

SPINOZA E PROUST

Breve indagine sugli affetti nel primo genere di conoscenza

Sofia SANDRESCHI

(Università Cattolica di Milano)

Abstract: This paper proposes a brief survey of the relationship between passions, knowledge and imagination in Baruch Spinoza's *Ethica* and in Marcel Proust's *À la recherche du temps perdu*. Starting from the conviction that man is an immediately affective being, the analysis will focus on passions as basic coordinates for the human being in the world. Notably, the loving passion is of central importance, since it seems to represent, in its various nuances, the mode of existence configured by the imaginative knowledge and ruled by the deceitful belief in the subject-object relationship. The feeling of love stigmatises indeed the birth of a world made of things to possess or to avoid, according to which the figure of subject is also composed. However, the passive state of man – when he's dominated by passions – does not represent an entirely negative moment. There is not simply the risk of failure. Conversely, passions show that they are also a wealth to be explored and understood as a complex functioning. As passions unfold their intensity within the first kind of knowledge, some decisive and typical aspects of confused knowledge are analysed: the specific role of imagination and its relationship with *cupiditas*, the link between memory and habit, the role of *admiratio*, the general passive state.

Keywords: Spinoza, Proust, affects, knowledge, imagination.

1. Questione di *affectus*

Nietzsche in *Umano, troppo umano* scrive: «il metro con cui misuriamo il nostro essere non è una grandezza invariabile; noi abbiamo stati d'animo e oscillazioni, e tuttavia dovremmo conoscere noi stessi come misura fissa per valutare giustamente il rapporto di una qualsiasi cosa con noi»¹, tracciando così l'asse paradossale che connette l'affettività con l'umana conoscenza. L'uomo esprime valutazioni sempre in base alle proprie inclinazioni individuali e momentanee, e su di esse costruisce una conoscenza

¹ Friedrich NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, Schmeitzner, Chemnitz 1878, tr. it. Sossio Giametta, *Umano, troppo umano*, vol. 1, Adelphi, Milano 1979, p. 39.

che pretende vera. Nel migliore dei casi egli semplicemente ignora di non rappresentare un sicuro e invariabile metro di giudizio; molto più spesso crede invece di poter sviluppare la propria conoscenza ed esercitare il proprio giudizio secondo verità, solo sottraendosi preventivamente al gioco di attrazioni e repulsioni da cui è dominato. Tuttavia l'affettività umana e la conoscenza non tracciano percorsi divergenti e la loro scissione in due domini distinti deriva soltanto da esigenze di astrazione; in realtà l'esercizio e il perfezionamento dell'una non esclude, ma anzi implica, quello dell'altra.

Baruch Spinoza e Marcel Proust, nella loro infinita distanza sia storica sia stilistica, si incontrano proprio in questo punto, dimostrando di vivere con pari intensità il problema della connessione fra l'universo degli affetti e l'attività conoscitiva. Oggi sono ancora molto rari gli studi che coinvolgono entrambi gli autori, eppure in più luoghi si rilevano cenni all'interesse che potrebbe generare una simile operazione di ricerca. Ad esempio, Pierre Macherey propone di utilizzare i concetti filosofici di Spinoza per esaminare i risultati di un'interpretazione del testo proustiano e, al contempo, si chiede se Proust a sua volta non possa condurre più lontano nella comprensione dei tre generi di conoscenza spinoziani: Macherey non approfondisce ulteriormente la questione, ma offre così alcune utili coordinate per un possibile lavoro². In questo senso è rilevante anche l'intervento di Ariel Suhamy al convegno *Spinoza et les arts*, tenutosi nel 2014 a l'Université de Picardie, nel quale la *Recherche* è citata a proposito dell'importanza dell'esperienza sensibile in relazione all'esperienza dell'eternità definita nell'*Etica*³. Infine, in vista di un quadro generale, è impossibile tralasciare la ricerca ancora inedita di Adrien Chassain interamente dedicata a individuare le tracce di Spinoza nella vita e soprattutto nelle opere di Marcel Proust⁴.

Nell'*Etica* l'uomo si rivela sotto forma di un essere immediatamente affettivo. Al pari di ogni altro corpo, egli non può esistere se non in quanto da sempre modificato, toccato, mescolato con altri corpi; dunque è sempre coinvolto in una fitta rete di incontri-scontri, al cui interno non può che sperimentare perpetue variazioni della

² Pierre MACHEREY, *Proust entre littérature et philosophie*, Éditions Amsterdam, Paris 2013.

³ È possibile ascoltare l'intervento di Ariel SUHAMY sul sito dell'Université de Picardie Jules Verne, all'indirizzo: <https://www.u-picardie.fr/espace/videos/colloques/spinoza-et-les-arts-392530.kjsp>.

⁴ Sarà presto pubblicato, come riassunto della ricerca, il seguente articolo: Adrien CHASSAIN, *À la recherche du temps perdu: «roman du spinozisme»?*, in P.F. MOREAU e L. VINCIGUERRA (a cura di), *Spinoza et les arts*, Éditions L'Harmattan, Paris (in via di pubblicazione).

propria potenza: aumento e diminuzione del *conatus* che lo definisce. Spinoza intende esattamente questo per affetto: «le affezioni del corpo con cui la potenza d'agire del corpo aumenta o diminuisce, è favorita od ostacolata, e al tempo stesso le idee di tali affezioni»⁵; inoltre, se il corpo è causa adeguata dell'affezione, l'affetto corrispondente è attivo, se il corpo invece è causa inadeguata, l'affetto corrispondente è passivo. Anche in *À la recherche du temps perdu* le emozioni umane sono di centrale importanza e la loro messa in scena si intreccia regolarmente al tema della conoscenza. A differenza di Spinoza, e per ovvie ragioni, Proust non si preoccupa di offrire una definizione dei termini che utilizza, tuttavia è possibile riconoscere in quello che lui chiama *sentiment* un equivalente dello spinoziano *affectus*. Egli compone, nel corso della narrazione, un raffinato catalogo degli affetti umani e, senza mai limitarsi a una loro semplice rappresentazione, fornisce un'attenta descrizione delle fonti di ogni diverso stato d'animo e delle leggi che ne guidano l'evoluzione.

A partire dalla convinzione che la conoscenza sia sempre questione di *affectus*, in una ricerca più ampia, abbiamo tentato di delineare il quadro complessivo del rapporto fra gli affetti e i diversi modi di conoscenza in Spinoza e in Proust; in questa sede, vorremmo presentare solo qualche suggestione relativa al mondo degli affetti passivi, da intendersi come il principio mai del tutto oltrepassabile dell'umano stare al mondo. L'uomo, nella sua ricchezza di configurazioni e di stati d'animo, non è mai un dato isolato o isolabile; al contrario, il segreto di ogni sua vittoria o sconfitta è sempre racchiuso in un vivo e costante commercio con il mondo. È necessario allora affinare la comprensione delle relazioni che intratteniamo con quanto ci circonda per intuire non solo i limiti, ma anche la spinta verso la conoscenza insita in tutti i moti dell'animo – inclusi quelli che, a prima vista, risultano del tutto negativi.

2. Passività, immaginazione e oggettivismo

Il primo genere di conoscenza è il regno dell'immaginazione e di tutti gli affetti cosiddetti passivi: l'essenza dell'uomo non può essere determinata ad agire o patire se non a partire da una certa affezione, e dato che è l'immaginazione a presiedere anzitutto alla rappresentazione delle affezioni, il legame fra *cupiditas* e immaginazione si mostra

⁵ Baruch SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, Amsterdam 1677, tr. it. P. Cristofolini, *Etica*, Edizioni ETS, Pisa 2014, III, def. 3. Pertanto ogni affetto è un'affezione, ma non tutte le affezioni sono affetti.

fondamentale. Spinoza, in quasi tutte le proposizioni che illustrano e definiscono i vari moti dell'animo, utilizza il verbo *imaginor* – per lo più nelle forme *imaginamur* e *imaginatur*: se immaginiamo, per esempio, che qualcuno verso il quale proviamo un determinato sentimento, odio o amore che sia, si trovi in una certa situazione, o che qualcun altro lo stia riempiendo di gioia o di tristezza, per ciò stesso siamo presi da un qualche moto dell'animo; se immaginiamo che qualcosa piaccia agli uomini lo perseguiamo, se immaginiamo invece che lo disprezzino ce ne allontaniamo. Siamo spinti a stringere una relazione o a romperla, tendiamo ad avvicinarci o ad allontanarci da qualcosa o qualcuno, quasi sempre perché lo immaginiamo in un certo modo. L'attività immaginativa è qualcosa che ci proietta fuori di noi nel tentativo di scoprire cosa ci è salutare e cos'altro invece ci danneggia. Il nostro desiderio è determinato sempre in relazione a una cosa singolare che vogliamo attrarre o respingere, perciò l'oggetto esterno e la sua rappresentazione diventano il punto focale⁶. In una simile dinamica siamo necessariamente passivi, in quanto catturati da affezioni e moti dell'animo che implicano non solo la natura del nostro corpo, ma anche quella di un corpo esterno. Tale è il modo primigenio e originario con il quale l'uomo si relaziona al resto della natura e che diventa ancor più coinvolgente e determinante ogni qual volta si applica a quanto abbiamo di più simile a noi: gli altri esseri umani.

La descrizione di questi meccanismi si concentra prevalentemente nelle proposizioni in cui Spinoza illustra tutti gli affetti in un certo senso non diretti, ma derivati, accidentali o imitativi⁷. Dal canto suo, anche Proust evidenzia la tendenza tipicamente umana a concentrarsi sull'oggetto – mondano, amoroso o artistico –, nonostante essa rappresenti un momento ingannevole e fallace della conoscenza tesa verso la scoperta delle essenze. Fra i numerosi esempi offerti, è significativo quello della gelosia, un sentimento certamente passivo dal momento che è in grado di bloccare ogni attività del Narratore, incatenandolo in uno stato di continuo sospetto che assorbe tutte le sue energie⁸. Il

⁶ «L'oggetto come rappresentazione, quindi, ha una realtà propria solo nell'incontro del nostro Corpo col mondo esteriore», Laurent BOVE, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paris 1996, tr. it. F. Del Lucchese, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, Ghibli, Milano 2002, p. 61.

⁷ Cfr. per esempio SPINOZA, *Etica*, III, 16, 17, 20.

⁸ Proust non distingue fra sentimenti attivi e passivi, ma nel corso della narrazione risalta in modo evidente la differenza fra i sentimenti che si oppongono alla produzione letteraria del Narratore (che possono essere intesi come passivi) e quelli che invece la favoriscono e la accompagnano (che possono

caso della gelosia ci permette di osservare, nello specifico, come l'immaginazione continui a operare collegamenti e a produrre rappresentazioni anche in seguito alla scomparsa dell'essere amato:

è così che la gelosia diventa interminabile, giacché persino se l'essere amato, essendo per esempio morto, non può più provocarla con i suoi atti, succede che dei ricordi si comportino all'improvviso nella nostra memoria, posteriormente ad ogni evento, come eventi essi stessi⁹.

L'immaginazione rivela inoltre il suo potere condizionante nei confronti del desiderio tramite la serie interminabile, e relativamente rapida, delle opposte disposizioni assunte dal protagonista in seguito alla fuga di Albertine dal suo appartamento parigino. Lo stato di profonda disperazione, in cui versa a causa dall'assenza dell'amata, si muta prima in serenità, e poi addirittura in tedio, al pensiero del suo sicuro ritorno. Una tale riconciliazione, però, viene stabilita dal Narratore in modo del tutto immaginario:

figurandomi che il ritorno di Albertine fosse, tutto sommato, così facile, tutte le ragioni che rendevano il nostro matrimonio una cosa per me nefasta mi si riaffacciarono bruscamente con tutta la loro forza. Speravo che rifiutasse di tornare¹⁰.

Nonostante l'apparente semplicità, il punto è potenzialmente problematico. Gli esempi si potrebbero moltiplicare, ma lascerebbero tutti l'impressione che la *cupiditas* segua l'immaginazione e sia quindi determinata ad agire, in un senso o in un altro, a seconda delle sue rappresentazioni. Finché il Narratore immagina che Albertine non torni più, desidera disperatamente rivederla e ricondurla a casa; eppure, un momento dopo essersi figurato una pronta e facile riconciliazione, la sua *cupiditas* risulta determinata in senso opposto, per cui adesso egli desidera che Albertine non torni, nonostante lei in realtà non abbia espresso alcun desiderio di farlo.

Eppure un'immaginazione che abbia la capacità di determinare in modo autonomo i nostri affetti sembra contrastare apertamente con quanto Spinoza afferma circa il

essere detti attivi). Tutti i passi della *Recherche* che seguono fanno riferimento a sentimenti per così dire passivi, causati e dominati nel loro sviluppo dal presunto oggetto d'amore.

⁹ Marcel PROUST, *La Prisonnière*, Editions de la Nouvelle Revue Française, Paris 1923, tr. it. Giovanni Raboni, *La Prigioniera*, Mondadori, Milano 1995, p. 89.

¹⁰ Marcel PROUST, *Albertine disparue*, Editions de la Nouvelle Revue Française, Paris 1925, tr. it. Giovanni Raboni, *Albertine scomparsa*, Mondadori, Milano 1995, p. 52.

nostro giudicare sull'utilità o sul danno che può venirci da qualcosa: «noi giudichiamo esser bene qualcosa perché vi tendiamo, lo vogliamo, appetiamo e desideriamo»¹¹ e non viceversa. Applicando una distinzione logica e non certo cronologica, si può dire che prima viene il corpo con le sue leggi e, solo dopo, vengono le rappresentazioni, le quali seguono appunto le stesse leggi del corpo. L'immaginazione è una potenza del corpo e della mente¹², e le rappresentazioni che vanno a interagire con la *cupiditas* non sono certo qualcosa di estrinseco rispetto a essa. Innanzitutto è necessario precisare che l'immagine non è mai la riproduzione della cosa, muta come una «*pictur[a] in tabula*»¹³, perciò non vi è *mimesis* alcuna fra l'immagine e la cosa; vi è una connessione, invece, fra l'affezione e la relativa immagine che si forma proprio a livello corporeo. Le immagini delle cose (*imagines rerum*) non sono altro che le affezioni stesse del corpo e corrispondono a una sorta di primo “rimbalzo cognitivo della realtà”¹⁴, poiché sono proprio le idee di tali affezioni a rappresentare «i corpi esterni come a noi presenti»¹⁵. All'affezione e alla sua idea corrisponde un'immagine che non è l'immagine dell'oggetto esterno – Spinoza non parla mai di “immagine dei corpi esterni” –, ma ne segnala in qualche modo la presenza. L'idea dell'immagine «annuncia il contenuto di un incontro tra l'appetito di un corpo, la sua virtù immaginativa, e il mondo che lo tocca determinandone gli oggetti di desiderio»¹⁶; proprio come l'idea di un corpo esterno si forma, e quindi acquisisce un significato, solo tramite una *connexio* di idee, allo stesso modo l'immagine non ha una relazione biunivoca con un certo oggetto, ma conquista un significato solo in quanto inserita in una catena di immagini che rimandano l'una all'altra.

Pertanto il rapporto fra immagini e desiderio non si configura nel modo in cui potremmo credere a partire dai passi presi in considerazione: ciò che immaginiamo non si costituisce indipendentemente, e non può essere inteso come una sorta di affezione determinante il desiderio, perché questo presupporrebbe una facoltà di

¹¹ SPINOZA, *Etica*, III, 9 schol.

¹² «[Le immagini], sebbene presuppongano tracce fisiche, potranno significare cose che appartengono all'ordine della *cogitatio*. Pur avendo la loro origine nella potenza del corpo, le immagini hanno per idee, idee che possono rappresentare e significare non solo *corpora*, ma *res*», LORENZO VINCIGUERRA, *La semiotica di Spinoza*, Edizioni ETS, Pisa 2012, p. 88.

¹³ SPINOZA, *Etica*, II, 43 schol.

¹⁴ «L'immagine è propriamente un rimbalzo», VINCIGUERRA, *La semiotica di Spinoza*, p. 75.

¹⁵ SPINOZA, *Etica*, II, 17 schol.

¹⁶ VINCIGUERRA, *La semiotica di Spinoza*, p. 94.

immaginare che possa essere governata da una volontà, intesa a sua volta come facoltà. Le immaginazioni, invece, interagiscono con il desiderio solo *in quanto sono le stesse affezioni* che ci determinano ad agire o patire; esse funzionano come «una sorta di giustificazione rappresentativa dell'attività della *Cupiditas*, e a questa concomitante»¹⁷, in rapporto alle leggi di composizione e di decomposizione dei rapporti.

Tuttavia quanto rilevato in Proust non è fuorviante né poco pertinente, dal momento che mette in luce la tendenza umana all'oggettivazione: l'uomo immerso nel primo genere di conoscenza si focalizza su quelli che crede essere oggetti da possedere o da rifuggire e nei confronti dei quali è convinto di poter agire liberamente. In realtà è tutto il contrario, dato che l'oggetto possiede invece il potere di dominare e di orientare il suo desiderio. Il rapporto fra immaginazione e affetti si mostra sfalsato nell'auto-percezione dell'uomo, qualora egli si affidi soltanto alla conoscenza immaginativa: essa, troppo spesso, lo induce a credere che quanto egli immagina, non solo sorga in maniera spontanea, ma che sia in grado di determinare autonomamente il suo desiderio. La prima forma di incontro fra l'uomo e ciò che lo circonda presenta allora due versanti opposti, e al tempo stesso speculari. Da un lato l'intreccio fra immaginazione e *cupiditas* permette di individuare degli oggetti, o meglio permette di creare delle immagini di oggetti, in modo tale da costituire una conoscenza *in nuce* e confusa, ma estremamente utile per la conservazione di sé; dall'altro la relazione oggettivante e immaginativa segna senza dubbio uno stato di passività. A tutto ciò si connette necessariamente un preciso modo di esistenza che ipotizziamo essere guidato da un affetto in particolare.

3. L'amore o una prima interpretazione del mondo

Nonostante tutti i moti dell'animo siano riconducibili al desiderio, alla gioia e alla tristezza, raramente si può riscontrare l'esistenza di questi ultimi nella loro forma originaria: la costituzione affettiva dell'uomo è un reticolo fittissimo di sentimenti, molti dei quali sono derivati e nascono in risonanza o in contrasto con altri.

Di certo, fra tutti, l'amore ha un ruolo centrale, dal momento che attraversa tutta l'*Etica* prima sotto forma di affetto passivo e poi come *erga Deum amor* e *amor Dei*

¹⁷ Filippo MIGNINI, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1981, p. 160.

*intellectualis*¹⁸; un'analisi che prenda in considerazione la sua forma passiva potrebbe costituire allora una mossa strategica al fine di comprendere meglio «il Mondo dell'esistenza del primo genere (di conoscenza)»¹⁹. Osservando l'amore nella sua accezione passionale, emerge subito l'importanza che il rapporto tra immaginazione e memoria riveste, sia per Spinoza sia per Proust, in connessione con il fenomeno dell'*abitudine*. La memoria è «una certa concatenazione di idee implicanti la natura di cose esterne al corpo umano, che si forma nella mente secondo l'ordine e la concatenazione delle affezioni del corpo umano»²⁰, ovvero di affezioni che implicano sia la natura del corpo affetto sia quella del corpo esterno. Il legame con l'immaginazione è immediato, infatti Spinoza non opera una distinzione fra le due²¹, come è facilmente osservabile a partire dalla dimostrazione di *Eth* II, 17 in cui Spinoza fornisce una dimostrazione fisica del funzionamento e dell'immaginazione e della memoria. Quando il corpo entra in contatto con un corpo esterno, l'affezione si dà grazie al movimento delle parti liquide che vanno a urtare le parti molli; se un tale incontro è ripetuto (*saepe*), le parti molli si modificano poiché trattengono la traccia dovuta alla pressione operata dalle parti liquide. Si costituisce così la memoria, inscritta nel corpo stesso. Tutto questo fa sì che, ogni qual volta le parti liquide, muovendosi per un qualche motivo, incontrano tali nuove superfici, si crei la stessa affezione causata una prima volta da quel corpo esterno: per questo motivo accade che esso venga considerato come presente, nonostante non lo sia. Ricordare qualcosa significa esserne affetti e, dunque, immaginarlo.

Tornando al passo di Proust sulla gelosia, risulta più chiaro come sia possibile che il ricordo di certi comportamenti dell'amata, anche dopo la sua scomparsa, scatenino comunque la gelosia del Narratore. Infatti, poiché egli considera Albertine e le sue azioni come presenti, può operare delle connessioni con nuove affezioni che all'epoca

¹⁸ «*Il faut savoir néanmoins que cette démystification [dell'amore passionale] prépare à long term la réhabilitation de ce sentiment, telle que celle-ci sera effectué à la fin du de Libertate, où Spinoza introduit le thème de l'autre amour, amour véritable, dont celui qu'on vient de caractériser n'est que l'ombre déformée et dérisoire*», Pierre MACHEREY, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*, Puf, Paris 1995, p. 143, nota 1.

¹⁹ BOVE, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, p. 63.

²⁰ SPINOZA, *Etica*, II, 18 schol.

²¹ «*Imaginatione, sive memoria*», *ivi*, III, 2 schol. «Memoria, infatti, è iscriversi e lo scriversi stesso del corpo nel mondo, quale connessione e concatenamento di immagini e segni, che suppongono tutti *vestigia*, tracce. A questa Spinoza darà il nome di *imaginatio*», VINCIGUERRA, *La semiotica di Spinoza*, p. 67.

non possedeva, e queste sono ora in grado di risvegliare in lui affetti che al momento non aveva provato. Tutto questo si basa sulla forza dell'abitudine: da intendersi, in questo caso, non come la tendenza a ripetere determinati comportamenti, ma solo come la capacità di un corpo di collegare, fin dalla prima esperienza, due o più affezioni²². Non è altro che un meccanismo conservativo proprio di ogni corpo, animale o umano che sia, per cui:

la maggior parte delle nostre facoltà rimangono assopite, fidandosi dell'abitudine che sa che cosa si deve fare e non ha bisogno di loro²³.

Nei corpi più complessi, l'abitudine si connette al principio dell'utilità o del piacere, e costituisce per l'appunto la memoria, ovvero qualcosa di più articolato rispetto al mero conservarsi e associarsi delle tracce. Di una simile relazione fra abitudine e memoria è convinto anche Proust, per il quale «le leggi generali della memoria, [sono] a loro volta regolate dalle più generali leggi dell'abitudine»²⁴. Essa, infatti, non è soltanto la serie, simultanea o successiva, delle affezioni del corpo, ma è una *certa* (*quaedam*) concatenazione – è una funzione in qualche modo selettiva. La regola di selezione naturalmente è stabilita dal *conatus*: tendiamo a conservare ciò che favorisce o aumenta la nostra potenza di agire e che provoca in noi un affetto di gioia. Nell'uomo tutto questo «è vissuto dalla Mente secondo la struttura finalistica dell'Amore»²⁵, in quanto tende ad associare la gioia a un oggetto esterno che si figura esserne la causa; anche a rischio di sbagliare. Il Narratore, ad esempio, associa un particolare sentimento di gioia alla persona di Albertine, mantenendo in vita, per così dire, l'amore provato in precedenza per Gilberte. Un processo di associazione per somiglianza che si innesca a partire semplicemente da un particolare modo di guardare che le due donne hanno in comune:

i primi sguardi di Albertine che m'avevano fatto sognare non erano assolutamente diversi dai primi sguardi di Gilberte. Potevo quasi credere che l'oscura personalità, la sensualità,

²² Cfr. SPINOZA, *Etica*, II, 18 schol.

²³ Marcel PROUST, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, Editions de la Nouvelle Revue Française, Paris 1918, tr. it. Giovanni Raboni, *All'ombra delle fanciulle in fiore*, Mondadori, Milano 1995, pp. 278-279.

²⁴ *Ivi*, p. 262.

²⁵ BOVE, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, p. 53.

la natura volitiva e scaltra di Gilberte fossero tornate a tentarmi, incarnate stavolta nel corpo di Albertine, affatto diverso e tuttavia non senza analogie²⁶.

Non è affatto necessario che la somiglianza fra Albertine e Gilberte sussista pienamente, anzi essa, con tutta probabilità, è dovuta solo a un effetto dell'immaginazione. Spesso accade di amare una certa cosa unicamente per il fatto di immaginare che essa sia simile – e basta un solo dettaglio – a un'altra che provoca in noi un affetto di gioia²⁷. Una volta che Albertine, forse grazie a un semplice sguardo, è stata associata dal Narratore al sentimento di gioia – la cui vera causa, in passato, era Gilberte – diventa a tutti gli effetti un oggetto d'amore e non si rende necessario trovare ulteriori somiglianze: l'abitudine è sufficiente a mantenere viva l'associazione. Per di più, quando l'amore per Albertine svanirà, la catena non sarà per questo interrotta; una somiglianza casuale potrebbe individuare un nuovo oggetto d'amore, decretando in questo modo un'estensione illimitata e gratuita del sentimento amoroso. In questo senso Deleuze utilizza il concetto di serialità per descrivere la concezione proustiana dell'amore; esso, infatti, non è quasi mai votato all'unicità, ma al contrario si dispiega puntualmente in un succedersi di amori²⁸.

Se l'amore rappresenta simbolicamente il modo di esistenza tipico del primo genere di conoscenza – visto che esso implica la ricerca di un oggetto che possa rappresentare la causa efficiente di un affetto di gioia – il mondo che ci troviamo davanti è necessariamente un mondo di "cose". Il desiderio stesso, nell'amore, si tramuta immediatamente in «desiderio-di-qualcosa»²⁹. Viceversa il *qualcosa* si offre sotto forma di oggetto, solo in quanto è illuminato dal fascio di luce del nostro desiderio. Come questo accada si può facilmente dedurre dai seguenti elementi: in primo luogo, ogni affezione denota solo in parte la natura del corpo esterno e, soprattutto, indica la disposizione del corpo affetto; in secondo luogo, le idee delle affezioni non corrispondono sotto nessun aspetto alle idee delle cose singolari; infine, sappiamo che l'idea di una cosa esterna si forma grazie a una *connexio* di idee condotta proprio dall'immaginazione. Di conseguenza, l'idea inadeguata che viene così formata non corrisponde tanto a un oggetto quanto, invece, a un insieme di affezioni: per esempio,

²⁶ PROUST, *Albertine scomparsa*, p. 104.

²⁷ Cfr. SPINOZA, *Etica*, III, 16.

²⁸ Cfr. Gilles DELEUZE, *Marcel Proust et les signes*, Presses Universitaires de France, Paris 1970, tr. it. D. De Agostini e C. Lusignoli, *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 1986, p. 64.

²⁹ BOVE, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, p. 54.

l'idea che il protagonista si forma di Albertine non corrisponde alla fanciulla, ma a un fascio di affezioni che la sua immaginazione connette fra loro, in modo tale da costituire un oggetto che possa essere considerato la causa di alcuni affetti di gioia:

d'altra parte, se l'avessi conosciuta un anno prima, lei sarebbe potuta persino sembrarmi scialba come un cielo grigio non ancora illuminato dall'aurora³⁰.

Un anno prima, la disposizione del Narratore era del tutto dissimile e le sue affezioni di conseguenza sarebbero state differenti, anche se causate dall'incontro con gli stessi oggetti; l'idea che si sarebbe formato di Albertine, proprio perché basata sulle sue affezioni e non sull'effettivo essere della fanciulla, sarebbe stata un'altra, e magari non associabile a un sentimento d'amore.

Il ruolo dell'immaginazione nella nascita del sentimento amoroso e nell'individuazione della sua causa diventa ancor più evidente grazie alla descrizione degli opposti sentimenti che il Narratore prova a seconda che l'amata sia presente oppure assente. Si formano due mondi: la realtà dell'oggetto amato si offre nella *presenza* e dissolve l'amore; nell'*assenza*, invece, si impone la sua trasfigurazione immaginaria ed evanescente che ha la capacità di alimentare il sentimento. La scissione, data dalla presenza o dall'assenza dell'amata, costituisce una finzione strumentale a sottolineare quanto l'amore e la realtà della persona che immaginiamo di amare siano distanti, e quanto l'effettiva natura dell'oggetto amato possa essere irrilevante. In realtà, anche in presenza dell'oggetto d'amore, l'immaginazione persiste nella sua attività e seguita a disegnare la figura della persona amata:

nella serie indefinita delle Albertine immaginarie, che si succedevano in me ora dopo ora, l'Albertine reale [...]. Era, questa Albertine poco più di una *silhouette*, tutto quanto vi si era sovrapposto era farina del mio sacco³¹.

Se l'immaginazione compone mano a mano i tratti di una figura immaginaria che possa essere considerata la causa efficiente di un affetto gioioso, allo stesso tempo il nostro desiderio si dirige prepotentemente verso l'oggetto così costituito, al punto che l'immaginazione è portata ad attribuirgli tutte le caratteristiche di un fine da raggiungere. La causa efficiente assume le sembianze di una causa finale e il desiderio, che si concentra su di essa impiegando tutte le energie nel tentativo di possederla, si

³⁰ PROUST, *Albertine scomparsa*, pp. 104-105.

³¹ PROUST, *All'ombra delle fanciulle in fiore*, p. 523.

trova «sottomesso ad un oggetto e ad una ricerca di piacere nel suo possesso, soltanto sotto l'influsso della rappresentazione amorosa del mondo, che tuttavia lui stesso produce»³². L'amante si scopre improvvisamente convinto del fatto che solo l'amata possa infondergli gioia e, dunque, tende per quanto possibile a immaginare la cosa amata come legata a sé nel più stretto dei modi. Una simile rappresentazione, però, trasforma – anche se solo a livello immaginativo – la tensione attiva del desiderio in bisogno passivo e ansia di possesso³³. Così nasce, appunto, la figura della *prigioniera*: agli occhi del protagonista, l'unica soluzione possibile per assicurarsi l'amore di Albertine consiste in una vera e propria incarcerazione. La causa della sua gioia, anche nel caso in cui essa sia da tempo spenta, prende a tutti gli effetti l'aspetto dell'oggetto da possedere – un fine la cui posizione all'orizzonte si sposta continuamente. Anche a discapito della libertà della cosa amata, tutto diviene lecito pur di impedire che altri la danneggino o, ancor peggio, ne godano³⁴.

Spesso, però, proprio il possesso del supposto oggetto d'amore rivela dopo brevissimo tempo l'illusorietà della sua costituzione e individuazione; e così il contatto diretto e prolungato con Albertine spegne sempre più il sentimento del Narratore:

Albertine che, d'altronde, avevo smesso quasi del tutto di trovare bella, accanto alla quale mi annoiavo e che avevo la netta impressione di non amare³⁵.

Il mondo di cose si costituisce in linea con il processo di oggettivazione che l'uomo opera continuamente nei confronti delle proprie variazioni emotive; di conseguenza, a tale mondo, corrisponde inevitabilmente la costruzione di un soggetto che lo immagina. Nel rapporto affettivamente passivo con quanto intendiamo esterno a noi, ci pensiamo come soggetti e individuiamo serie di oggetti che giudichiamo in base alla tensione del nostro desiderio. Naturalmente ciò non significa che i corpi esterni non esistano o che siano creati dalla nostra immaginazione, ma che, all'interno del primo genere di conoscenza, produciamo immaginativamente rappresentazioni di oggetti, determinate dalla *cupiditas*, che non corrispondono effettivamente ai corpi esterni. È notevole che

³² BOVE, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, p. 64.

³³ «Nessuno infatti si preoccupa e sta in ansia per nessuna cosa, se non per quella che ama; e le offese, i sospetti, le inimicizie, ecc. non provengono se non da amore verso cose che *nessuno può veramente possedere*», SPINOZA, *Etica*, V, 20 schol. Corsivo mio.

³⁴ Il meccanismo che porta isolare la cosa amata è spiegato principalmente in *ivi*, III, 19 e 35.

³⁵ PROUST, *La Prigioniera*, p.6.

in Spinoza le nozioni di soggetto e di oggetto si costituiscono al livello della conoscenza confusa, in corrispondenza con un rapporto passivo e passionale nei confronti del mondo. Ne viene così rivelato subito lo statuto fittizio: soggetto e oggetto sono Enti di Ragione, mentre ciò che esiste realmente è solo la sostanza con le sue modificazioni. Tuttavia, esse assumono valore in quanto figure strategiche che individuano un primo tentativo di organizzazione del mondo guidato dal *conatus* e dall'immaginazione: essi, infatti, servono solo «a *ricordare, spiegare e immaginare* più facilmente le cose conosciute»³⁶.

Spesso, immergendosi nell'analisi spinoziana degli affetti, si tende a dimenticare quanto radicale sia il ruolo dell'immaginazione; tuttavia, un tale *memento* è necessario, e non per muovere ancora una volta accuse di falsità – critica tutto sommato vana, una volta considerato che le immaginazioni non sono mai propriamente false, sono invece «*vagae*, cioè erranti, ma non erronee»³⁷. Al contrario, un'ulteriore riflessione sull'influenza dell'immaginazione nella costituzione degli affetti passivi non può che rendere la giusta cognizione della potenza travolgente di questi ultimi, e non solo nel senso di una sopraffazione. L'immaginazione, le idee inadeguate, gli incontri “casuali” e i relativi moti dell'animo sono tutto ciò che rende possibile la sopravvivenza e la vita stessa; ogni giudizio e condanna morale rivela la sua inutilità. Se non vi è interazione possibile fra mente e corpo, e se dunque non è possibile alcun dominio dell'una sull'altro, non ha senso predicare una repressione degli affetti, anche se passivi: un simile passo andrebbe in direzione del tutto opposta a un'approfondita conoscenza delle loro cause. Altresì occorre domandarsi quali possano essere gli aspetti più rischiosi di un simile modo di esistenza. Il fallimento – che nell'*Etica* risulta iscritto nell'unico assioma della Parte IV³⁸ – non corrisponde semplicemente al mancato esercizio della conoscenza razionale o della scienza delle essenze; esso al contrario ha una forma propria, interna a ogni stadio di conoscenza. In questo caso sembrano presentarsi due rischi: l'eccesso e l'immobilità.

³⁶ Baruch SPINOZA, *Cogitata Metaphysica*, Riewerts, Amsterdam 1663, tr. it. F. Mignini e O. Proietti, *Riflessioni metafisiche*, in Id., *Opere*, Mondadori (I Meridiani), Milano 2017, p. 344.

³⁷ VINCIGUERRA, *La semiotica di Spinoza*, p. 87.

³⁸ «Non si dà in natura alcuna cosa singola di cui non se ne dia un'altra più potente e più forte. Ma data una qualunque cosa se ne dà un'altra più potente, da cui quella data può essere distrutta», SPINOZA, *Etica*, IV, ax.

4. Il fallimento: una possibilità

Siamo spesso indotti a pensare che la passività sia legata esclusivamente alla serie di affetti, derivati dalla tristezza, che implicano senza alcun dubbio una diminuzione della potenza di agire; eppure la schiavitù si perpetua forse ancor di più tramite alcuni affetti di gioia. Il caso dell'amore è ancora una volta indicativo; in quanto connesso a una causa esterna è un affetto passivo, ma allo stesso tempo è un moto dell'animo che favorisce la nostra potenza di agire. Esiste, però, l'eventualità che la dipendenza stabilita fra il sentimento di gioia e la cosa esterna individuata come causa generi una sofferenza, ad esempio nel caso in cui l'oggetto amato sia preso da tristezza, muoia o preferisca qualcun altro a noi. Ogni moto dell'animo, seppur positivo, può infatti connettersi, o generare di rimbalzo, un altro moto dell'animo espressamente negativo; ma il rischio non è soltanto indiretto. L'amore stesso, in quanto gioia, rivela la sua natura di tristezza:

Eravamo rassegnati alla sofferenza, convinti di amare al di fuori di noi, e ci accorgiamo che il nostro amore è funzione della nostra tristezza, che *il nostro amore*, forse, è *la nostra tristezza*, e che la fanciulla dalla nera chioma non ne è oggetto che in minima parte³⁹.

Chi ama, ancora del tutto immerso nella dimensione immaginativa, considera la tristezza come una sorta di effetto collaterale proveniente dall'oggetto del suo amore, il quale propriamente è soltanto causa di gioia. Il dubbio a cui accenna Proust compete a un altro livello di riflessione sul proprio sentimento; pertanto è necessario tenere presente alcune precisazioni che finora non occorre.

La gioia e la tristezza sono definite soltanto in relazione alla mente, se invece consideriamo i due moti dell'animo in quanto riferiti anche al corpo, il primo prende il nome di *eccitazione* o *allegria*, il secondo quello di *dolore* o *malinconia*. L'eccitazione e il dolore si presentano nel caso in cui siano interessate solo alcune parti isolate dell'uomo, mentre l'allegria e la malinconia si manifestano quando tutte le sue parti sono ugualmente colpite. Nella Parte IV scopriamo che l'amore può essere una forma di eccitazione, o meglio, che l'eccitazione connessa all'idea di una causa esterna è una forma di amore. È dunque fortemente probabile che questo sia anche il caso dell'amore passionale verso una persona poiché «i moti dell'animo dai quali siamo quotidianamente combattuti riguardano per lo più una certa parte del corpo che viene

³⁹ PROUST, *La Prigioniera*, p. 95. Corsivo mio.

colpita piuttosto che le altre»⁴⁰. L'eccitazione è sempre connessa a un eccesso: il moto di gioia che corrisponde all'accrescimento di una o più parti di un uomo comporta spesso un coinvolgimento talmente potente da mettere a repentaglio la capacità di agire delle parti non interessate, al punto tale che il corpo può non essere più in grado di essere colpito in altre maniere. Una diminuzione generalizzata della potenza di agire si accompagna a una gioia che, localizzata e parziale, prende l'aspetto della fissazione e del delirio:

Vediamo infatti talvolta degli uomini talmente presi da un unico oggetto, da credere di averlo sempre davanti anche se non è presente; e quando questo accade a un uomo che non dorme, diciamo che delira o che vaneggia; e non sembrano vaneggiare meno, per cui suscitano di solito il riso, quelli che ardonno d'amore e che notte e giorno non fanno che sognare l'amante, o una prostituta⁴¹.

L'amore stesso – almeno in alcune sue forme – si rivela essere una forma di tristezza, una gioia dalla cui parzialità è difficile sfuggire. Il rischio più grande di fallimento è rappresentato da ciò che implica *immobilità*: tutto quanto inibisce gli incontri, limita i movimenti del corpo e blocca le linee di pensiero è potenzialmente un pericolo per la conoscenza. Oltre al delirio amoroso, e ben più temibili di esso, si danno altre due grandi forme di immobilità: l'*admiratio* e la *fluctuatio animi*.

L'ammirazione è così definita: «un oggetto che abbiamo visto in precedenza assieme ad altri, o che immaginiamo non avere alcuna proprietà se non quelle comuni ai più, non lo prenderemo in considerazione tanto a lungo quanto quello che immaginiamo avere qualche singolare proprietà»⁴². Concentrarsi, per un certo tempo, su un unico oggetto potrebbe sembrare uno dei modi migliori per conoscerlo, ma, dal punto di vista di Spinoza, il fatto che la mente, considerando un oggetto, non riesca a operare nessuna connessione e sia perciò indotta a considerare quello solo, non rappresenta un momento positivo per la vita della mente, poiché in questo modo tutte le catene di pensiero si interrompono⁴³.

⁴⁰ SPINOZA, *Etica*, IV, 44 schol.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ivi*, III, 52.

⁴³ «Lorsque cela se produit, ce ne peut être que par l'effet d'une «suspension» (*distractio*) de ce processus associatif qui règle ordinairement le fonctionnement de notre régime mental», MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*, p. 326.

L'*admiratio* non è un affetto, ma la condizione di immobilità che le è propria si riproduce anche nell'universo affettivo nel caso della *fluctuatio animi*, ossia una particolare disposizione dell'animo derivata dalla coesistenza di due sentimenti fra loro contrari, seppur originati dal medesimo oggetto sia in modo accidentale sia propriamente⁴⁴. Da ogni moto dell'animo scaturisce un desiderio, o meglio, ogni moto dell'animo stabilisce una variazione di potenza, la quale non è altro che la nostra *cupiditas*, la tensione con cui tendiamo a continuare nel nostro essere. Il problema si pone nel momento in cui l'affezione dovuta a un certo oggetto provoca due moti dell'animo contrastanti; infatti, ad essi corrisponderà una fluttuazione del desiderio che, da una parte, sarà indotto a unirsi a quell'oggetto e, dall'altra invece, tenderà di fuggirne. Esso si trova dunque come immobilizzato nell'oscillazione e, in definitiva, indebolito⁴⁵. A questo riguardo, gli avversi moti dell'animo che prendono il Narratore ogni qual volta si appresta alla stesura della sua opera sono un esempio perfetto: fin da piccolo, egli ha scoperto di trarre un grande piacere dalla scrittura, ma al tempo stesso essa ha sempre rappresentato per lui una grande fatica. A ogni tentativo si associa una «sensazione intima, immediata, del nulla del [suo] pensiero»⁴⁶, motivo per cui il Narratore non riesce mai a iniziare seriamente un lavoro letterario da cui trarre finalmente la giusta gioia. La risultante è, perciò, un desiderio senza più vigore:

Anziiché lavorare ero vissuto nell'indolenza, nella dissipazione dei piaceri, nella malattia, le cure, le manie⁴⁷.

Vinciguerra, tuttavia, individua anche un altro ruolo per l'*admiratio*: non solo un momentaneo “fermo immagine”, ma talvolta l'occasione vera e propria della formazione del senso. Con essa si interrompe un'abitudine a concatenare nel momento in cui la nostra immaginazione si trova davanti all'immagine di una differenza, ovvero qualcosa di singolare che non riesce a collegare a nient'altro.

⁴⁴ Cfr. SPINOZA, *Etica*, III, 17 schol.

⁴⁵ Macherey osserva come in definitiva tutti gli affetti passivi tendano verso l'oscillazione dell'animo, Pierre MACHEREY, *The encounters with Spinoza* in P. PATTON (a cura di), *Deleuze. A critical reader*, Blackwell Publishers, Oxford 1996, p. 155.

⁴⁶ Marcel PROUST, *Du côté de chez Swann*, Grasset, Paris 1913, tr. it. Giovanni Raboni, *Dalla parte di Swann*, Mondadori, Milano 1995, p. 211.

⁴⁷ Marcel PROUST, *Le temps retrouvé*, Editions de la Nouvelle Revue Française, Paris 1927, tr. it. Giovanni Raboni, *Il Tempo ritrovato*, Mondadori, Milano 1995, p. 424.

Anche Proust, a suo modo, distingue due diversi tipi di *stupore* – una disposizione d’animo molto simile a quella dell’ammirazione – che il protagonista prova a ogni incontro con la “piccola banda” delle fanciulle in fiore. Il primo è dovuto alla scoperta di un elemento nell’aspetto di una persona – la linea del naso o degli occhi, un’espressione del volto – che risulta nuovo poiché egli non l’aveva registrato prima nella memoria; il secondo, invece, è generato dalla variazione totale di ciò che la medesima persona offre alla vista e alla sensibilità del protagonista:

questo stupore è indubbiamente dovuto, in parte, al fatto che la persona ci mostra allora, di sé, una nuova faccia; [...] E questo inevitabile sbalordimento non è il solo: accanto, ce n’è un altro, nato dalla differenza, non più fra le stilizzazioni del ricordo e la realtà, ma fra l’essere che abbiamo visto l’ultima volta e quello che ci appare oggi in un’altra visuale, rivelandoci un nuovo aspetto⁴⁸.

Si tratta, in effetti, della stessa distinzione rilevata da Vinciguerra secondo la quale l’abitudine a concatenare può interrompersi sia quando l’immagine che si presenta è nuova – una linea del volto che non era stata notata –, sia quando l’immagine è singolare – una differenza.

Nel primo caso, la mente, incapace di ricollegare l’elemento sconosciuto a qualcosa di conosciuto, si blocca; nel secondo caso, invece, l’arresto momentaneo pone le condizioni per una cristallizzazione dell’immagine che si erge ora allo statuto di segno. Infatti «a partire dall’*imago nova* dell’*admiratio*, si viene così a costituire una nuova immagine, un segno, che è una *cristallizzazione* intorno ad una differenza accentuata»⁴⁹. La nuova immagine è l’universale che si forma quando le immagini di cose particolari si moltiplicano oltre la capacità dell’immaginazione di tenerle tutte presenti simultaneamente. Affinché si dia un simile processo di cristallizzazione, però, si rende necessaria l’interruzione, nell’*admiratio*, di tutte le catene associative che altrimenti impedirebbero la concentrazione.

L’immobilità, dunque, è pericolosa in due modi: il lato visibile del rischio si presenta sotto l’aspetto di un vero e proprio blocco della mente nel “fermo immagine”, fenomeno che a livello affettivo si abbina spesso all’oscillazione – ne è un esempio perfetto lo *sbigottimento*: il sentimento proprio di colui il cui desiderio di evitare un

⁴⁸ PROUST, *All’ombra delle fanciulle in fiore*, p. 591.

⁴⁹ VINCIGUERRA, *La semiotica di Spinoza*, p. 125.

male è bloccato dallo stupore (*admiratione*) causato proprio da quel male che teme⁵⁰. Esiste poi un lato nascosto del rischio, ed esso coincide proprio con l'aspetto sottolineato da Vinciguerra: un'immobilità funzionale alla costruzione di trascendentali, universali, generi e specie. Si tratta di una reazione strategica volta ad aggirare i limiti dell'immaginazione che, tuttavia, conduce a innalzare sempre più l'edificio della conoscenza confusa, poiché l'immaginazione, per costituire un'immagine nuova che stia al posto di molte immagini, seleziona la differenza, in cui tutte quante si accordano, sempre secondo variabili soggettive⁵¹.

5. Il dolore può essere buono

I pericoli interni al primo genere di conoscenza sicuramente vengono contrastati dal progredire della conoscenza chiara e distinta che, a sua volta, corrisponde alla trasformazione graduale degli affetti passivi in attivi. Tuttavia vi sono alcune reazioni affettive che, senza modificare il generale stato di passività, funzionano come una sorta di primo antidoto rispetto a momenti di squilibrio dannosi per la mente e per il corpo: infatti gli affetti che dominano il mondo della conoscenza confusa, in alcuni casi, possono esercitare un'autonoma funzione riequilibrante e protettiva. In questo senso è esemplare il caso del dolore che inaspettatamente dimostra di possedere anche effetti benefici.

All'inizio della Parte V, Spinoza ricorda che ogni affetto passivo cessa di essere tale non appena ce ne formiamo un'idea chiara e distinta, e questo può accadere solo se lo uniamo a una nozione comune che ne sia la causa⁵². Tuttavia, nell'intreccio delle nostre esistenze, un tale processo non si offre quasi mai in modo così lineare. Spinoza ne è consapevole e infatti scrive che «ciascuno ha il potere di comprendere chiaramente e distintamente se stesso e i propri moti dell'animo, se non in assoluto *almeno in parte*»⁵³. Risulta difficile credere che un uomo, immerso in uno stato di passività, possa da un momento all'altro cogliere la nozione comune più universale che accomuna il suo corpo a un corpo esterno in modo tale da innescare un procedimento virtuoso. La trasformazione di un affetto passivo in un affetto attivo non avviene direttamente; è

⁵⁰ Cfr. SPINOZA, *Etica*, III, Def. Aff. 42.

⁵¹ Cfr. *ivi*, II, 40 schol 1.

⁵² Cfr. *ivi*, V, 4.

⁵³ *Ivi*, V, 4 schol. Corsivo mio.

molto più probabile che, almeno in alcuni casi, si verifichi l'intervento di un moto dell'animo contrario, anch'esso passivo che, sovrapponendosi a quello precedente, suscita come reazione un accrescimento della conoscenza. Il nuovo affetto che interviene deve essere di natura opposta rispetto a quello da combattere, ma non deve necessariamente possedere le caratteristiche di un affetto di gioia. Al contrario, in alcuni casi, potrebbe essere molto più efficace un affetto doloroso o inizialmente negativo. Spinoza stesso contempla la possibilità che una qualche gioia, di quel tipo parziale di cui parlavamo (eccitazione), prenda il sopravvento e induca l'accrescimento di un'unica parte del corpo a discapito delle altre; in questo caso il dolore si rivela un benefico antidoto:

quanto poi al dolore, che è invece una tristezza, considerato solo in sé non può essere buono: ma siccome la sua forza e la sua crescita sono definite dalla potenza di una causa esterna confrontata con la nostra, possiamo concepire un'infinità di gradi e di maniere delle forze di questo moto dell'animo, e quindi concepirlo come tale da poter dominare l'eccitazione, così che non sia eccessiva⁵⁴.

Non è da tralasciare la distinzione: il dolore «considerato solo in sé» è una tristezza e dunque non può essere mai buono direttamente. Lo è, invece, nella sua forza di contrasto e indirettamente sviluppa effetti positivi⁵⁵. Dunque, dato che l'amore passionale spesso prende i tratti dell'eccitazione, il dolore può ristabilire l'equilibrio e impedire che tutte le forze siano fissate esclusivamente sulla persona amata. In molti casi, il dolore può essere generato proprio da quanto immaginiamo in relazione all'oggetto d'amore:

poiché nessuna consolazione gli può venire se non dall'essere che causa il suo dolore, e questo dolore è un'emanazione di quello, è proprio in esso che, alla fine, troverà un rimedio. Glielo farà scoprire, a un certo punto, il dolore stesso, mostrandogli, man mano

⁵⁴ *Ivi*, IV, 43 dem. Zourabichvili teorizza che il dolore che impedisce l'eccesso di piacere sia il disgusto stesso, e argomenta così: «la distanza fra gusto e disgusto (*fastidium*), detto anche noia (*taedium*), è l'intervallo di tempo necessario al corpo per venire in aiuto di una proporzione individuante che è stata alterata. Noi non cambiamo veramente le nostre valutazioni; sarebbe così se ci trasformassimo; in realtà noi ci limitiamo a formarci di nuovo, forse a riformarci, ossia a riportare il corpo alla sua proporzione costante», François ZOURABICHVILI, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Puf, Paris 2002, tr. it. Franco Bassani, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, Negretto editore, Mantova 2012, p. 93.

⁵⁵ «*Mais il n'en va pas de même en ce qui concerne sa pratique indirecte [de la douleur] qui, explique Spinoza, peut être bonne*», Pierre MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, Puf, Paris 1997, p. 264.

ch'egli lo rigira dentro di sé, nuovi aspetti della persona rimpianta, a volte così odiosi che non si desidera nemmeno più di rivederla⁵⁶.

Trova qui conferma il fatto che l'idea di una cosa esterna emerge a partire da una composizione di vari elementi: l'idea di un corpo esterno, infatti, non dipende da una singola sensazione, ma da una connessione di più affezioni – o meglio dalla connessione delle idee di più affezioni. Allo stesso modo, l'immagine dell'oggetto amato è frutto della concatenazione di più immagini, che acquisiscono senso solo nella loro interdipendenza⁵⁷. Fra gli aspetti che compongono l'immagine dell'amata – in questo caso di Gilberte – alcuni sono necessariamente tenuti in maggior considerazione, dato che la nostra mente si sforza di immaginare ciò che accresce la potenza di agire e di esistere, mentre tende a rifuggire tutto ciò che la contrasta⁵⁸. È possibile, però, che gli aspetti maggiormente esibiti dall'immaginazione causino l'accrescimento di una sola parte del corpo e che, in corrispondenza, si scateni un affetto di dolore. Esso può sorgere sia per qualcosa di ulteriore che immaginiamo riguardo alla cosa amata – per esempio un tradimento o un suo sentimento di tristezza –, sia a causa dell'inevitabile indebolimento delle altre parti inibite dall'eccitazione localizzata in un unico punto.

Il dolore, una volta sopraggiunto, è capace di indurre l'immaginazione a considerare alcune componenti dell'immagine della persona amata che, fino a quel momento, essa aveva tralasciato. Il primo effetto consiste nell'allontanamento dall'oggetto che, ormai, si rivela essere causa di tristezza; inoltre, è ragionevole pensare che il parziale distacco permetta di focalizzare l'attenzione su quegli aspetti, prima nascosti, che ora l'immaginazione presenta in modo più nitido. Infatti, una volta stimolata dal dolore, essa è costretta a rendere presente ciò da cui è necessario fuggire. Si offre allora l'occasione di pensare, in maniera diversa, all'affetto da contrastare e alla sua causa, avviandosi così verso la formazione di un'idea chiara e distinta di esso; in tal caso la tristezza cesserebbe:

⁵⁶ PROUST, *All'ombra delle fanciulle in fiore*, p. 247.

⁵⁷ «Non solo quindi le *immagini delle cose* non ricalcano il loro oggetto secondo una norma mimetica come lo farebbe una pittura, ma non è detto neppure che una sola idea d'immagine rappresenti un solo e medesimo oggetto»; e più avanti: «affinché l'immagine possa diventare immagine di qualche cosa, è necessario che le singole immagini rientrino in una catena», VINCIGUERRA, *La semiotica di Spinoza*, p. 97

⁵⁸ Cfr. SPINOZA, *Etica*, III, 12.

le idee sono i succedanei dei dolori; nel momento in cui questi si trasformano in idee, perdono una parte della loro azione nociva sul nostro cuore e anzi, a tutta prima, la trasformazione stessa sprigiona istantaneamente della gioia⁵⁹.

Dal momento che il governo degli affetti è possibile sempre e soltanto attraverso il sopraggiungere di un'affezione e del relativo moto dell'animo, l'esempio del dolore dimostra allora come gli stessi affetti passivi possiedano la capacità di controllare e di riequilibrare uno stato di prostrazione del corpo e della mente. Per questo motivo, una cieca opposizione nei loro confronti non offre alcun frutto, se non forse l'illusione di poter separare la mente dal corpo per ottenere un controllo su di esso, in linea con un ideale disumanizzato, e perciò irraggiungibile, dell'uomo.

6. Nota conclusiva

La breve indagine qui proposta rappresenta soltanto la parte iniziale di una ricerca più ampia, volta ad approfondire il rapporto fra gli affetti e i diversi modi di conoscenza nell'opera di Proust e in quella di Spinoza. Considerato che la trattazione degli affetti umani attraversa entrambe le opere e accompagna, in esse, gli snodi concettuali più significativi – ad esempio, l'ultimo e più perfetto modo di conoscere, per Spinoza, non è altro che una forma di amore –, una loro lettura in chiave affettiva permette l'emergere di alcuni punti problematici. Intendere l'uomo come un essere immediatamente affettivo significa concentrarsi innanzitutto sul mondo del corpo e delle sue affezioni, la cui comprensione rappresenta un sostegno indispensabile per un esame dei vari moti dell'animo. Diviene, allora, di primaria importanza l'aspetto relazionale e l'analisi delle diverse configurazioni che esso assume, di volta in volta, in base ai modi d'esistenza e alle «visioni del mondo» che si costituiscono nei tre diversi generi di conoscenza. Inoltre, l'immaginazione è finalmente concepita nel suo ruolo indispensabile; essa, infatti, mostra la propria forza tanto nella costruzione della conoscenza confusa, quanto nell'esercizio della scienza intuitiva dove finalmente svolge una funzione virtuosa e attiva.

Ad ogni modo potrebbe essere fruttuoso anche uno studio più dettagliato che si concentri esclusivamente sulla conoscenza immaginativa e su ciascun affetto passivo, al fine di indagare le coordinate elementari dell'umano stare al mondo. In questo caso,

⁵⁹ PROUST, *Il Tempo ritrovato*, p. 263. Naturalmente a ogni idea chiara e distinta corrisponde un affetto di gioia, cfr. SPINOZA, *Etica*, III, 53.

la narrazione proustiana sarebbe capace di fornire ulteriore conforto, dato che le analogie fra i due autori non si limitano alla trattazione di alcuni affetti principali come l'amore, l'odio e la gelosia. Al contrario, numerose affinità sono riscontrabili persino nella descrizione delle più piccole sfumature di sentimento; e non potrebbe essere altrimenti, dal momento che sia Spinoza sia Proust concepiscono ogni moto dell'animo a partire dalla profonda convinzione che vi sia una connessione imprescindibile fra l'accadere di incontri-scontri fra i corpi, l'immaginazione-memoria e gli affetti.

Nota bibliografica

Laurent BOVE, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paris 1996, tr. it. F. Del Lucchese, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, Ghibli, Milano 2002.

Adrien CHASSAIN, *À la recherche du temps perdu: «roman du spinozisme»?», in P.F. MOREAU e L. VINCIGUERRA (a cura di), *Spinoza et les arts*, Éditions L'Harmattan, Paris (in via di pubblicazione).*

Gilles DELEUZE, *Marcel Proust et les signes*, Presses Universitaires de France, Paris 1970, tr. it. D. De Agostini e C. Lusignoli, *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 1986.

Pierre MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*, Puf, Paris 1995.

Pierre MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, Puf, Paris 1997.

Pierre MACHEREY, *Proust entre littérature et philosophie*, Éditions Amsterdam, Paris 2013.

Pierre MACHEREY, *The encounters with Spinoza*, in P. PATTON (a cura di), *Deleuze. A critical reader*, Blackwell Publishers, Oxford 1996.

Filippo MIGNINI, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1981.

Friedrich NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, Schmeitzner, Chemnitz 1878, tr. it. Sossio Giametta, *Umano, troppo umano*, vol. 1, Adelphi, Milano 1979.

Marcel PROUST, *Du côté de chez Swann*, Grasset, Paris 1913, tr. it. Giovanni Raboni, *Dalla parte di Swann*, Mondadori, Milano 1995.

Marcel PROUST, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, Editions de la Nouvelle Revue Française, Paris 1918, tr. it. Giovanni Raboni, *All'ombra delle fanciulle in fiore*, Mondadori, Milano 1995.

Marcel PROUST, *La Prisonnière*, Editions de la Nouvelle Revue Française, Paris 1923, tr. it. Giovanni Raboni, *La Prigioniera*, Mondadori, Milano 1995.

Marcel PROUST, *Albertine disparue*, Editions de la Nouvelle Revue Française, Paris 1925, tr. it. Giovanni Raboni, *Albertine scomparsa*, Mondadori, Milano 1995.

Marcel PROUST, *Le temps retrouvé*, Editions de la Nouvelle Revue Française, Paris 1927, tr. it. Giovanni Raboni, *Il Tempo ritrovato*, Mondadori, Milano 1995.

Baruch SPINOZA, *Cogitata Metaphysica*, Riewerts, Amsterdam 1663, tr. it. F. Mignini e O. Proietti, *Riflessioni metafisiche*, in Id., *Opere*, Mondadori (I Meridiani), Milano 2017.

Baruch SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, Riewerts, Amsterdam 1677, tr. it. P. Cristofolini, *Etica*, Edizioni ETS, Pisa 2014.

Lorenzo VINCIGUERRA, *La semiotica di Spinoza*, Edizioni ETS, Pisa 2012.

François ZOURABICHVILI, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Puf, Paris 2002, tr. it. Franco Bassani, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, Negretto editore, Mantova 2012.

Sitografia

Ariel SUHAMY, intervento al convegno *Spinoza et les arts*, Université de Picardie 2014 (Consultato in data 29/11/2019) <https://www.u-picardie.fr/espace/videos/colloques/spinoza-et-les-arts-392530.kjsp>.