

DOTTORATO DI RICERCA IN “FILOSOFIA E TEORIA DELLE SCIENZE
UMANE” – 13 maggio 2009

Focus tematico su: **Creatività, interiorità, libertà**

Dottorando: **Antonio Giardino** (ciclo XXII)

Premessa

Delle tre parole chiave in oggetto, soltanto dell'ultima – la libertà – si potrebbe dare una definizione diretta (e più di una in verità) a partire dalle dottrine spinoziane. Le prime due – creatività e interiorità – debbono invece essere trattate in maniera obliqua, come termini di confronto e contrapposizione. Anche per facilitare un dialogo con l'intervento della dott.sa Fattorini, ho scelto allora di condurre l'analisi mettendo a raffronto l'*Etica* con le concezioni romantiche della creatività artistica, che dallo spinozismo furono influenzate e che ancora oggi sono vive nel senso comune, e forse segretamente attive anche negli schemi della storiografia spinoziana.

1.1. Creatività

Un criterio irrinunciabile, secondo la sensibilità romantica, per poter distinguere la creatività del poeta dalla macchinosa applicazione di regole, di cui un epigono qualsiasi potrebbe diventare esperto, sta nella pretesa che l'opera sia nuova e sorprendente. Nulla di simile potrebbe esserci invece per il *sapiens* dell'*Etica*, che conosce le cose dal punto di vista dell'eternità. Non solo ogni evento è l'effetto di una causa determinata, ma in quella causa l'effetto era già prefigurato e ogni cosa, alla fin fine, è inscritta da sempre nella natura della sostanza, la causa prima. Ogni avvenimento è una verità eterna, che sia il destino storico-universale di Alessandro Magno o l'arricciarsi bizzarro di una setola nel manto liscio e curato di Bucefalo. Tuttavia, a ben guardare, la creazione del poeta romantico è meno una produzione dal nulla e più l'espressione di un'interiorità. Ciò che è nuovo agli occhi del mondo era già custodito, come un seme, nell'intimo della natura dell'artista. Una metafora frequente per l'opera del genio è l'organismo vegetale, la pianta, che cresce secondo la propria forma interiore, ma è anche capace di assorbire energie e risorse dal terreno e dall'ambiente in cui vive. Ridefinita la creatività in termini di espressione, l'agire della sostanza spinoziana potrebbe allora essere descritto come il grado assoluto della produzione estetica, in quanto – come scrive Spinoza – «dalla necessità della natura divina devono

seguire infinite cose in infiniti modi» (E1P16) e le cose particolari sono «i modi con i quali gli attributi di Dio si esprimono in modo certo e determinato» (E1P25C). Per Coleridge, in effetti, la creatività di del “poeta oggettivo” Shakespeare lavora mettendosi alla scuola della *Natura naturans*. Nemmeno l’eternità degli effetti costituirebbe un’anomalia per l’immagine estetizzante della sostanza: non è forse la più alta funzione della bellezza - dai tempi di Platone e certamente ancora o di nuovo per i pittori contemporanei di Spinoza, come Rembrandt o Vermeer – quella di accostare il particolare sensibile all’eterno?

1.2. Interiorità

La sostanza, tuttavia, nonostante la sua natura espressiva, si smarca dal concetto romantico di creatività, perché non le si addice una caratteristica essenziale del poeta, la cui espressività è sempre una trasmutazione dal dentro al fuori. Il poeta è un vaso che trabocca o una fontana che zampilla o, ancora, una lampada che proietta la luce del fuoco interiore sul mondo delle cose. Al contrario del poeta, la sostanza infinita non si esprime all’esterno, perché ogni exteriorità la getterebbe nella finitezza. L’essenza di un modo particolare, per esempio l’uomo, potrebbe forse essere concepita come una sfera di spazio interiore. Nello scolio a E2P29 Spinoza distingue in effetti la conoscenza adeguata, in cui la mente è determinata dall’interno (*interne determinatur*), dalla conoscenza inadeguata, in cui la mente è determinata dal comune ordine delle cose o dall’esterno (*externe determinatur*). Nella tesi cerco di dimostrare che questo brano, citatissimo dagli studiosi, andrebbe in realtà interpretato alla luce di esigenze di comunicazione retorica. Una discussione a riguardo sarebbe però fuori luogo in questa sede. Più agevole e interessante potrebbe essere qui mostrare che l’immaginazione – il genere di conoscenza coinvolto della produzione estetica – mal si adatta all’archetipo di una interiorità profonda che preme per manifestarsi all’esterno, in maniera analoga a un seme che spinge per bucare la zolla e uscire all’aperto. È vero che l’immaginazione spinoziana è più espressiva che mimetica, infatti «tutte le idee che abbiamo dei corpi indicano più l’attuale costituzione del nostro corpo che natura del corpo esterno» (E3AGDEx), e con ciò i testi spinoziani possono ricordare la concezione romantica secondo cui le cose sono viste attraverso il diaframma di un’immaginazione «messa in moto dai sentimenti». Eppure, non solo la condizione estemporanea del corpo, ma anche la sua stessa struttura o essenza sono a tal punto il risultato del corso delle vicende biografiche, che «un uomo di età avanzata crede la loro [dei bambini] natura tanto diversa dalla propria da non

potersi persuadere di essere mai stato bambino, se non formulasse riguardo a sé tale congettura a partire dagli altri» (E4P39S).

1.3. Libertà

Benché molto spesso la creatività sia stata intesa dai romantici come una produzione inconscia e automatica, sottratta al controllo e alla volontà del poeta, non sono mancate delle riflessioni più sensibili – anche sotto l’influenza di Schelling – ai pericoli di una genialità meccanica. La considerazione che il determinismo, anche dopo aver subito la mutazione finalistica (che Jacobi addebitava già a Leibniz e che si potrebbe imputare allo spinozismo romantico), rimanga incompatibile con la libertà, ha indotto a sottolineare l’intervento della volontà e della deliberazione nei processi estetici. Vorrei qui addurre un controesempio, tratto ancora dall’*Etica*, alla tesi generale sulla incompatibilità fra determinismo e libertà. «Chi immagina di essere odiato da qualcuno – scrive Spinoza – [...] lo odierà a sua volta» (E3P40): le leggi della psicologia disegnano una routine dell’odio, un innesco di reciprocità passionale fondato sulla capacità mimetica dell’immaginazione. Tuttavia, alla conoscenza è data la possibilità di spezzare la spirale dell’odio, perché «chi vive sotto la guida della ragione è spinto, per quanto può, a controbilanciare l’odio, l’ira, il disprezzo ecc. di un altro verso di lui con l’amore» (E4P46). Come ben si vede dal testo, l’uomo saggio non infrange la reazione mimetica con un atto di volontà, ma con un’altra forza che a quella passione triste si oppone e che può vincerla, o anche rimanerne sconfitta, a seconda della potenza che esprime (*quantum potest conatur*). Mi sembra che con difficoltà si possa negare che l’amore sia una pratica di liberazione dalla servitù dell’odio, eppure l’emancipazione non procede attraverso la sospensione del determinismo, introducendo magari a viva forza uno strappo nella rete compatta delle cause e degli effetti, ma grazie a una routine nuova, che inibisce la prima e le sovrascrive i vincoli dolci della saggezza.

Come si potrebbe articolare il loro rapporto?

La critica delle concezioni romantiche scorre lungo la guida del principio di un ordine comune agli enti naturali, disposti secondo l’azione della causalità efficiente. La sostanza si

esprime negli infiniti modi della *Natura naturata*, ma in maniera «certa e determinata»: una formula tecnica, che indica il procedere secondo leggi, dalle cause agli effetti, senza oscure teleologie. L'immaginazione può scaldare come un fuoco poetico, una lanterna che illumina il mondo con i colori dell'emozione, ma non c'è bisogno di rappresentarla come una lava che sgorga dalle profondità abissali e originarie dell'animo umano, in contatto mistico con la vita unica dello spirito del mondo. I meccanismi della diottrica ne illustrano assai meglio il funzionamento. Anche l'opera della conoscenza non provoca smagliature nel tessuto delle cose, ma ne è piuttosto il filo dorato che ordisce i momenti di gioia.

L'idea di un ordine comune degli enti non si limita però a sovvertire la *Weltanschauung* romantica, ma è eversiva anche rispetto alle strutture generali del pensiero moderno, perché inconciliabile con il paradigma di un soggetto conoscente indipendente dal sistema conosciuto. Le considerazioni sull'alternativa spinozista alla modernità occidentale porterebbero, tuttavia, troppo lontano dagli intenti del presente *focus*.

2. Opere che offrono un contributo rilevante al tema

2.1. R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

L'autore conduce una discussione sulla biopolitica ricostruendo innanzitutto la storia del concetto prima di Foucault, nella cultura politica tedesca precedente il nazismo, nel neoumanesimo francese del dopoguerra e nella successiva riflessione americana. Si occupa poi della biopolitica in Foucault, cercando di ritrovare nel pensatore francese i due lati, affermativo e negativo, che si sarebbero poi divaricati in Negri e Agamben. La disciplina e il governo liberale – i due modelli della politica europea moderna - sono state delle forme di potere che si sono esercitate sulla vita, reprimendola, certamente, ma soprattutto organizzandola, producendola, dandole la struttura più adatta per farne la materia su cui meglio agganciare la presa. Se è facile scorgere il nero nella storia della biopolitica, resta da chiedersi quale sia invece il luogo per la biopolitica affermativa. Esposito la rintraccia nella resistenza della vita al potere: quest'ultimo ha bisogno della resistenza della vita, la pone dovunque, ma ciò significa anche che la vita, che resiste al potere, al tempo stesso si afferma e può sempre capovolgerlo o vincerlo. Se negli scritti sulla moltitudine Negri ha enfatizzato il «potere costituente» della vita che si organizza dal basso, riducendo la biopolitica alla sua dimensione affermativa, Agamben ha al contrario preferito condurre a un esito coerente la continuità, talora accentuata anche da Foucault, fra biopolitica, sovranità e totalitarismo, che si fa evidente nel regime nazista e che chiude la vita in una stretta inesorabile.

Alle due alternative unilaterali e in fondo astoriche, Esposito oppone il «paradigma immunitario», che darebbe conto del rapporto fra biopolitica e modernità e che potrebbe essere la chiave per comprendere il rapporto fra positivo e negativo. Nel concetto di «*immunitas* si rivela la forma negativa, o privativa, della *communitas*: se la *communitas* è quella relazione che, vincolando i suoi membri a un impegno di donazione reciproca, ne mette a repentaglio l'identità individuale, l'*immunitas* è la condizione che dispensa da tale obbligo e dunque di difesa nei confronti dei suoi effetti espropriativi. [...] l'*immunitas*, proteggendo colui che ne è portatore dal contatto rischioso con coloro che ne sono privi, ripristina i confini del “proprio” messi a repentaglio dal “comune”», p. 47. Il paradigma immunitario, che non sarebbe stato colto da Foucault, rivela secondo Esposito (a) il nesso fra biopolitica e tanatopolitica (la pratica immunitaria è «protezione negativa» della vita e dunque *protegge la vita attraverso la morte*); (b) aiuta a comprendere meglio anche il connubio fra biopolitica e modernità (la biopolitica esisteva già prima – per esempio come igiene presso i Romani -

ma nella modernità la biopolitica si esercita nella forma della pratica immunitaria); (c) chiarisce anche il rapporto fra biopolitica e sovranità (il sovrano di Hobbes, ad esempio, è un sovrano immunitario, che protegge gli individui dai pericoli degli scambi, cioè dai rischi del *munus* reciproco, il «comune»); infine, (d), dà conto della deriva totalitaria della biopolitica come parossismo della pratica immunitaria, fino alla sua metamorfosi in una severa malattia auto-immunitaria.

Esposito propone il proprio concetto affermativo di biopolitica attraverso il rovesciamento dei dispositivi del potere nazista e, soprattutto, attraverso il riferimento ai concetti di *carne del mondo* in Merleau-Ponty (che il corpo venga sostituito dalla carne significa che è un corpo che appartiene al mondo, è un pezzo della carne del mondo, come rapporto aperto, continuo, dissolutore delle differenze, dei termini, dei confini, ecc.), di immanenza reciproca fra norma e vita in Spinoza (secondo l'equivalenza fra potenza e diritto) e di nascita in Arendt.

2.2. J. Butler, *The psychic Life of Power*, Stanford University Press, Stanford 1997; trad. it. E. Bovini e C. Scaramuzzi, *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, Meltemi, Roma 2005.

Per costruire l'ipotesi che guida le analisi del suo testo, Judith Butler parte dal pensiero di Michel Foucault e ne trae una conseguenza che il filosofo francese aveva invece evitato. Se Foucault ha ragione nel ritenere che l'assoggettamento non consiste nell'atto di un potere che si impone dall'esterno su un soggetto dato, ma al contrario produce una soggettivazione (*subjection* in inglese possiede un'ambivalenza che non esiste in italiano: soggettivazione e assoggettamento al tempo stesso), si compie cioè attraverso la produzione del soggetto, allora è necessario che venga studiata anche la vita interiore o psichica del potere.

Oltre a integrare Foucault con la psicoanalisi, la Butler si prefigge anche il compito di comprendere come la soggettivazione possa essere qualcos'altro dalla mera iterazione dell'assoggettamento: in quali condizioni cioè la soggettivazione può diventare un'assunzione che oltrepassa le aspettative del potere dato. L'intelligenza della domanda non è però sufficiente a nascondere la banalità della risposta, perché – per la Butler – la sovversione rimane un effetto collaterale, un esito imprevisto e fortuito, delle strategie del potere.

Un altro importante punto su cui insiste Butler è che l'interno e l'esterno non si danno prima della soggettivazione, ma al contrario sono il risultato della soggettivazione stessa: questo naturalmente introduce il paradosso di “chi” sia colui che, per esempio, interiorizza

l'ideale o il divieto del potere. Si tratterebbe, per Butler, di un falso problema: la soggettivazione rende possibile l'uso delle categorie grammaticali e poi queste agiscono retroattivamente, pretendendo che un "soggetto" ci sia già anche lì dove avviene il processo di produzione del soggetto.

*

Al di là dei rilievi puntuali che si possono muovere ai due autori – l'aggancio con la psicoanalisi, per esempio, è evitato da Foucault perché quest'ultima è interpretata come un fenomeno di quella volontà di sapere sul soggetto, che ha animato prima il potere pastorale e poi il potere disciplinare e governamentale: sarebbe allora necessario prima di tutto allentare la morsa che stringe il sapere al potere; dall'altra parte, mi sembra che Esposito non dia conto di una logica più generale che sovrintende alle pratiche immunitarie e che, credo, abbia molto a che fare con l'organizzazione della spazialità occidentale secondo la dicotomia interno/esterno – il limite principale che li accomuna entrambi, dal punto di vista che intendo assumere nella tesi di dottorato, riposa sul pregiudizio di un'antitesi perenne fra potere e vita. Per Butler la vita dei soggetti può trovare, ma solo accidentalmente, una via di fuga dal potere che pure l'aveva costituita; per Esposito, invece, la vita si auto-produce nelle relazioni immanenti che le sono caratteristiche, rimuovendo dal proprio orizzonte l'esercizio del potere, che rimane così un residuo ostile – un destino che gli viene ascritto dalla sua stessa grammatica. L'esigenza di pensare una relazione positiva fra vita e potere, per quanto l'operazione possa risultare complessa, mi sembra comunque una necessità, pratica oltre teorica, se si considera la conseguenza di un'ostinata opposizione: una sorta di cripto-fichtismo, in cui alle forze vitali è chiesto di cominciare sempre daccapo la dissoluzione del potere costituito, condannandosi così a un rompicapo che non ammette soluzioni.