DOPPIOZERO

Spinoza secondo Deleuze

Alberto De Vita

29 Gennaio 2026

Lo spirito dell'Università di Vincennes, fondata nel 1969 all'indomani dei moti parigini del Sessantotto, si lascia cogliere in un gesto prima ancora che in un programma: nel modo in cui l'insegnamento venne declinato come esposizione, rischio, confronto. Nata come centro sperimentale di rinnovamento dell'università francese, aperta all'interdisciplinarietà, refrattaria alle gerarchie accademiche tradizionali, attraversata da una critica radicale delle istituzioni del sapere, Vincennes si configurò fin dall'inizio come un luogo di tensione più che di stabilizzazione. È in questo contesto che acquista valore emblematico la lezione tenuta da Jacques Lacan il 3 dicembre 1969. Di fronte a un'aula tutt'altro che conciliata e conciliante, segnata da forti resistenze politico-accademiche verso lo stesso psicanalista parigino, Lacan pronunciò una frase destinata a restare celebre: «Io so quello che desiderate. Voi desiderate un maestro: e lo avrete». L'affermazione, volutamente provocatoria, non sanciva il ritorno a un principio di autorità, né pretendeva di reinscrivere il rapporto didattico in una logica di subordinazione. Al contrario, essa assumeva la forma di una sfida: un confronto diretto, da pari a pari, rivolto a un uditorio abituato a misurarsi con figure di primo piano del pensiero contemporaneo, con maestri. È precisamente in questa postura che si condensa lo spirito dell'insegnamento a Vincennes; l'obiettivo del centro non era la riproduzione di un sapere codificato, ma la formazione di giovani pensatori attraverso il confronto con docenti intesi come mentori con cui instaurare un dialogo spesso polemico ma strutturalmente orizzontale, fondato su una relazione didattica non autoritaria. Nel dipartimento di Val-de-Marne vigeva la convinzione che le singole individualità — tanto dalla cattedra quanto tra i banchi — potessero sviluppare le proprie potenzialità al di fuori di ogni logica di potere volta a controllare o normalizzare il sapere.

Gerarchia, relazione, potenza, e – soprattutto – individualità: l'atmosfera di Vincennes risultava evidentemente già satura di quei concetti che, tra il 1980 e il 1981, sarebbero stati al centro delle celebri lezioni di Gilles Deleuze *Su Spinoza*, oggi disponibili in traduzione italiana grazie alla curatela di David Lapoujade

(Einaudi, Torino 2025). La domanda che attraversa le quattordici lezioni deleuziane è, in fondo, tanto semplice quanto radicale: che cosa significa, per Spinoza, 'individuo', al netto di ogni gerarchizzazione tipologica tra essenti? A sostenere tale interrogativo è una convinzione fondamentale, formulata senza esitazioni: Spinoza è stato il primo pensatore della tradizione occidentale a rendere conto della possibilità dell'individuo nella sua essenza singolare. In altri termini, il filosofo olandese è colui che, nella lettura deleuziana, ha saputo collocare il soggetto umano all'interno di un'ontologia fondamentale orientata dal presupposto dell'univocità dell'essere — un presupposto che, lungi dal dissolvere l'individuo in un indistinto anonimato metafisico, consente di sottrarlo a ogni equivoco rappresentativo, a quella dissoluzione semiotica che sembrerebbe, a prima vista, il destino inevitabile di ogni pensiero anti-gerarchico dell'essere. Spinoza, «estraendo la causa immanente dalla sequenza delle grandi cause, appiattendo tutto su una sostanza assolutamente infinita che comprende ogni cosa come parte dei suoi modi e che possiede tutti gli attributi, ha sostituito la sequenza con un vero e proprio piano di immanenza. […] L'*Etica* è l'opera che ci presenta la totalità più sistematica, […], l'Essere univoco» (pp. 20-1)

La ricerca della definizione dell'individualità spinoziana viene allora affrontata da Deleuze a partire da un interrogativo dal marcato sapore fenomenologico: che cosa può un corpo? quali sono i suoi limiti materiali? È una domanda che, lungi dal costituire una deviazione preliminare, conduce immediatamente al cuore della questione; interrogare la potenza del corpo, secondo Deleuze, implica il concepire (a) l'individuo come realtà – già di per sé – eminentemente corporea: «L'individualità di un corpo è la sua forma» (p. 29); non solo: significa altresì (b) pensare l'individualità come forma di espressione della potenza. Quanto dire che la soggettività spinoziana non si definisce per chiusura o autosufficienza sostanziale (*substantia cogitans*), ma per il modo in cui una potenza (materiale) si esercita e si determina: «Si tratta della domanda: che cosa può un corpo? Che cos'è che puoi, *tu*, in virtù della tua potenza? […] La mia essenza è la mia potenza […] Capite fino a che punto l'idea che sta dietro, ovvero: gli altri filosofi hanno creduto di poter definire l'individuo esclusivamente come sostanziale. Spinoza ci dice: niente affatto, l'individuo non è sostanza» (pp., rispettivamente, 61 e 120). Si tratta di una potenza che *non* deve essere intesa quale possibilità astratta o come una virtualità indeterminata; essa consiste piuttosto in una possibilità costantemente attuale, dacché inseparabile dall'effettività delle sue manifestazioni. Non vi è cioè scarto tra potenza e atto, suggerisce Deleuze, dacché ciò che un individuo *è* coincide con ciò che esso può, nella misura in cui questa capacità si esercita concretamente: «Ogni potenza è in atto. […] Non c'è altra potenza che quella in atto. L'atto e la potenza sono la stessa cosa» (p. 62).

Valga allora per Spinoza l'adagio dantesco – rilanciando l'accostamento tra i due autori vagheggiato ripetutamente da E. Pound nei primi del Novecento: «Vuolsi così colà dove si puote ciò che si vuole, e più non dimandare» (*Inf.*, III, 94-96). La soggettività non si riduce a un principio formale, consistendo in una trama di desideri, affezioni e pulsioni incarnate, che definiscono il corpo come luogo di espressione effettuale, reale e attuale della potenza. Afferma Deleuze, rivolgendosi al proprio pubblico: «è molto strano: non vi definite tramite un'essenza, o piuttosto la vostra essenza è identica a ciò di cui siete capaci» (p. 73).

È dall'assunzione del carattere potenziale dell'individuo che emerge con chiarezza il tratto decisivo dell'analisi spinoziana sulla soggettività come relazione: «L'individuo non è sostanza. […] L'individuo è rapporto». La potenza individuale non si esprime mai in isolamento, implicando sempre un incontro/scontro — talvolta armonico, talvolta conflittuale — con altre potenze, ché ogni entità si costituisce solamente attraverso i rapporti che è capace di intrattenere e non in virtù di un'essenza pensata indipendentemente dal mondo; le cose stesse sono le modalità relazionali su cui si modula la capacità di agire della soggettività nei modi della composizione e della scomposizione: «Persevero *in me stesso*. Persevero in me stesso nella misura in cui quest'insieme di rapporti che mi costituisce è tale che i più complessi passano continuamente in quelli meno complessi. […] C'è una continua circolazione dei rapporti» (p. 116). In ultima analisi, suggerisce Deleuze, si tratta di pensare l'individuo spinoziano su tre livelli, poiché esso non è soltanto a) una molteplicità estensiva di parti che si organizzano parallelamente nel corpo e nella mente, secondo il rapporto sostanza-accidente; b) il soggetto è difatti anche una potenza di relazione, una capacità di instaurare rapporti che ne determinano la consistenza. L'individualità si configura cioè come una molteplicità di rapporti che non dissolvono le *res singulares*, ma ne fanno emergere l'essenza: essa appare, finalmente, come un «rapporto finito» che «ha un'infinità di termini» (p. 296). c) Non a caso, è proprio nella singolarità che la concezione spinoziana dell'individuo trova il suo punto di massima determinazione: «I rapporti caratteristici che si costituiscono esprimono qualcosa che è la mia essenza singolare. […] Ogni individuo è un'essenza singolare, che si esprime in rapporti» (p. 347). La singolarità non designa, qui, un termine isolato, ma la forma pura del rapporto – la quale sconfina al di là della relazione stessa: la sua essenza è una capacità differenziale di *interagire*, un rapporto puro, o meglio, la stessa «sussistenza del rapporto quando i termini svaniscono» (p. 312). Nella cornice di tale dispositivo differenziale l'individualità del soggetto spinoziano può manifestarsi nella sua forma più rigorosa: non come entità fondata autarchicamente su se stessa, ma come potenza che si determina

nel gioco delle relazioni che la costituiscono.



Da questa ontologia della relazione discende peraltro, secondo Deleuze, anche l'istanza propriamente etica che orienta l'opera di Spinoza, dacché l'*Ethica* non prescrive l'adeguazione a un ordine assiomatico prestabilito, come accade nell'ambito della morale, ma invita a un esercizio attivo attraverso cui la potenza di un individuo amplia o contrae il nesso di relazioni che lo costituisce. È virtuoso chi riesce a esprimere i rapporti che accrescono la propria potenza; non lo è, al contrario, chi resta inviluppato in uno schema rigido, incapace di dispiegarne le possibilità. Deleuze lo riassume in forma lapidaria: «Buono è quando il mio rapporto si compone direttamente con dei rapporti che gli sono adatti. Cattivo è quando uno dei miei rapporti, o la totalità dei miei rapporti, viene scomposto» (p. 181).

Tutto ciò dispiega una teoria eversiva della soggettività? Siamo di fronte a una tesi parossistica, forse persino contro-intuitiva tanto sul piano ontologico quanto su quello etico? Potrebbe anche essere, poiché interrogare il soggetto a partire dalle sue capacità corporee comporta un rischio evidente: quello di formulare una domanda che potrebbe eludere l'individuo *qua talis*, aggirandone il nucleo invece di coglierlo direttamente. Se posta senza scorciatoie e senza anticiparne l'esito, la

questione sui limiti del corpo — o, più precisamente, dei limiti messi in questione dal corpo — espone del resto a un'insidia ulteriore: *domandare* che cosa può un corpo significa ammetterne l'eventuale illimitatezza, smarrendo – sul piano teorico – la dimensione finita e parziale del soggetto stesso, il cui limite non è soltanto oggetto di interrogazione, ma un dato di fatto. In questo senso, la domanda sulla potenza del corpo sembra oscillare pericolosamente tra determinazione e indistinzione: 'Che cosa può un corpo?', non a caso, rappresenta un interrogativo che può essere formulato, nello stesso tempo e nello stesso senso, tanto dai carnefici quanto dalle vittime — come ricordano in un certo senso le obiezioni di Blijenbergh, sulle quali Deleuze si sofferma ampiamente a partire dalla Lezione 3. Ma se la domanda è la stessa, in che modo essa potrebbe individuare la specificità del corpo degli uni piuttosto che delle altre? Come potrebbe cioè distinguere, senza appiattirle, potenze che si esercitano in condizioni radicalmente asimmetriche?

In ogni caso – lo si sa –, la filosofia non ha mai prosperato evitando le insidie: e Deleuze ci avverte: «La filosofia è sempre cominciata assumendo una forma molto curiosa, che essa non abbandonerà mai, ovvero il paradosso. In un certo senso, il filosofo è un buono a nulla» (p. 44). Proprio qui, allora, il testo di Deleuze lascia emergere la propria forza. Al di là delle diverse declinazioni che può assumere, la questione che viene posta — quella del soggetto e del suo corpo — si impone come semplicemente ineludibile, tanto più oggi che, per riprendere le parole di Kang Han in *Atti umani*, «abbiamo il peso di un immenso ghiacciaio che ci schiaccia il corpo». Per affrontare questa questione, Deleuze sceglie un piano trasversale: quello di un'ontologia fondamentale. L'individuo non viene isolato né gerarchizzato, ma pensato sullo stesso livello di tutto ciò che è. Esistere nel proprio corpo significa, allora, esistere allo stesso titolo di tutto ciò che, esistendo, occupa uno spazio: in modo univoco, al di qua di ogni ordine di precedenza o di subordinazione. Da questa prospettiva, ogni ente si dà come parte di una totalità che non lo sovrasta, ma lo comprende secondo lo stesso rapporto che lega le parti al tutto. Come osserva Deleuze: «Spinoza sviluppa, dispiega il piano fisso dell'univocità dell'Essere. […] Tutti gli esseri sono uguali […] Rispetto all'esistenza, si equivalgono» (p. 33). Ogni individualità appare così, in ultima analisi, come espressione — modo inequivocabile — di una medesima sostanza. Le differenze esperibili nella realtà non sono differenze di natura, ma di intensità: sfumature di uno stesso colore, distinguibili per saturazione e degrado – la metafora pittorica impiegata da Deleuze non ha nulla di contingente, ché le lezioni su Spinoza precedono infatti il corso dedicato alla pittura, anch'esso pubblicato recentemente da Einaudi e discusso, tra gli altri, da Massimo Donà sulle pagine di "doppiozero"). In questo campo di variazioni intensive l'individuo

trova, finalmente, il proprio spazio: non sottraendosi al piano comune dell’essere, ma ritagliandovi un’espressione adeguata, singolare senza essere separata.

Da qui discende, indipendentemente dall’adesione o meno alle tesi deleuziane, l’impossibilità di rinviare l’interrogativo che le lezioni su Spinoza impongono. Una domanda sull’individuo che chiede di essere posta fino in fondo, assumendone senza riserve le implicazioni teoriche ed etiche. Una domanda che solo certi maestri possono permettersi di formulare: quelli a cui Vincennes era abituata, e che Lacan sapeva di dover eguagliare.

Se continuiamo a tenere vivo questo spazio è grazie a te. Anche un solo euro per noi significa molto.
Torna presto a leggerci e SOSTIENI DOPPIOZERO



Gilles Deleuze

Su Spinoza

Corso novembre 1980 - marzo 1981

A cura di David Lapoujade

PICCOLA
BIBLIOTECA
EINAUDI