

# LINGUAGGIO E SOGGETTIVITÀ IN SPINOZA

DOMENICO BERNI

## 1. *Linguaggio e uso*

Quando, discutendo la possibilità di definire sacri i testi biblici, Spinoza afferma che il significato delle parole dipende soltanto dall'uso, è facile per il lettore o la lettrice considerare tale affermazione una semplice ripresa di una tesi già discussa nei precedenti capitoli del *Trattato teologico-politico*. In effetti, nel presentare il metodo della *Scriptura sola*, attraverso il quale egli si propone di ricostruire il pensiero degli autori dei testi sacri esclusivamente attraverso l'analisi critica dei testi stessi, l'uso della lingua viene individuato come la principale risorsa per determinare il significato delle parole e dei discorsi. Tuttavia, leggendo più attentamente i passi in questione, si rileva che questo nuovo riferimento all'uso non sia del tutto assimilabile a quelli presenti nella trattazione della storia della scrittura, poiché sembra racchiudere una caratterizzazione ulteriore circa l'essenza del linguaggio, ancorché non del tutto sviluppata. Nel capitolo dodici si legge:

Le parole hanno un determinato significato solo in base all'uso, e se, secondo questo loro uso, sono disposte in modo che gli uomini che le leggono siano mossi alla devozione, allora quelle parole saranno sacre, e sarà sacro anche il libro scritto con tale disposizione di parole<sup>1</sup>.

Nel capitolo sette, invece:

La storia della Scrittura deve contenere la natura e le proprietà della lingua nella quale furono scritti i libri della Scrittura e che i loro autori erano soliti parlare. Così potremo trovare i sensi che ciascun discorso può ammettere secondo il comune modo di parlare [*ex communi loquendi usu*]<sup>2</sup>.

Dal punto di vista di una teoria del linguaggio, la discussione circa il metodo della *Scriptura sola* pone la storicità del testo biblico, quella delle lingue in genere e delle loro categorie; non a caso, la storia della scrittura si compone tanto delle informazioni

---

1 B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, XII, 5, tr. it. di A. Dini, in *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Milano, Bompiani, 2010, p. 947. D'ora in avanti tutte le citazioni dalle opere di Spinoza saranno tratte da questa edizione. Verranno utilizzate le seguenti abbreviazioni: CM = *Cogitata metaphysica*, ET = *Ethica*, TTP = *Tractatus theologico-politicus*.

2 TTP, VII, 5, p. 821.

circa la lingua e la grammatica ebraica quanto di quelle relative alla storia e alla cultura dei parlanti. Da questa prospettiva, il primo frammento proposto introduce un'importante differenza, poiché in esso la significazione viene pensata non soltanto all'interno delle consuetudini linguistiche, ma come relazione fra alcuni atti linguistici e una serie di comportamenti o condotte ad esso conseguenti. Viene spontaneo richiamare le tesi dell'ultimo Wittgenstein, il quale evidenzia, nelle *Ricerche filosofiche*, l'equivalenza fra significato e uso<sup>3</sup>, e pensa l'essere del linguaggio come un insieme di molteplici relazioni fra le *forme di vita* e quanto definisce *giuochi linguistici*, indicando con questa espressione tanto i numerosi modelli di linguaggio introdotti nel corso della sua indagine, quanto «tutto l'insieme costituito dal linguaggio e dalle attività da cui è intessuto»<sup>4</sup>:

Qui la parola «giuoco linguistico» è destinata a mettere in evidenza che *parlare* un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita<sup>5</sup>.

Qualcuno potrebbe obiettare che la condizione della sacralità delle parole segue da una definizione di sacro che è già pratica: «[s]i dice sacro e divino ciò che è destinato all'esercizio della pietà e alla religione»<sup>6</sup>, dunque non saremmo autorizzati a considerare immediatamente le parole di Spinoza come una caratterizzazione dell'aver luogo del senso. D'altra parte resta vero che, quantomeno in questo caso, tale relazione fra usi linguistici e modi di vita esiste, ed è essa a costituire la determinazione del significato. Si tratterà di chiedersi, dunque, se e in che misura essa possa essere generalizzata, e di cercare nell'opera di Spinoza i luoghi che rendono possibile questa generalizzazione.

## 2. Il corpo - mente come segno

Poco prima di iniziare la trattazione degli affetti, Spinoza condensa in una frase la sua riflessione circa l'essenza del linguaggio, sviluppata per lo più in due importanti scoli della seconda parte dell'*Etica*: «l'essenza delle parole e delle immagini è costituita da soli movimenti corporei»<sup>7</sup>. Sebbene affermazioni simili abbiano indotto alcuni interpreti a negare qualsiasi ruolo del linguaggio nella riflessione spinoziana<sup>8</sup>, credo che una tale affermazione segnali piuttosto l'esigenza di riconoscere al linguaggio uno statuto problematico all'interno del sistema, e, quindi, imponga di comprenderlo come una variabile del progetto di liberazione che Spinoza edifica nella sua opera maggiore<sup>9</sup>.

L'opera di Lorenzo Vinciguerra costituisce un riferimento prezioso, in tal senso. A partire dall'analisi di alcuni postulati della fisica dei corpi, egli rintraccia, infatti, la presenza di una riflessione semiotica originale nell'opera di Spinoza, fondata sul concetto di *vestigium*:

3 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell, 1953, tr. it. di R. Piovesan - M. Trincherò, a cura di M. Trincherò, Torino, Einaudi, 2014, p. 28.

4 Ivi, p. 10.

5 Ivi, p. 17.

6 TTP, XII, 1, p. 947.

7 ET, II, sc. 49.

8 Poiché esse sarebbero inevitabilmente partecipi dell'ordine estrinseco dei corpi. Si veda D. Savan, *Spinoza and language*, «The Philosophical Review» 67 (1958), pp. 212-225.

9 A tal proposito, si vedano: ET, II, 23; ET, III, sc. 2; ET, V, 29 e 30, nonché il lavoro di Gilles Deleuze.

Quando una parte fluida del corpo umano è determinata da un corpo esterno in modo da colpire spesso un'altra parte molle, ne cambia la superficie e le imprime, per così dire, certe *tracce* [*vestigia*] del corpo esterno che la spinge<sup>10</sup>.

Le tracce sono alla base della produzione delle *imagines rerum* o affezioni del corpo<sup>11</sup>— l'immagine è ciò che si ottiene quando una parte fluida del corpo ne incontra una molle che reca su di sé la traccia di un corpo esterno — esse, a loro volta, costituiscono il necessario correlato corporeo delle idee immaginative con le quali la mente immagina come presente il corpo affettante. Il cosiddetto parallelismo viene così riletto da Vinciguerra come l'espressione di una struttura naturalmente semiotica del corpo-mente modale.

Come la traccia non è l'immagine, però, l'immagine non è il segno. Quest'ultimo si origina attraverso una sintesi operata dall'abitudine e dalla memoria a partire dalla stratificazione delle affezioni:

Il segno è il risultato di un processo di polarizzazione e di mineralizzazione, corrispondente ad un indurimento dell'immagine. Più duro, più stabile dell'immagine sempre in qualche modo vagula e tremula, il segno riesce a dar corpo ad un'abitudine, a rappresentare una legge. Così come la traccia è la parte concava del corpo, così il segno è quel rilievo che l'immagine assume attraverso il lavoro dell'immaginazione<sup>12</sup>.

Il modo di essere del segno è dunque quello di un'immagine comune, che si origina quando il numero dei corpi affettanti sovrasta la capacità della mente di considerare adeguatamente le loro differenze ed essa ne trattiene esclusivamente le caratteristiche più ricorrenti<sup>13</sup>. Non è casuale, quindi, — prosegue Vinciguerra — che la parola *imago* compaia esclusivamente al plurale, poiché il segno si dà esclusivamente nella relazione fra le immagini di cui è sintesi e nella relazione fra i segni stessi, come risulta dagli esempi dello scolio della proposizione 18 della seconda parte.

Ma non è tutto: in questo scolio viene descritto come una certa immagine sonora venga associata all'immagine di una cosa. L'identificazione dell'immagine sonora */pomum/* con quella del frutto avviene nella mente di un romano, un individuo in grado di comprendere il segno in quanto tale, cioè un interprete. Il termine segnala che la significazione non si origina nel singolo parlante, al contrario, è l'esito di una pratica collettiva, di una forma di vita comune: non a caso Spinoza afferma che, nel determinare il significato di una parola, dobbiamo chiederci in primo luogo cosa essa significhi per il *volgo*<sup>14</sup>. In altri termini, se il romano può associare il suono */pomum/* con l'immagine della mela, è solo perché tale identificazione si era già costituita nella comunità dei parlanti latino. Infatti, se consideriamo la questione dal punto di vista della fisica, osserviamo che la possibilità delle immagini comuni passa tanto per la particolare struttura del corpo, quanto per la presenza di alcune regolarità nell'ordine degli incontri<sup>15</sup>:

10 ET, II, post. 5. Ho modificato la traduzione di Sangiacomo, traducendo *vestigia* con «tracce», in quanto il termine viene tradotto in questo modo da Vinciguerra.

11 ET, V, 1.

12 Ivi, p. 126.

13 ET, II, sc. 1 40.

14 CM, I, 6.

15 Dal momento che non si distingue affatto, nella sua struttura, da una qualsiasi immagine particolare.

Il segno incarna una *regola* alla quale l'interprete si rapporta. È dunque predicabile, vale a dire, nel primo senso del verbo *praedicare*, che «esso si dice pubblicamente» di una pluralità, cioè di un'infinità di singolari, nella misura in cui è praticabile pubblicamente nella comunità di senso alla quale appartiene<sup>16</sup>.

Questa breve ricognizione della teoria spinoziana delle affezioni spiega adeguatamente, forse, i riferimenti all'uso presenti nel TTP. Tale concetto traduce infatti sul piano dell'analisi storica e linguistica la sintesi delle immagini operata dall'abitudine che Spinoza descrive dal punto di vista fisico. Ma in che modo il processo di costituzione del segno rende conto dell'esempio circa il senso della parola «sacro»? Se le parole che udiamo sono immagini sonore risultanti dalla tracciatura delle parti molli del nostro corpo ad opera di un corpo esterno, esse costituiscono immediatamente una *disposizione* degli Individui che compongono il nostro corpo, ossia una variazione delle loro velocità relative che conserva la *ratio* che definisce la nostra individualità. Questa messa in movimento del corpo produce necessariamente delle modificazioni nei corpi che lo circondano, da cui segue l'impossibilità di scindere un atto linguistico dal sistema di pratiche di vita nel quale si iscrive:

le immagini delle cose sono, come abbiamo detto, le affezioni stesse del corpo umano, cioè i modi in cui il corpo umano è affetto dalle cause esterne ed è disposto a fare questo o quello<sup>17</sup>.

Viene ora da chiedersi se sia possibile l'esistenza di un corpo a prescindere da questa rete di relazioni, o pratiche, traccianti. Se si intendono – come fa Vinciguerra – la durezza e la mollezza come nozioni comuni a tutti i modi estesi che esprimono la minore o maggiore attitudine di un corpo qualsiasi a essere tracciato, e ricordando che la fisica spinoziana non ammette il vuoto né l'esistenza di corpi assolutamente duri, si ottiene che non è possibile pensare a un corpo che non sia tracciato, dunque le affezioni non si iscrivono sul corpo come su un sostrato ma, al contrario, lo costituiscono come tale: «*il corpo non è il supporto di affezioni, ma il loro rapporto stesso*»<sup>18</sup>. In altre parole, l'utilizzo del termine *affectio* per indicare sia le modificazioni della sostanza che le modificazioni del corpo risponde a una precisa scelta teorica, volta ad affermare una concezione relazionale degli individui, che, date le caratteristiche del rapporto corpo-mente, riguarderà anche la natura della realtà mentale. La mente è, infatti, l'idea che ha per oggetto il corpo, o meglio, poiché il corpo umano è un rapporto tra innumerevoli individui di complessità inferiore, essa è un'idea complessa, una sintassi di idee che corrispondono a questi infiniti individui. Se le affezioni corporee sono il necessario supporto materiale delle idee immaginative, dunque – utilizzando – una terminologia posteriore a Spinoza significanti, e le idee dell'immaginazione significati, è necessario concludere che la mente emerge come sintesi dei significati corrispondenti alla rete di segni in cui il corpo è preso. O, utilizzando la terminologia di Vinciguerra, che l'interprete si costituisce come tale operando su concatenamenti di segni che egli non ha direttamente creato. Tuttavia, è altrettanto vero che questi concatenamenti vengono modificati di ritorno dalla sua attività interpretativa, dal momento che l'interprete comprende i segni partecipando alla loro produzione in quanto immagini comuni. Inoltre, poiché ciascun individuo si compone

16 L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe*, Paris, Vrin, 2005, p. 221 (tr. mia).

17 ET, III, 32.

18 L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, Pisa, ETS, 2012, p. 25.

con altri dando vita a individui di complessità superiore, si deve concludere che l'interprete non coincide con la persona psicologica, ma si tratta di una realtà al tempo stesso singolare e multipla, che nasce al crocevia di relazioni semiotico-causali acentriche, di usi linguistici e pratiche di vita che coinvolgono i corpi differenzialmente.

### 3. *L'immaginazione transindividuale*

Nell'opera di Gilbert Simondon, che ha introdotto il concetto, il transindividuale rende conto della reciproca implicazione tra i processi di costituzione della realtà psichica e di quella sociale all'interno di un più generale ripensamento dell'essere, fondato sulla messa in discussione del primato tradizionalmente accordato all'ente individuale in favore di un rinnovato concetto di individuazione, senza principio né compimento. Il tentativo di Simondon, che qui può soltanto essere enunciato, è infatti quello di «cogliere l'ontogenesi in tutta la sua realtà, dunque di conoscere l'individuo attraverso l'individuazione anziché l'individuazione a partire dall'individuo»<sup>19</sup>. In questa prospettiva, il transindividuale intende superare i dualismi attraverso i quali è stata concepita la modalità di esistenza dell'essere umano, e concepire adeguatamente la natura costitutiva delle relazioni fra individuo e ambiente:

Le due individuazioni, la psichica e la collettiva, stanno in un rapporto di reciprocità e consentono di definire la categoria del transindividuale: quest'ultima intende dar conto dell'unità sistematica dell'individuazione interna (psichica) e dell'individuazione esterna (collettiva). Il mondo psico-sociale del transindividuale non è il sociale grezzo né l'interindividuale; presuppone piuttosto una autentica operazione di individuazione a partire da una realtà preindividuale, connessa agli individui e capace di determinare una nuova problematica<sup>20</sup>.

Il concetto di transindividuale è stato accostato a Spinoza da parte di interpreti inclini a considerare la sua filosofia come una ontologia della relazione<sup>21</sup>. Questa locuzione, apparentemente paradossale, si applica a quei sistemi che pongono l'impossibilità di considerare gli enti, o i termini, precedenti alle relazioni che sussistono fra di essi, e fa riferimento, nel caso di Spinoza, alla teoria del modo, nella misura in cui esso passa all'esistenza attraverso un intreccio infinito di cause e vi permane grazie a un'incessante interazione con gli altri modi esistenti:

*L'esse in alio* del modo deve essere inteso come rinvio non a un sostrato, ma a una trama relazionale senza la quale non potrebbe né essere né essere pensato: il modo è dunque costitutivamente apertura e relazione, e questo su un duplice piano, quello dei corpi e quello delle menti<sup>22</sup>.

19 G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva à la lumière des notions de forme, information, potentiel et métastabilité*, Paris, Editions Aubier, 1989, tr. it. di P. Virno, Roma, DeriveApprodi, 2001, p. 27.

20 Ivi, p. 34.

21 Si vedano É. Balibar, *Spinoza politique. Le transindividuel*, Paris, PUF, 2018; V. Morfino, *Immaginazione e ontologia della relazione: note per una ricerca*, «Etica & Politica / Ethics & Politics» 16 (2014), pp. 142-161.

22 V. Morfino, *Immaginazione e ontologia* cit., p. 144.

Tale lettura evidenzia la distanza dalla concezione aristotelica o cartesiana della sostanza spinozista, né *ens perfectissimum* né sostrato, ma totalità aperta delle relazioni causali che intercorrono fra i modi stessi:

la sostanza (*aliter* Dio, o la Natura) non «precede» gli individui, essa non è nient'altro che la loro molteplicità. Essa designa identicamente il processo infinito della produzione di individui e l'infinità delle connessioni causali che esistono fra di essi<sup>23</sup>.

La proposta di Vittorio Morfino di applicare la categoria di transindividuale al primo genere di conoscenza ne restituisce efficacemente le implicazioni e offre una cornice rigorosa alle riflessioni sul linguaggio che ho cercato di articolare finora. In primo luogo, egli sottolinea il rifiuto del modello cartesiano del *cogito*, nel quale l'immaginazione ha il ruolo di frontiera fra il mondo esterno e la coscienza soggettiva, che implica di non poter considerare l'immaginazione come una facoltà individuale<sup>24</sup>. Ciò ha importanti ripercussioni dal punto di vista della teoria del linguaggio, nella misura in cui impedisce *a priori* che esso possa venire considerato come mero veicolo intersoggettivo di trasmissione di un pensiero che nasce all'interno della coscienza individuale:

E qui forse tocchiamo la più profonda ragione dell'irriducibilità di Spinoza al paradigma binario cartesiano: il suo anti-individualismo, che rende impossibile proporre una netta separazione tra interiorità del pensiero ed esteriorità del segno sotto il primato della prima [...] Il segno (il linguaggio nella tradizione cartesiana) non è il veicolo intersoggettivo del pensiero (che si dà nella nudità ante-comunicativa del cogito), ma è ciò che emerge da una sintassi di immagini e di concatenazioni mnemoniche inseparabile dal corpo e dalle sue pratiche, sintassi che non ammette una fondazione individualistica [...] E il pensiero allora non è l'altro della trama dell'immaginazione, della memoria e del linguaggio, ciò che accade in uno spazio privato, ma è l'elemento cognitivo di questa stessa trama: non è ciò che precede la relazione, ma ciò che è implicato dal punto di vista cognitivo nella relazione, non riducibile per sua natura allo spazio di interiorità di un cogito<sup>25</sup>.

Morfino problematizza poi quelle letture che, riconoscendo l'impossibilità di concepire l'immaginazione come facoltà individuale, la riferiscono a un soggetto collettivo, organizzato secondo gli stessi principi alla base dell'individualità umana<sup>26</sup>. È il caso dell'interpretazione della storia del popolo ebraico proposta da Laurent Bove, che individua in Mosè «l'immaginazione costituente del popolo ebraico», ossia l'istanza attraverso la quale questo si organizza in una forma statuale, dotandosi di leggi e istituzioni stabili:

E l'intuizione di Mosè – che era in sintonia quasi totale con lo spirito del suo popolo, di cui condivideva i pregiudizi – fu di prescrivere agli ebrei, in quelle condizioni, qualcosa che non potesse entrare in contraddizione con le loro abitudini, ma che, al contrario, le rendesse pienamente efficienti, sul piano politico, per il benessere materiale del popolo. Mosè immagina quindi ciò che il popolo ebreo (il complesso dato dei costumi e delle

23 É. Balibar, *Spinoza politique* cit., p. 219.

24 È il *cogito*, infatti, che definisce uno spazio di interiorità in grado di delimitare una volta per tutte i limiti dell'individuo. Cfr. V. Morfino, *Immaginazione e ontologia* cit., p. 149.

25 V. Morfino, *Immaginazione e ontologia*, cit., p. 149.

26 Ivi, p. 140.

abitudini acquisite) non era stato capace di immaginare senza di lui, cioè delle istituzioni stabili per il nuovo Stato. Mosè è l'immaginazione produttiva del corpo del popolo ebreo che si eleva, attraverso di lui, ad un grado maggiore di complessità<sup>27</sup>.

I limiti di questa lettura risiedono nell'omogeneità fra l'immaginazione del popolo ebraico e quella di Mosè, necessariamente posta quando essa viene pensata come facoltà di un soggetto collettivo; al contrario, l'immaginario del popolo ebraico appare essere il risultato della sedimentazione di abitudini e credenze, non riconducibili a una razionalità unitaria, nemmeno dialettica<sup>28</sup>. Ciò è particolarmente rilevante nel caso della sedizione violentemente repressa da Mosè, secondo Spinoza all'origine dell'istituzione della casta dei Leviti e quindi della crisi dello Stato ebraico, la quale risulta difficilmente intelligibile assumendo l'organicità di Mosè ai processi di auto-organizzazione del suo popolo:

L'immaginazione che conduce il popolo ebraico all'adorazione del vitello d'oro non è per nulla omogenea al piano mosaico, ma, anzi, si trova in aperto conflitto con esso: in essa sono depositati strati di temporalità differenti (di un'organizzazione tribale della società e di un immaginario totemico), che Mosè non combatte certo da profeta disarmato<sup>29</sup>.

E ancora:

il conflitto e la soluzione istituzionale fornita da Mosè attraverso la rottura di quella che Israel chiama un'«égalité politique tribale» con la distinzione puro/impuro che eleva la tribù dei Leviti al di sopra delle altre, genera uno stato di sedizione permanente, e da qui nascono una serie di conseguenze storiche la cui logica non può essere ricondotta a quella di un'immaginazione costituente.<sup>30</sup>

Come si è già visto, l'identità sostanziale degli attributi impone di assegnare alla mente la medesima struttura relazionale che pertiene al corpo. Se la sostanza estesa si organizza in molteplici individualità costituite dalla stratificazione delle tracce, altrettanto deve dirsi, quindi, dell'immaginazione, di cui le tracce sono il necessario supporto corporeo. In questo senso, il transindividuale rappresenta un paradigma più adatto per concepire l'immaginazione, perché in luogo di unificare le menti individuali nella prestazione di un soggetto collettivo, la considera il campo all'interno del quale si producono individuazioni multiple, ciascuna allo stesso tempo singolare e collettiva:

temperamento, disposizione, lingua, formazione, costumi, classe sociale entrano nella costituzione dell'immaginazione individuale, e questo non perché l'individuo sia permeato da una qualche forma di immaginazione collettiva, ma perché il corpo umano, composto da moltissimi individui, entra in composizioni più complesse, appartiene simultaneamente a più strati di individualità, ed è quindi affetto da strati di affezioni differenti<sup>31</sup>.

27 L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, tr. it. di F. Del Lucchese, Milano, Ghibli, 2002, p. 229.

28 Come lascia pensare l'interpretazione di Bove, secondo la quale Mosè produrrebbe il passaggio dall'*in sé* delle abitudini e dei costumi del popolo ebraico al *per sé* delle istituzioni statali. Si veda il già citato Morfino, *Immaginazione e ontologia cit.*, p. 154.

29 V. Morfino, *Immaginazione e ontologia cit.*, p. 160

30 Ivi, pp. 160-161.

31 Ivi, p. 156.

#### 4. Il rapporto linguaggio-potere

Il paradigma transindividuale presuppone e rimarca la continuità fra l'ontologia e la politica spinoziana, dunque andranno ora esaminate le implicazioni politiche della semiotica di Spinoza. Ogni atto linguistico è, d'altronde, parte di un affetto, e dunque interviene nella definizione di quella *multitudinis potentia* che costituisce l'oggetto di analisi della riflessione politica di Spinoza, in quanto fondamento di qualsiasi ordinamento statale.

In un recente articolo, Laurent Bove si concentra sul metodo di interpretazione della scrittura, di cui sottolinea il valore rispetto alla congiuntura europea del XVII secolo. Esso viene elaborato, infatti, con il proposito esplicito di «liberare la mente dai pregiudizi dei teologi», che contaminano il corpo della moltitudine con affetti di paura affinché essa sia più facilmente manovrabile. I discorsi teologici producono individui assoggettati; utilizzando una locuzione posteriore, si può dire che Spinoza individui nella teologia un *Apparato ideologico di Stato*, ossia un sistema di istituzioni funzionale alla riproduzione dei rapporti di dominio che strutturano il campo sociale<sup>32</sup>. Secondo Bove, contrapponendo alla Verità teologica il senso dei discorsi, Spinoza riconduce la Scrittura agli effetti pratici che essa è in grado di produrre relativamente alla costituzione di una forma di vita comune e democratica. Ciò detto, la teoria spinoziana del linguaggio offre forse un elemento ulteriore su cui basarsi per comprendere «come l'interpretante della relazione semiotica possa essere il nodo di una modifica emancipatrice del regime di potenza e, così, di una reversibilità della relazione di potere»<sup>33</sup>, che, inoltre, costituisce per certi versi la condizione di possibilità dello stesso metodo della *Scriptura sola*.

Riporto a questo proposito un passo del capitolo VII del *Trattato teologico-politico*:

è molto difficile mutare il significato di qualche parola, perché colui che cercasse di farlo sarebbe, insieme, costretto a spiegare tutti gli autori che hanno scritto in quella lingua e hanno usato quella parola nel significato comunemente ammesso sulla base dell'ingegno o del pensiero di ciascuno, ovvero a corrompere con estrema cautela. Inoltre il volgo conserva la lingua insieme ai dotti, mentre i sensi dei discorsi e i libri li conservano solo i dotti; e perciò possiamo facilmente concepire che i dotti abbiano potuto mutare o corrompere il senso di qualche discorso di un libro rarissimo in loro possesso, ma non il significato delle parole<sup>34</sup>.

L'azione teologica è strutturalmente limitata dalla natura comune del linguaggio, la quale nega la possibilità di un assoggettamento completo, qualificando il senso come la posta in palio di un conflitto e l'immaginazione come terreno di scontro: il volgo è costituito infatti da usi linguistici e pratiche di vita che resistono all'azione degli apparati

32 Si veda in proposito L. Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, «La Pensée» 151 (1970) pp. 3-38, tr. it. di M. Gallerani, in *Sull'ideologia*, Bari, Dedalo, 1974. Assumendo la prospettiva di Althusser, si può far riferimento allo scolio della Proposizione 2 della terza parte come una descrizione dell'interpellazione. In questo scolio, infatti, il rifiuto del soggetto cartesiano si basa sull'impossibilità di considerare la presa di parola una sua diretta manifestazione. Siamo determinati a parlare dall'ordine delle cause, ossia rispondiamo a ingiunzioni a parlare, il cui effetto è di occultare la propria presenza producendo ciò che sembra negarle, ossia il soggetto libero.

33 L. Bove, *Linguaggio-Potere: il nodo dell'interpretazione*, «Etica & Politica / Ethics & Politics» 16 (2014), p. 58.

34 TTP, VII, 9.

ideologici del potere monarchico. Questo scontro manifesta a un tempo la reciproca immanenza di ciò che confligge, poiché anche i discorsi sono parole, ossia non c'è trascendenza del potere rispetto a ciò su cui si esercita, quanto la loro costitutiva asimmetria, dal momento che i discorsi presuppongono le parole, le quali si contrappongono loro come un insieme necessariamente aperto e indeterminabile, eccedente. Il linguaggio appare quindi in una veste duplice, da una parte strumento di dominio e oppressione, dall'altra risorsa, quantomeno possibile, di una prassi emancipatrice. Quest'ultimo aspetto si manifesta nel processo di formazione delle nozioni comuni: in particolari condizioni affettive<sup>35</sup>, nella relazione con un individuo che conviene con la nostra natura, le affezioni del corpo, quindi anche le parole, si concatenano in un ordine conforme a quello dell'intelletto<sup>36</sup>. Nelle condizioni finora presentate, la conoscenza adeguata viene a coincidere pertanto con una riarticolazione delle tracce che ci costituiscono in quanto individui assoggettati, con una presa di parola libera che afferma la forma di vita costituitasi in tale incontro.

---

35 Che non si verificano mai del tutto, per via della struttura dei corpi.

36 ET, V, 10.