

LOCKE O SPINOZA: UN PUNTO DI ERESIA

Étienne BALIBAR

(Université de Paris-Nanterre)

Abstract: Relying on his previous inquiries, the author discusses theories of “consciousness” which were elaborated almost simultaneously by Locke and Spinoza, as a reaction against the Cartesian doctrine of self-certainty. Because of their remarkable analogies and their sharp antithesis, they illustrate a “point of heresy” which, even today, intrinsically divides any project of framing a “psychology” or “philosophy of mind”.

Keywords: Locke, Spinoza, consciousness, psychology, philosophy of mind.

Nel piccolo libro in cui ho cercato di fare chiarezza sull’invenzione del concetto filosofico moderno di “coscienza” proponendo un commento del capitolo [XVII del secondo libro] del *Saggio sull’intelletto umano* di Locke (1689), dove la nozione di coscienza è messa in rapporto con la questione dell’identità personale, mi è capitato di evocare per contrasto le tesi di Spinoza.¹ Anche se queste due analisi del concetto di coscienza procedono entrambe dall’idea cartesiana della certezza insita nell’atto di pensare, come pure dagli sviluppi ulteriori della Logica di Port-Royal, si tratta di due analisi che imboccano direzioni opposte. Ciò che mi spingeva ad approfondire questo tema non era soltanto la predilezione dei filosofi per le simmetrie e le antitesi, o il fatto che avessi passato parecchio tempo a confrontarmi “con Spinoza” (“avec Spinoza”).² Si trattava piuttosto di due ragioni intrinseche che, pur essendo indipendenti, non

Questo testo costituisce una versione francese adattata del post-scriptum che figura nell’edizione inglese del mio libro su Locke, *Identity and Difference. John Locke and the Invention of Consciousness* (revised English edition, with an Introduction by Stella Sandford), Verso 2013. [Il testo francese qui tradotto da Alberto FRIGO è apparso nel numero 398 della rivista *La Pensée* (aprile-giugno 2019), dedicato a “Spinoza, politique et religion”. Sono state operate alcune integrazioni, indicate tra parentesi quadre. Il termine “*esprit*”, che costituisce il corrispondente francese di “*mind*” è stato tradotto quasi sempre con l’italiano “mente” e in qualche raro caso con “pensiero”. Su questo termine e le sue difficoltà si rinvia a S. LANDUCCI, *La mente in Cartesio*, Milano, Franco Angeli, 2003. Si è scelto anche di tradurre “*discours*” con “dottrina” quando il termine risulta usato in senso esplicitamente foucauldiano].

¹ Étienne BALIBAR, *Identité et différence. L’invention de la conscience*, Éditions du Seuil, Parigi 1998.

² Pierre MACHEREY, *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l’histoire du spinozisme*, PUF, Parigi 1992.

potavano non interagire. Da un lato c'era il riferimento ai dibattiti sul senso e le funzioni dell'idea di "soggetto" in filosofia che avevano catalizzato una buona parte delle attenzioni dei filosofi francesi del ventesimo secolo. Alcuni difendevano l'idea che le dottrine che assegnano la funzione di fondamento alla soggettività trascendentale costituiscono l'eredità del cogito cartesiano. Altri invece si riferivano volentieri alla proposizione dell'Etica che afferma l'identità dell'"ordine della connessione" delle idee e delle cose per fondarvi simbolicamente la destituzione del "soggetto costituente". Tuttavia, quanto più mi ritrovavo a ripensare l'immagine tradizionale di Descartes come "inventore" della coscienza e scoprivo in Locke una teoria della self-consciousness la cui idea e le cui difficoltà hanno alimentato le dottrine dell'autoaffezione del "senso interno" fino alla fenomenologia contemporanea, tanto più m'interrogavo in maniera inedita sul senso esatto del confronto tra le concezioni lockiana e spinoziana della mens o del mind (imperfettamente tradotto in francese con "esprit", o peggio ancora, con "âme"). Da ciò segue una seconda ragione [di riprendere il confronto Locke-Spinoza]: la concezione lockiana dell'operazione mentale e quella spinozista dell'*automaton* spirituale rappresentano due tentativi per assegnare al meccanismo dell'associazione delle idee un dinamismo che imprime all'intelletto la capacità di "svilupparsi" per mezzo di un potere autonomo. Tuttavia, proprio a partire da ciò, queste due concezioni formulano un dilemma che continua ad ispirare la *philosophy of mind* contemporanea.³ È questo "punto di eresia", che attraversa la filosofia e le scienze del diciassettesimo secolo giungendo fino a noi, che vorrei qui tentare di caratterizzare in maniera più precisa, e lo farò accostando i miei commenti del testo di Locke ad un saggio precedente che avevo consacrato alla questione del senso e degli usi della nozione di *conscientia* nell'Etica.⁴ In merito, formulerò, nella maniera più concisa possibile, cinque ipotesi di confronto successive.

³ È stato in particolare il libro di Antonio DAMASIO *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Mariner Books, Boston 2003 [tr. it. Antonio DAMASIO, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Adelphi, Milano 2003] a prospettare la possibilità che la filosofia (e la fisiologia) della mente effettuino un "ritorno a Spinoza". Conviene leggere soprattutto Pascale GILLOT, *L'esprit: Figures classiques et contemporaines*, CNRS Éditions, Parigi 2007. Henri ATLAN ha recentemente aggiunto il suo contributo al dibattito: Henri ATLAN, *Cours de philosophie biologique et cognitive. Spinoza et la biologie actuelle*, Éditions Odile Jacob, Parigi 2018.

⁴ Étienne BALIBAR, *Note sur la conscientia dans l'Éthique*, in "Studia Spinozana", v. 8, anno 1992. Ripreso in Étienne BALIBAR, *Spinoza politique*, PUF, Parigi 2018, pp. 385-416.

1.

In generale possiamo dire che queste due dottrine si situano alla “soglia della modernità”, cioè nel periodo di transizione che comincia quando le concezioni dell’anima con le sue “parti” inferiore e superiore, che esprimono la gerarchia delle funzioni vitali e delle aspirazioni spirituali, cominciano a diventare inaccettabili e incomprensibili.⁵ Questa transizione permette l’emergere di un nuovo genere di psicologia, che diventerà “la psicologia” tout court, concepita essenzialmente come un’analisi delle operazioni mentali, degli schemi di associazione delle idee, delle correlazioni tra rappresentazioni e affetti, delle fasi di sviluppo delle facoltà morali e cognitive, dei modi di pensiero “normali” e “patologici”, ecc. A questo proposito, ho sostenuto che la filosofia di Descartes presa nel suo complesso (dal *cogito* come “prima verità” metafisica fino alla teoria dell’“unione sostanziale” tra corpo e anima, da cui derivano le passioni) rappresentava nello stesso tempo una condizione di possibilità ed un ostacolo epistemologico per lo sviluppo di una psicologia di questo genere. Per questa ragione, la psicologia prese la forma di una reazione alla metafisica cartesiana, in particolare per mezzo della desostanzializzazione della mente, (*esprit, mens, mind*), anche se l’uso che Descartes faceva della categoria di sostanza era idiosincratico e sovversivo. Ma questa reazione poteva seguire due direzioni opposte, presentando quindi delle alternative radicali. Il che mi ha spinto a prendere a prestito da Foucault la nozione di “punto di eresia” (*point d’hérésie*), in quanto il piano sul quale si profilano queste alternative costituisce il rovescio della “episteme classica”, definita dai modelli scientifici della *mathesis* e della tassonomia (o classificazione).⁶ Un’analisi comparata che si voglia esaustiva delle trattazioni classiche sull’“anima”, il “pensiero” [*l’esprit*], e il *mind* dovrebbe senza dubbio abbracciare un numero più cospicuo di dottrine che convergono o divergono su differenti aspetti del problema. Ma l’analisi delle differenze tra Locke e Spinoza presenta un interesse particolare, in quanto riguarda due filosofi che di fatto, a proposito di numerose questioni politiche cruciali, hanno posizioni molto affini (il che li ha resi, a diverso titolo, dei punti di riferimento costanti del liberalismo e del repubblicanesimo moderni). Fondandoci su questi due autori, potremo provare a spingerci fino al punto estremo in cui l’“epistème classica” smette di apparirci come

⁵ Étienne BALIBAR, *Conscience e Âme/esprit* in Barbara CASSIN, *Vocabulaire Européen des Philosophies*, Seuil-Le Robert, Parigi 2004.

⁶ Michel FOUCAULT, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967, cap. 3, “Rappresentare”.

un paradigma stabile e si trasforma in uno spazio aperto alla controversia e radicalmente conflittuale. Allo stesso tempo, ciò ci permetterà anche di comprendere meglio quanto di radicale vi sia nelle scelte di Locke, e la capacità che ne derivò loro di far sorgere un pensiero “moderno” che di fatto non è né spiritualista né materialista, benché non si possa ancora definire “trascendentale”.⁷ A proposito di tutto ciò che riguarda il rapporto tra “coscienza” e “conoscenza” [§2], “intelletto” ed “affetti” [§3], “l’identità personale” e l’individualità (o la trans-individualità) [§4], e infine il *dominium sui* inteso come una “appropriazione di se stessi” e l’etica concepita come una “liberazione” dai poteri del corpo e dello spirito [§5], è fuor di dubbio che queste due dottrine filosofiche si trovino in opposizione, e questo malgrado utilizzino talvolta gli stessi termini, il che le rende sorprendentemente affini. Allo stesso tempo le dottrine di Locke e Spinoza ci offrono un posto d’osservazione privilegiato per analizzare come la filosofia gestisce i suoi conflitti interni.

2.

La prima questione che affronteremo è quella del rapporto tra “coscienza” come idea dell’idea (Spinoza) e “conoscenza” (*knowledge*) come prodotto dell’intelletto e risultato del suo sviluppo (Locke).⁸ Per Locke come per Spinoza questa relazione ha un carattere intrinseco, il che significa che l’idea di una “conoscenza incosciente” (o di un *sapere incosciente*) è una contraddizione in termini. Inoltre per entrambi gli autori l’unità intrinseca dell’idea di “conoscere” e dell’idea di “essere cosciente” è legata al fatto che l’attività della conoscenza comporta una *riflessività* essenziale, in quanto la mente opera a *un secondo livello* su delle rappresentazioni o degli oggetti (anche degli oggetti “interni”) già “dati” *ad un primo livello*. Tuttavia in Locke questa unità è associata ad una *continuità* nella “storia naturale” della mente, che rende possibili le acquisizioni ulteriori della conoscenza (anche se queste ultime mobilizzano degli strumenti nuovi, in particolare quelli del linguaggio, quindi della “società”). Per Locke

⁷ Non mi interesso qui all’ipotesi di una influenza di Spinoza su Locke, avanzata da Wim Klever che parla a questo proposito di Locke come uno “Spinoza mascherato”. In questa sede mi concentrerò sulla struttura degli argomenti [dei due autori].

⁸ Per i nostri due filosofi, la categoria di *intelletto* (*intellectus, understanding*) occupa una posizione centrale. È infatti questa nozione che permette tanto a Locke quanto a Spinoza di sfuggire alla facile dicotomia che oppone gli approcci “empiristi” o “razionalisti” canonizzata più tardi da Kant e dagli storici delle idee.

infatti sussiste una *correlazione originaria* della “percezione” e della “riflessione”, che non è nient’altro che la coscienza stessa in quanto “operazione” intellettuale. Al contrario, per Spinoza, questa unità comporta una *discontinuità* essenziale, ovvero (come ho mostrato nella mia “Nota”) tale unità deve essere ricostituita *oltrepassando* la rottura epistemologica che deriva dal fatto che la forma “originaria” della coscienza implica il *misconoscere* l’essenza degli oggetti o delle loro proprietà – oggetti che risultano invece associati all’immaginazione del “valore” che essi rivestono agli occhi del soggetto. Anzi, in maniera ancor più radicale, la conoscenza deve sostituire alla sua comprensione originaria delle “cose” in quanto percepite attraverso gli affetti del nostro corpo, una comprensione delle “cose” (e anche nel nostro corpo) così come sono in se stesse. Ora, questa inversione epistemologica, che riguarda la comprensione della causalità, costituisce allo stesso tempo anche una rivoluzione mentale ed etica. Sia nella dottrina lockiana che in quella spinozista ci si può dunque rappresentare la conoscenza come un “processo di apprendimento” che comincia con la coscienza e si conclude con la riflessione: ma in un caso, il processo ha la forma di una *accumulazione*, mentre nell’altro si tratta di una *rettificazione*.

3.

Passando ora al rapporto tra intelletto e affettività, ci pare di poter osservare un rapporto inverso. Diciamo subito che le affinità di Locke con Spinoza sono particolarmente visibili rispetto alla teoria delle “passioni” e, più generalmente, in ciò che concerne la dimensione “pratica” della sua teoria del *mind* (in particolare nella formulazione che ne offre lo straordinario capitolo XXI, *Of Power*, del secondo libro del *Saggio sull’intelletto umano*, che fa parte dei capitoli ampiamente rimaneggiati o aggiunti per l’edizione del 1694). La prima affinità, la cui portata morale e politica risulta evidente, riguarda il rifiuto della nozione di “libero arbitrio”, o dell’idea che le azioni umane possano derivare da una radicale “spontaneità”, indipendentemente dalle “determinazioni preesistenti”. Questa idea è comune ai due autori. Ne segue che per Locke la responsabilità non si baserà su una capacità ideale di “scegliere” tra il bene e il male – una capacità che occorre preservare dall’influenza dei desideri. Al contrario, in maniera molto più pragmatica, Locke fa dipendere la responsabilità dalla possibilità che ha ogni persona di *identificarsi* con l’autore di questa o quella azione, e quindi di “riconoscere” la giustizia delle sanzioni (giudiziarie, morali, o anche escatologiche) che ne risultano. Tuttavia, appare ancor più interessante segnalare le affinità tra Locke e

Spinoza per quanto riguarda il *desiderio*. Una nozione (*cupiditas*) che, in Spinoza, permette di identificare l'essenza *individuale* di ogni uomo con il *conatus in suo esse perseverandi* o la “tensione” di ciascun ente per conservare e far esistere la propria essenza. In Locke la stessa nozione (*desire*) coincide con uno stato di irrequietezza (*uneasiness*) che turba il riposo di ogni individuo, e la cui causa può essere ricercata nella percezione delle “sofferenze del corpo” (*pain f the body*) o nella “agitazione spirituale” (*disquiet of the mind*)⁹. Il modo con cui Locke associa *desire* e *uneasiness*, così come l'articolazione di *cupiditas* e *conatus* in Spinoza, sono tanto più simili che nei due casi si tratta di mostrare che non vi è separazione tra la serie degli affetti (*train of affects*) e la serie delle idee (*train of ideas*). Certo, si può distinguere astrattamente una rappresentazione “teorica” e un affetto “pratico”, che può essere una passione o un'azione, così come le modificazioni delle nostre idee hanno delle conseguenze affettive, e le modificazioni degli affetti hanno dei corollari intellettuali. Ma a costituire la “vita della mente” è la loro interdipendenza, che permette di attribuire un carattere *dinamico* all'analisi delle operazioni mentali e dei processi psichici. A partire da questo elemento comune, le dottrine di Locke e Spinoza imboccano tuttavia delle strade opposte. In Spinoza infatti il *conatus* che sottende alle diverse forme di appetito incosciente o di desiderio cosciente deve rimanere identico a se stesso per tutto il tempo in cui la “forma” di un individuo si conserva. Il *conatus* rende conto del desiderio dell'individuo di “accrescere il suo potere di agire o di essere affetto” ed è precisamente a questo titolo che permette di riconoscere “uno stesso individuo” in diversi momenti della sua vita che lo vedono attraversare delle esperienze differenti e dei gradi di conoscenza variabili.¹⁰ Al contrario, in Locke l'*uneasiness* intrattiene una relazione dialettica con la *consciousness*, che deriva dall'impossibilità per il *mind* di “pensare la stessa idea” più a lungo che un istante; dal che il ricorso alla memoria per preservare l'identità personale della mente o per riconoscere nel “principio di identità” la nostra

⁹ John LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, II, xxi, §§ 31-32.

¹⁰ Questa idea implica allo stesso tempo delle difficoltà notevoli e giustifica l'interesse di Spinoza per il problema dell'*infanzia* e per quella sorta di “metamorfosi” che è la trasformazione del bambino in un adulto. François ZOURABICHVILI ha analizzato magistralmente questo tema in *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, PUF, Parigi 2002. Anche a questo proposito sarebbe molto interessante istituire un confronto con Locke, a partire dalla sua “strana” idea di una assenza di corrispondenza tra memoria e individualità che “libera” la possibilità di individualità trans-storiche.

condizione di esistenza – ma solo all'interno dei limiti che escludono gli “stati patologici” che danno luogo alle identità condivise o alle personalità dissociate.¹¹

A questo proposito la differenza diventa più ampia. Per Locke infatti la memoria si articola in due piani distinti (identificati con i termini di *memory* e di *recollection*), l'uno puramente empirico (e qui troviamo i fenomeni dell'oblio e dei vuoti di memoria, espressione di una sorta di vittoria dell'*uneasiness* sulla *consciousness*), l'altro quasi-trascendentale o “virtuale”, che costituisce la condizione di possibilità di un rapporto “normale” tra la coscienza e la sua inquietudine. Questa seconda forma di memoria definisce l'*identità personale* (o l'identità del *self*, che Pierre Coste [primo traduttore francese del *Saggio* di Locke] rende in francese con l'espressione “*soi-même*”) che affonda le sue radici nella *interiorità* e nel “*train*” degli stati mentali. Al contrario, in Spinoza, la memoria corrisponde alle *tracce* che persistono delle esperienze anteriori durante le quali lo spirito è stato affetto da degli oggetti esterni che ha associato a delle idee o a dei segni. Nel corso del tempo, queste tracce possono essere ribadite e rinforzate, o possono contraddirsi e distruggersi virtualmente tra di loro, il che produce l'“instabilità mentale” (*fluctuatio animi*), oggetto principe della psicologia spinozista (a partire dalla proposizione 17 della terza parte dell'*Etica*). In breve, la memoria lockiana è sintetica e virtuale, mentre la memoria spinozista è disgiuntiva e materiale. Soprattutto: la dottrina lockiana della memoria fa sistema con il postulato dell'*isolamento mentale* (o dell'*autoriferimento della mente*), mentre la concezione spinozista della memoria opera una rottura del processo in direzione dell'*esteriorità*, pervenendo così a “espropriare” la mente dei suoi stati mentali proprio nel momento in cui glieli attribuisce (si ha così in Spinoza una sorta di “confutazione dell'idealismo” nel senso di Kant).¹² Ma la differenza resta parzialmente enigmatica, perché in Spinoza l'articolazione degli stati mentali (idee o affetti) e delle azioni o affezioni del corpo costituisce l'oggetto di una problematizzazione esplicita (anche se a prezzo delle difficoltà ben note che gravano su una concezione della mente come “collezione” di idee del corpo). Invece, in Locke questa articolazione è sottoposta a una “sospensione”

¹¹ Locke affronta questi temi per mezzo di alcune esperienze mentali che svolgono un ruolo essenziale nel suo trattato. Si veda in proposito la mia edizione citata in precedenza del cap. XVII del *Saggio*.

¹² Peraltro è una questione appassionante domandarsi in che misura le tesi di Spinoza hanno potuto contribuire a ispirare Kant e la sua “confutazione dell'idealismo”, introdotta nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*, quando imperversava la querelle dei filosofi tedeschi attorno allo spinozismo. Si veda in proposito, Beth LORD, *Kant and Spinozism: Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*, Palgrave Macmillan, Londra 2010.

scettica, che corrisponde al rifiuto di “attraversare la frontiera” che separa l’interiorità dall’esteriorità, isolando gli affetti dai loro effetti sui due fronti della frontiera. Tuttavia, come sappiamo, questo *punto cieco* nella dottrina del *Saggio* di Locke (di cui è sintomo, tra l’altro, il fatto che le due nozioni chiave di *consciousness* e *uneasiness* sono mutualmente escluse dai rispettivi capitoli) ha una controparte positiva: si tratta della relazione pressoché senza precedenti che Locke istituisce tra la questione dell’identità e quella della proprietà (ossia tra la “coscienza di sé” e “l’appropriazione di sé”).¹³ E da ciò discende una nuova occasione di confronto strategico.

4.

Se la correlazione delle operazioni dell’intelletto e della dinamica degli affetti costituisce un elemento di forte affinità tra Locke e Spinoza, l’articolazione dell’identità e dell’individualità, al contrario, ne esaspera l’opposizione. In un caso (Spinoza) abbiamo una unità complessa ma organica di questi due concetti che deriva dal fatto che *l’identità con se stessi* è una *qualità degli individui* (in quanto unisce un composto corporale alle sue rappresentazioni mentali). L’individuo raggiunge questa condizione mano a mano che sviluppa delle idee adeguate di se stesso in quanto “causa” delle sue azioni, il che produce l’affetto della “soddisfazione di sé” (*acquiescentia in se ipso*).¹⁴ Occorre sottolineare che questa concezione non esige in alcun senso che le idee adeguate costituiscano una idea “totale”, che corrisponderebbe alla rappresentazione dell’individuo come unità indissolubile o come un tutto, le cui azioni emanerebbero da una causa unica o “appartenessero” a quest’ultima in maniera unica. Al contrario, la concezione di Spinoza è compatibile con l’idea che le azioni differenti potrebbero essere causate da noi stessi in combinazione con altre cause (in particolare le azioni di altri individui), o ancora, con l’idea che possiamo raggiungere *solo in parte* una comprensione “adeguata” del nostro potere di essere causa delle nostre azioni. Questa supposizione è coerente con l’idea espressa alla fine dell’*Etica* (quinta parte,

¹³ Dico “pressoché senza precedenti” perché se ne può ricostituire una genealogia remota nella teoria stoica dell’*oikeiôsis* (*convenientia* in latino). Tuttavia l’introduzione della “coscienza” come *mediazione soggettiva* è altresì lo strumento di una rifondazione, che corrisponde ad un rapporto nuovo che Locke istituisce tra “soggettività cosciente” e “individualismo possessivo” nel senso di C. B. MACPHERSON.

¹⁴ *Etica*, III, e definizione degli affetti, 25: “La soddisfazione di sé è una gioia che nasce dal fatto che un uomo contempla se stesso e la propria potenza di agire”.

proposizione 39) che una “parte della nostra mente” diventa eterna mano a mano che le differenti potenze del nostro corpo producono una “coscienza” della mente e del suo rapporto con Dio e con le altre cose.¹⁵ La concezione spinozista dell’identità (che sarebbe meglio chiamare *identificazione*) è quindi prima di tutto una idea pratica che passa attraverso la mediazione delle “nozioni comuni”: tale concezione implica che noi diventiamo coscienti della misura in cui, attraverso la catena causale che determina le nostre azioni, noi influenziamo l’ordine delle cause, avanzando verso dei gradi più alti d’autonomia – il che significa che perdiamo in *dipendenza*, ma non in *interdipendenza* o in *reciprocità*.

Il concetto d’identità personale in Locke è profondamente diverso, perché si fonda su una disgiunzione radicale tra l’*individuo* (pensato come organismo vivente) e il *sé* (o la persona cosciente). Come ho mostrato nel mio libro, “identità” è un concetto *equivoco* nelle opere di Locke, che permette di pensare delle *analogie* tra tre tipi di relazioni (identità di sostanza, identità individuale, identità personale), senza tuttavia ricondurle ad una definizione logica [univoca]. La cosa più importante, tuttavia, è che l’identità personale è definita come una forma peculiare di “proprietà” (la proprietà dei nostri pensieri, e, più generalmente, delle nostre “esperienze”, che viene assicurata proprio dalla coscienza, in quanto le *appropria al nostro “sé”*). Ciò produce una relazione pragmatica tra l’individualità e l’identità personale che non ha niente di naturale o di automatico, come risulta dalle esperienze mentali relative agli stati di “dissociazione della personalità”, che Locke ammette come possibili. Questa relazione deriva dal fatto che le *azioni* di un individuo sono anche percepite o provate da una coscienza come “le sue azioni”, e quindi sono le azioni del “suo corpo”, il che conduce indirettamente all’idea di “corpo proprio”. C’è sicuramente qualche cosa di molto profondo nel fatto di suggerire che, a rigore, noi “non possediamo un corpo”, ma possediamo le *azioni di questo corpo* e le *attribuiamo* all’individualità che queste azioni presuppongono e che costituisce l’oggetto principale della *preoccupazione (concern)* della coscienza. Come suggerivo sopra, si tratta di una maniera sofisticata di fondare l’individualismo possessivo: ci sono delle affinità evidenti con l’idea che la persona è la “proprietaria” della sua responsabilità giuridica (per questo Locke insiste sul carattere

¹⁵ Una eccellente discussione del rapporto tra *individualità* e *conoscenza di sé* è offerta da Lia LEVY, *L’automate spirituel. La naissance de la subjectivité modern d’après l’Éthique de Spinoza*, Van Gorcum, Assen 2000.

giuridico del termine “persona”: *a forensic term*)¹⁶, come pure con la giustificazione della proprietà privata nei termini di un’incorporazione del lavoro umano rispetto a degli oggetti esterni senza però che l’individuo perda la “proprietà di se stesso”.

Senza escludere la possibilità di un confronto tra Spinoza e Locke in questo ambito politico, risulta più opportuno mantenersi a livello teorico¹⁷. Spinoza offre una via ascendente che parte dalla individualità e conduce ad una “identificazione” cosciente di se stessa, attraverso il passaggio per le “nozioni comuni”, ossia via una forma di *comunicazione*, almeno intellettuale. Una simile identificazione resta sempre *parziale*, ma non per questo soffre di una limitazione prestabilita. Locke al contrario propone una via “discendente”, che passa per la maniera in cui, *retroattivamente*, l’individuo *si riappropria* delle sua azioni (che si tratti dei prodotti del suo lavoro o dei crimini ai quali l’hanno condotto i suoi desideri). Tutto avviene all’interno dell’ambito della coscienza di sé, che fa sì che l’individuo sia un attore *per se stesso* ma anche *per gli altri*, agli occhi dei quali apparirà come “il solo autore dei suoi atti”. Non si tratta ovviamente della stessa cosa dell’individualità “aperta” del *conatus* spinozista, sempre sospeso tra l’autonomia massima che risulta dall’aumento della potenza di agire e di essere affetto, e l’autonomia minima che produce un’interazione passiva con gli altri individui. Ma non si tratta nemmeno dell’individualità “positivista” di Hobbes, che definisce la personalità come un puro effetto dell’istituzione, in ragione di una “finzione giuridica” della rappresentazione¹⁸. Quando si confronta la teoria della coscienza di sé nel *Saggio sull’intelletto umano* con quella della “proprietà di sé” nel *Secondo trattato sul governo*, si nota che in Locke la nozione di *appropriazione* fornisce non soltanto ciò che media [*la médiation*] lo sviluppo dell’intelletto ma anche ciò che media il processo di acquisizione legittima degli oggetti. Ma la coscienza di sé resta il fondamento della “cura di sé” interiore, che deve precedere ogni appropriazione esteriore (anche se forse Locke ha mancato di svolgere un’inchiesta simmetrica a

¹⁶ LOCKE, *Saggio sull’intelletto umano*, II, xxvii, § 27.

¹⁷ Le osservazioni di Spinoza sul tema della proprietà e dei fondamenti dell’appropriazione privata sono rare, ma non prive di ambiguità. Si trovano nei due Trattati politici e rimandano sempre a delle circostanze storiche o a delle differenze di regimi sociali. Si veda Alexandre MATHERON, *Spinoza et la propriété*, in A. MATHERON, *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*, ENS Éditions, Lyon 2011, p. 253-266.

¹⁸ Warren MONTAG, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and his Contemporaries*, Verso, Londra–New York 1999.

proposito dei “poteri” del corpo o dell’organismo *al lavoro*, quando si elaborano dei “prodotti” che possono eventualmente essere anche dei significati o delle “idee”).

5.

Per concludere, vorrei trarre da questo dialogo virtuale tra Locke e Spinoza un elemento per poter identificare in maniera più precisa il “punto di eresia” che caratterizza la comprensione dell’“intelletto” nella filosofia della prima modernità. Credo che la topica della coscienza (alla quale rinvio nel mio libro) possa aiutarci a formulare il dilemma qui emerso.¹⁹

Ricordiamo in breve qual è il punto. Locke isola le “operazioni mentali” dalle loro condizioni di possibilità esterne, ma cerca anche di problematizzare il carattere incerto delle “frontiere” che separano l’interno e l’esterno e che fanno sì che ciascuno di questi due termini appaia come l’immagine speculare di uno stesso processo. Ho già menzionato come esempio di queste “frontiere” la dipendenza della coscienza rispetto al “dato” costituito dalla pura sensazione; il passaggio dalle “proposizioni mentali” alle “proposizioni verbali” (e più generalmente dalla coscienza alla comunicazione dei pensieri); o infine, la reciprocità “imperfetta” e “inquieta” dell’intelletto e degli affetti. Merita menzionare qui, che, mentre io cercavo di interpretare Locke nei termini di una “topica”, Pierre Macherey, in maniera del tutto indipendente, si era servito della medesima categoria nel suo commento all’*Etica* di Spinoza. Eccone una citazione:

«È particolarmente interessante notare qui lo schizzo di una sorta di topica che permette di distinguere, all’interno del regime mentale dell’essere umano, delle regioni o delle istanze o delle idee che non sono comparabili in natura, che si sviluppano secondo delle modalità concomitanti ma distinte, in maniera da esprimere simultaneamente gli stessi eventi in lingue differenti [...]. L’idea o la conoscenza dell’anima di cui si sviluppa qui il concetto sembra per questo più prossima ad un incosciente che ad una coscienza».²⁰

Questo commento riguarda la proposizione 21 della seconda parte dell’*Etica*, che viene interpretata come una prova a supporto del fatto che il concetto spinozista dell’essere umano risulta da una “sovrapposizione” di espressioni delle stesse azioni e degli stessi affetti del corpo, che sono mutualmente eterogenei, se non addirittura

¹⁹ BALIBAR, *Identité et différence*, pp. 91-101.

²⁰ Pierre MACHEREY, *Introduction à l’Éthique de Spinoza. La seconde partie: la réalité mentale*, PUF, Parigi 1997, pp. 201-203.

incompatibili. Di conseguenza, in Spinoza, la mente è l'*oggetto* della coscienza, e non il suo *soggetto*. Credo che questa posizione non sia incompatibile con quanto ho proposto nella mia "Nota" sul concetto di coscienza in Spinoza. Di fatto, sia io che Macherey siamo debitori a Freud della sua categoria di "topica", per mezzo della quale costruisce la sua prima teoria dell'incoscienze, giungendo ad iscriverci una linea di frattura dell'attività mentale che viene ricondotta contemporaneamente al conflitto interno e ad una dipendenza verso le "autorità" e i "modelli" esteriori. D'altra parte, è probabile che fossimo anche entrambi influenzati dalla maniera in cui Althusser aveva cercato di "generalizzare" il punto di vista freudiano per sviluppare una critica generale della categoria di "soggetto". Tuttavia, per quanto mi riguarda, ciò che avevo provato a mostrare era che esiste *già una complessità* che comporta un conflitto virtuale in seno ad una teoria della "coscienza pura" come la teoria lockiana dell'identità personale. Ciò dipende dal fatto che in realtà questa teoria non ha niente di "puro", ed in ogni caso tale teoria è costantemente soggetta al "ritorno" delle sue stesse "esteriorità", non appena essa tenti di problematizzare i *limiti dell'interiorità*. Ciò non impedisce in alcun senso che, all'interno dei limiti costitutivi del processo che rende proprio il "sé" a "se stesso", il soggetto lockiano sia pensato in effetti come isolato, o sia supposto indipendente da ogni interferenza con gli altri, visto che questi ultimi non possono *introdursi all'interno della sua coscienza* o rivendicare le idee del soggetto cosciente come se fossero anche le loro (l'unica possibilità che una condivisione di questo genere si realizzi consisterebbe nel fatto che individui differenti avessero in realtà una sola ed unica persona).

Le prospettive aperte dalla "topica" di Spinoza, così come essa viene intesa da Macherey sono di natura esattamente opposta: in questo caso l'*immunità* del pensiero e degli affetti rispetto all'esteriorità e alle sue interferenze è del tutto assente. E ciò in particolare (come illustrato dalla teoria della "imitazione degli affetti" nella terza parte dell'*Etica*), per quanto riguarda le interferenze con le *azioni e le espressioni* degli altri soggetti umani, che ci comunicano anche i loro pensieri (cioè i loro discorsi e, più in generale i "segni" che ci inviano). L'*eterogeneità* che caratterizza la struttura della mente secondo Macherey (la sua divisione secondo forme di coscienza tra loro opposte, i passaggi dalle idee inadeguate del corpo e della mente alle nozioni adeguate dell'attività e della passività) non costituisce mai un fenomeno endogeno: essa riflette dei *regimi di comunicazione* (verbale o non) con altri umani, governati

dall'immaginazione e dalle passioni, o che conducono verso una cooperazione effettiva, tra cui le “nozioni comuni” della ragione che rendono possibile la vita in società. Questa “topica” spinozista non ha dunque niente a che fare con un ritorno ad una teoria preclassica delle “parti dell'anima” e della distribuzione gerarchica delle facoltà. Introduce piuttosto una terza possibilità, che non è fondata su di una gerarchia cosmologica e nemmeno si presenta come unitaria, identitaria o autoriflessiva, quanto piuttosto intrinsecamente conflittuale e trans-individuale²¹. Questa opposizione tra due “topiche” della struttura della mente, che rinvia a delle rappresentazioni inverse del rapporto tra interiorità ed esteriorità, o piuttosto, a degli *orientamenti* differenti nel passaggio dall'una all'altra, e di cui si trova conferma negli usi opposti della categoria di “coscienza”, costituisce una illustrazione eclatante della scelta che si prospetta fin dall'inizio al progetto di una “filosofia dello spirito”. Un simile progetto può tendere o verso il soggetto “empirico-trascendentale” dove tutta la complessità delle operazioni mentali è interpretata partire da un “ripiegamento” interiore della riflessione, e dove le istanze di eterogeneità o di rottura della coscienza sono espunte dalla definizione essenziale, e si presentano come dei fenomeni “patologici”. *Oppure*, un simile progetto può tendere verso una teoria trans-individuale della “associazione di idee”, intesa come un processo dove diversi modi di comunicazione “sociale” coesistono sempre, e dove la nozione di “sé” non designa la sovrapposizione, che si pretende “naturale”, dell'identità e della proprietà (come in Locke), ma soltanto un modo generico di rappresentazione dei poteri dell'individuo, ai quali possono corrispondere in pratica dei gradi di autonomia assai variabili. Così, già nel diciassettesimo secolo, la “psicologia” si trovava ad un crocevia e costruiva le sue dottrine a partire da questa alternativa. Non è impossibile che lo sia ancora anche oggi, malgrado le sue trasformazioni “tecniche”. Si dice spesso che questa alternativa corrisponde alla scelta politica tra una antropologia “borghese” individualista ed una antropologia più “sovversiva” che ha per tema la “moltitudine” o il “comune”. Ma questa è una conclusione troppo succinta che meriterebbe di essere analizzata altrimenti.

²¹ Si veda il mio saggio Étienne BALIBAR, *Spinoza: from individuality to transindividuality*, Spinozahuis, Eburon, Delft 1996, tr. fr. Étienne Balibar, *Individualité et transindividualité chez Spinoza*, in É. BALIBAR, *Spinoza politique*, PUF, Parigi 2018, pp. 199-244.

Nota bibliografica

Henri ATLAN, *Cours de philosophie biologique et cognitive. Spinoza et la biologie actuelle*, Éditions Odile Jacob, Parigi 2018.

Étienne BALIBAR, *Identité et différence. L'invention de la conscience*, Éditions du Seuil, Parigi 1998.

Étienne BALIBAR, *Note sur la conscientia dans l'Éthique*, in «Studia Spinozana», v. 8, anno 1992.

Étienne BALIBAR *Spinoza: from individuality to transindividuality*, Spinozahuis, Eburon, Delft 1996, tr. fr. Étienne Balibar, *Individualité et transindividualité chez Spinoza*, in É. BALIBAR, *Spinoza politique*, pp. 199-244.

Étienne BALIBAR, *Spinoza politique*, PUF, Parigi 2018, pp. 385-416.

Barbara CASSIN, *Vocabulaire Européen des Philosophies*, Seuil-Le Robert, Parigi 2004.

Antonio DAMASIO *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Mariner Books, Boston 2003.

Michel FOUCAULT, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967.

Pascale GILLOT, *L'esprit: Figures classiques et contemporaines*, CNRS Éditions, Parigi 2007.

Lia LEVY, *L'automate spirituel. La naissance de la subjectivité modern d'après l'Éthique de Spinoza*, Van Gorcum, Assen 2000.

Beth LORD, *Kant and Spinozism: Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*, Palgrave Macmillan, Londra 2010.

Pierre MACHEREY, *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, PUF, Parigi 1992.

Pierre MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie: la réalité mentale*, PUF, Parigi 1997, pp. 201-203.

Alexandre MATHERON, Spinoza et la propriété, in A. MATHERON, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, ENS Éditions, Lyon 2011, pp. 253-266.

Warren MONTAG, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and his Contemporaries*, Verso, Londra-New York 1999.

François ZOURABICHVILI, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, PUF, Parigi 2002.