spinoza e il problema dell'espressione*.

In *Filosofia pratica*, Deleuze elude una lettura sistematica della sostanza spinoziana (in questo andando oltre lo stesso autore dell'*Etica*) e preferisce optare per una riflessione che si compone a partire dalla esplicitazione del punto di vista intrinseco alla singolarità individuale. Il piano di immanenza nel quale si costituisce l'infinità della natura viene conosciuto e definito sulla scorta della ammissione di una costante parzialità degli enti. L'unico punto di partenza legittimo per la qualificazione filosofica è la singolarità della vita e dell'esperienza.

Se l'assetto complessivo dell'interpretazione espressiva dell'essere spinoziano permane anche negli anni Ottanta, l'opzione di inquadrarne il sistema sempre ed esclusivamente a partire dall'unità singolare e dalla capacità del soggetto di comporre relazioni (nozioni comuni) è forse significativa di un periodo che si caratterizza per un consapevole allontanamento dall'eredità strutturalista<sup>55</sup>.

Si è già accennato all'influenza esercitata da Louis Althusser su Deleuze, per altro da quest'ultimo, seppur implicitamente, riconosciuta.

<sup>55</sup> Alla fine degli anni Sessanta, in particolare dopo *Logica del senso* (1969) e in coincidenza con l'avvio del progetto di *Capitalismo e Schizofrenia*, nell'analisi deleuziana si affievolisce l'attenzione anche verso il tema del "simulacro" (concetto che nel pensiero deleuziano risente notevolmente della vicinanza ad un'impostazione strutturalista). Su questo tema si sofferma A. Muho, *Immagine del pensiero e potenze del differente nella filosofia di Gilles Deleuze*, Tesi di dottorato, Università di Bologna, p. 147, nota 243 (consultabile online: <http://amsdottorato.cib.unibo.it/4182/>). Sulla produzione alla fine degli anni Sessanta e sull'allontanamento dallo strutturalismo e dal pensiero di Lacan, consumato a seguito dell'incontro con Felix Guattari, si veda la nota intervista: M. Foucault, G. Deleuze, *Les Intellectuels et le pouvoir*, in «L'Arc», 49 (1972); trad. it. di G. Patrizi, *Gli intellettuali e il potere*, in G. Deleuze et al., *Deleuze, Lerici*, Cosenza, 1976, pp. 57-68. Emergono, invece, in questi anni come temi nuovi del pensiero di Deleuze i concetti di filosofia pratica e di rizoma, oltre al concetto di "piano di immanenza", che evidentemente manifesta una marcata impronta spinozista. Cfr. F. Zourabichvili, *Introduçon inédite (2004): l'ontologique et le transcendantal*, in Id., A. Sauvagnargues, P. Marati, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 8.

Era stato Althusser a proporre Spinoza alla filosofia marxista francese, in particolare rintracciando nel pensiero spinoziano una “teoria dell’ideologia” prima di Marx<sup>56</sup>. Secondo la lettura althusseriana Spinoza, come Hegel, ha costruito un’idea di essere privo di ogni tesi di Origine, e di Trascendenza. Laddove, però, attraverso il concetto di “negazione della negazione”, Hegel ha re-introdotta la dialettica teleologica, viceversa, Spinoza, mediante la definizione di sostanza quale causa di sé ha espunto dal proprio sistema la possibilità stessa della causa finale, interpretata, invece, come realtà immaginaria.

Questa visione anti-hegeliana di Spinoza è riconosciuta esplicitamente dal Deleuze stesso ne *Il problema dell’espressione*.

A partire dall’inizio degli anni Settanta, invece, già nell’opera *Spinoza* e poi, con più forza, nella riedizione intitolata *Spinoza. Filosofia pratica*, Deleuze si allontana dall’approccio strutturalista e dalle modalità in cui questa tradizione storiografica ha considerato Spinoza (in particolare oltre ad Althusser si è fatto riferimento nelle pagine precedenti all’opera di Martial Gueroult). Deleuze rifiuta di riflettere sulla sostanza come unità sistematica considerabile a prescindere dalle condizioni di esistenza in cui tale unità viene appresa dal soggetto<sup>57</sup>. In *Filosofia pratica* viene stralciata ogni ricostruzione dall’alto del sistema e viene negata la possibilità di leggere il reale a partire da un punto di vista sistemico e onnicomprensivo. L’idea ve-

<sup>56</sup> L. Althusser, *Éléments d’autocritique*, Paris, Hachette, 1974; trad. it. *Elementi di autocritica*, Milano, Feltrinelli, 1975, pp. 27-28. Sullo “Spinoza” di Althusser, cfr. V. Morfino, *Introduzione*, in L. Althusser, *L’unica tradizione materialista: Spinoza*, a cura di V. Morfino, Milano, CUEM, 1998, pp. 7-35; P.F. Moreau, *Althusser et Spinoza*, in P. Raymond (a cura di), *Althusser philosophe*, Paris, PUF, 1997.

<sup>57</sup> Un modo analogo di leggere la filosofia di Spinoza è presente nell’opera, anch’essa pubblicata nel 1968, di Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris, Éditions de Minuit). In essa, per la prima volta, viene posto l’accento sulla connessione stringente tra la modalità spinoziana di qualificazione del mondo degli affetti e il suo pensiero politico. Sulle analogie tra l’interpretazione di Deleuze e quella di Matheron e sull’influenza che questi due autori ebbero per la ricezione di Spinoza in Francia e in Italia si veda l’articolo di A. Negri, *Baruch Spinoza. La potenza di un materialista*, in «Il Manifesto», 16 dicembre 1999. Per una ricostruzione della ricezione di Spinoza in Francia alla fine degli anni Sessanta, si veda F. Del Lucchese, *Filosofia e passione politica: lo Spinoza di Matheron e lo spinozismo a venire*, in A. Matheron, *Scritti su Spinoza*, Milano, Ghibli, 2009, pp. 9-16. In appendice di tale volume è raccolta un’intervista ad Alexandre Matheron (*A proposito di Spinoza*. Intervista con Pierre François Moreau e Laurent Bove, pp. 231-260) in cui Matheron riconosce la grande rilevanza esercitata dagli studi deleuziani per la ricezione novecentesca di Spinoza in Francia.

ra è indice a se stessa ma la verità dell'idea si costruisce a partire dalla vita singolare delle nozioni comuni. La verità è in primo luogo espressione della nostra singolare potenza di esistere, il metodo "non serve per conoscere qualche cosa ma per farci comprendere la nostra potenza di conoscere".

La vita singolare il *conatus* diventa il punto d'origine a partire dal quale considerare la filosofia di Spinoza. La stessa vita di Spinoza diventa il cardine sul quale si può innestare la costruzione del sistema.

#### 4. Riflessioni conclusive

Seppur, come si è visto sono presenti alcune rilevabili differenze tra *Filosofia pratica* e *Spinoza e il problema dell'espressione*, nei due scritti, come già ampiamente affermato, non cambiano le coordinate generali all'interno delle quali Deleuze interpreta Spinoza.

Il saggio del 1968 rappresenta un'attenta analisi avente come priorità principale la definizione delle qualità specifiche dell'ontologia spinoziana. *L'Etica* viene scomposta analiticamente nei suoi lemmi principali la cui chiarificazione, operata avvalendosi in particolare del concetto di espressione, viene finalizzata alla chiarificazione della distanza e del conflitto tra il pensiero di Spinoza e la metafisica cartesiana.

La teoria della sostanza viene interpretata come una teoria sistematica della natura in cui si *esprime* una duplice identità: tra Dio e natura e tra pensiero ed estensione. Questo modo di portare a coincidenza l'unità di attribuiti e modificazioni rappresenterebbe secondo Deleuze la risposta spinoziana alla duplice "distinzione reale", posta da Descartes, tra Dio, la *res cogitans* e la *res extensa*.

Rispetto a *Il problema dell'Espressione*, in *Filosofia pratica* non viene presentata una diversa modalità di interpretazione dei contenuti della filosofia di Spinoza.

In questo secondo scritto, però, pur permanendo la medesima concezione "espressiva" dell'essere, Deleuze sviluppa un'"inquadratura" concettuale alquanto differente. Non rimane coerente con la descrizione che lo stesso Spinoza offre della sostanza: non segue più il dispiegamento sintetico che a partire dalla definizione di unità deduce da essa le articolazioni modali secondo lo schema tradizionale che va dall'infinito al finito. In questo scritto, Deleuze ribalta la prospettiva spinoziana e sceglie di riprenderne i contenuti ontologici a partire, però, da una concettualizzazione rigo-

rosamente singolare del concetto di vita, in qualche modo, arrivando fino al punto di forzare la descrizione che lo stesso Spinoza aveva proposto del proprio sistema.

Nella riflessione deleuziana si attenua progressivamente l'attenzione rivolta verso gli aspetti sistematici del pensiero spinoziano, in particolare sulla natura e sull'essere, in favore di una maggiore curiosità rivolta alla qualificazione della singolarità e degli affetti. La filosofia di Spinoza non viene più considerata come pensiero sistematico sulla natura ma come *attività pratica* funzionale alla liberazione delle capacità proprie dell'individuo.

Il contenuto di verità del pensiero spinoziano ed anche il suo valore storico passano in secondo piano e il "significato" e il "valore" di questa filosofia vengono piuttosto identificati nell'attività riflessiva che si esplica quando – per così dire – si *pensa con Spinoza*. Pensare la natura e gli affetti in termini spinoziani diviene nell'interpretazione di Deleuze un'attività pratica di liberazione.

In *Filosofia pratica*, la filosofia spinoziana non viene interpretata come un quadro statico sull'essere e sulla natura, ma come un'azione, sempre in divenire, attuando la quale lo stesso uomo Spinoza ha liberato se stesso dai condizionamenti ideologici del tempo.

Rivelatrice di questo secondo approccio è l'attenzione mostrata da Deleuze nei confronti della vita degli affetti e della biografia spinoziana. In questa seconda accezione, il tema della vita non viene più studiato nei termini della qualificazione metafisica del concetto di *conatus*, come avveniva in *Spinoza e il problema dell'espressione*, ma come esperienza. In *Filosofia pratica*, Deleuze è massimamente attento a mettere in evidenza come la qualificazione metafisica e fisica del *conatus* venga a determinare conseguenze sul piano dell'esperienza, della condotta individuale e della vita in società. Quanto interessa al Deleuze dei primi anni Ottanta è come il piano metafisico di qualificazione del rapporto tra sostanza e modi si intersechi con la riflessione in merito all'etica e alla politica. Come una determinata configurazione e concettualizzazione della natura possa condizionare le diverse forme di vita.