HAL
open science

“ Sedizione, ribellione e insubordinazione (’seditio’, ’rebellio’, ’contumacia’) nella filosofia politica di Spinoza ”, Traduit du français par Giorgia Bordoni

Charles Ramond

▶ **To cite this version:**

Charles Ramond. “ Sedizione, ribellione e insubordinazione (’seditio’, ’rebellio’, ’contumacia’) nella filosofia politica di Spinoza ”, Traduit du français par Giorgia Bordoni. Il Pensiero - Rivista di Filosofia, 2011, 1, pp.63-81. hal-04222638

HAL Id: hal-04222638

https://hal.science/hal-04222638

Submitted on 29 Sep 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

[Traduction en italien, par Giorgia BORDONI, de « Sédition, rébellion et insoumission (*seditio, rebellio, contumacia*) dans la philosophie politique de Spinoza ». *Publication* : *Il Pensiero*, 2011/1, *La política e il moderno*, Massimo ADINOLFI ed., p. 63-81. Lire ici.]

« Sedizione, ribellione e insubordinazione (*seditio, rebellio, contumacia*) nella filosofia politica di Spinoza »

Par Charles RAMOND,
Université Paris 8 / EA4008 LLCP
https://philosophie.univ-paris8.fr/charles-ramond

Spinoza è un autore « rivoluzionario » ? In un senso molto vago e molto generale, ognuno sarà pronto a concederlo, vista l'originalità del suo pensiero, e il profumo di scandalo legato al suo nome per più di un secolo, come l'ha ben mostrato la storia della recezione dello spinozismo praticamente in tutta Europa (per la Francia, ci si riferirà all'opera classica di Paul Vernière[1]). Spinoza, inoltre, fa parte degli autori rivendicati dalla tradizione materialista. Il giovane Marx ne ricopia quaderni interi. Althusser ne fa un caso[2]. In seguito, per restare alle interpretazioni di lingua francese, particolarmente ricche e abbondanti, sarà seguito da Etienne Balibar, André Tosel, Pierre Macherey; poi, più recentemente, ancora da Laurent Bove et François

[1] Vernière 1954.
[2] Althusser 1992.

Zourabichvili[3]. Questi autori non vedono tutti e sempre in Spinoza un teorico della « rivoluzione » in senso stretto (talvolta al contrario, come ad esempio Zourabichvili, essi sottolineano l'indifferenza spinoziana a questo « concetto » di « rivoluzione », perfino la sua non-pertinenza nel quadro teorico della dottrina). Ma in tutti costoro, l'opera politica di Spinoza è costantemente presentata nel suo aspetto *anti*-teocratico, *anti*-monarchico, *anti*-dispotico, *anti*-aristocratico. Vi si sottolinea la difesa della libertà d'opinione, di religione, di parola nel *Trattato Teologico-Politico*; vi si rimarca la straordinaria valorizzazione della democrazia come *imperium absolutum*, cioè «regime» o «Stato» «assoluto», nel *Trattato Politico*, così come l'accento costantemente posto sulla «moltitudine». In breve, vi si scorge una dottrina la cui dimensione collettiva, democratica, e anticlericale (da cui lo scandalo) avrebbe avuto fin dall'origine e ha ancora fino ad oggi una forza e un impatto propriamente rivoluzionario su tanti lettori, non soltanto nel senso della novità, ma ancor più nel senso di una critica radicale, di un rovesciamento dell'ordine costituito, sociale, economico e politico: al tempo di Spinoza e ancora forse nel nostro.

La visione di uno Spinoza «rivoluzionario» è stata sviluppata in modo affatto particolare da Antonio Negri, nella sua celebre opera del 1981, *L'Anomalia selvaggia – potenza e potere in Spinoza*. Questo aspetto é stato sottolineato nella prefazione alla traduzione francese del 1982, scritta da Alexandre Matheron, in modo d'altra parte piuttosto inatteso, non soltanto perché le tesi di Matheron, sviluppate nella sua grande opera *Individuo e Comunità in Spinoza*, non andavano precisamente nella direzione di uno Spinoza «rivoluzionario», ma anche perchè il libro di Negri criticava abbastanza severamente le interpretazioni di Matheron. Quale che fosse il motivo, Matheron dichiarava di ammettere con Negri «*l'immensa portata rivoluzionaria*» [*sott. mia*, CR] e «la straordianria attualità» dell'identificazione, per Spinoza, del «diritto» e della «potenza». «Se il popolo si ribella», aggiungeva Matheron:

> ne ha diritto per definizione, e il diritto del sovrano, per definizione, sparisce *ipso facto*. Il potere politico, senso giuridico della parola «potere» compreso, è la

[3] Su tutti questi autori, consultare la *Bibliographie* offerta alla fine del presente articolo.

> confisca, da parte del ceto dirigente, della potenza collettiva dei loro sudditi; confisca immaginaria, che produce effetti reali nella sola misura in cui i sudditi stessi credono alla sua realtà. Il problema non è perciò di scoprire la migliore forma di governo: è di scoprire, in ciascuna specie di società politica data, le migliori forme di *liberazione* [*sott. mia*, CR], vale a dire le strutture che permettono alla moltitudine di riappropriarsi della sua propria potenza dispiegandola al massimo – strutture che, per ciò stesso e solo così conosceranno una forma di autogoverno massima

In effetti, Negri sosteneva, ne *L'Anomalia selvaggia*, che, in sostanza, Spinoza «critica come mistificazione ogni concezione giuridica dello stato» (p. 30). Spinoza svilupperebbe così una politica strettamente immanentista della «moltitudine». In tal modo, la filosofia politica di Spinoza condurrebbe a rifiutare «ogni regime non direttamente costituito dalle masse» (p. 31), ogni introduzione di «mediazioni» nella politica; sarebbe cioè una politica dell'immediatezza, della «spontaneità» d'un «processo costituente» (p. 34). Spinoza apparterrebbe così alla linea Machiavelli-Marx, agli antipodi della linea Hobbes-Rousseau-Hegel[4]. Infine, e conformemente al sottotitolo del libro, la lettura di Negri consisteva nel fare della filosofia politica di

[4] A. Negri, *L'Anomalia selvaggia*, tr. fr. p. 226 : « Hobbes-Rousseau-Hegel. [...] Ecco qui i momenti cruciali della mistificazione borghese : è essenzialmente attraverso questi che essa raggiunge la sua perfezione. In Hobbes, la categoria di appropriazione associativa (collettiva) si traduce concretamente, in modo tanto paradossale quanto efficace, in una sottomissione autoritaria al sovrano, e il meccanismo di produzione del plus-valore si vota al feticismo del valore. In Rousseau, il transfert autoritario delle forze produttive nella sovranità è democraticamente mistificata, e l'alienazione assolutamente santificata. Da qui si scatenano i tentativi di congiunzione diritto privato – forma assoluta di diritto pubblico, di fondazione giuridica della dittatura del capitale. Hegel mette fine al paradosso, lo dialettizza, lo distribuisce in momenti di autonomia relativa, e lascia a ciascuno la sua parte di opera comune d'esaltazione assoluta della condizione alienata, di ricomposizione, nella totalità dello sfruttamento, dell'illusione della libertà di ciascuno. Ad ogni modo, la distinzione preliminare fra società borghese e Stato diventa un orpello della teoria : questa è assai esattamente una finzione che il processo storico della teoria ha dovuto ammettere, e di cui esso si sbarazza ora che il dominio è giunto a maturazione ; è perciò lo Stato che produce la società civile. Si avrebbe bene, come nella corrente empirista, da mantenere la distinzione tra società borghese e Stato, ciò non cambierebbe nulla, poiche il più o meno grande grado d'autonomia della società borghese non influisce sulla natura della definizione della borghesia : sotto tutti i punti di vista classe di mediazione, in vista dello sfruttamento – non forza produttiva, ma rapporto di produzione.

Il pensiero di Spinoza è la demistificazione preliminare di tutto ciò. Non soltanto perché essa è la più alta affermazione, metafisica, della forza produttiva dell'uomo nuovo, della rivoluzione umanista, ma anche perchè essa è la negazione specifica di ogni grande finzione forgiata dalla borghesia per mascherare l'organizzazione del suo proprio dominio. [...] Il rifiuto del concetto stesso di mediazione è al fondamento del pensiero di Spinoza».

Spinoza una filosofia «rivoluzionaria», come filosofia della «potenza» nel senso della <*potentia*> opposta a tutte le filosofie del « potere» nel senso della <*potestas*> :

> «Tutto ciò ci conduce [...] ad un'ultima coppia, [...] realmente antinomica [...] : « *potentia* » e « *potestas* », potenza contro potere. Potenza come inerenza reciproca, dinamica e costitutiva, dell'uno e del multiplo, dell'intelligenza e del corpo, della libertà e della necessità – potenza contro potere, essendo il potere un progetto di sottomissione del multiplo, dell'intelligenza, della libertà e della potenza. I commentatori di Spinoza hanno troppo spesso voluto appianare questa concezione potente del politico, questa maniera di pensare in termini di potenza : definendola realista, liberale o democratica, essi ne danno un'interpretazione rassicurante. Ognuna di queste connotazioni è forse vera, ma solo in modo parziale. La totalità della potenza spinoziana, come base della costituzione del reale attraverso la forma del politico, non è connotabile che in una sola maniera : contro il potere. Una connotazione selvaggia, una determinazione sovversiva, una fondazione materialista».[5]

In continuità con le ricerche che conduco su Spinoza da molti anni, io desidererei riprendere in questa sede la questione della dimensione « rivoluzionaria » di Spinoza, a partire da uno studio preciso dei termini esatti da lui impiegati. In ciò, il mio metodo di lettura, abbastanza vicino nel suo orientamento ai filosofi del «linguaggio ordinario», si rivela invece alquanto differente da quello di Negri, che oppone a volte, in modo sorprendente, le idee e gli «scritti» di Spinoza.[6] Ho mostrato altrove che l'opposizione tra «potenza» e «potere», che Negri giudica a tal punto fondamentale in Spinoza da farne il sottotitolo del suo lavoro, non si presenta sempre in termini così radicali, come invece è sostenuto da Negri[7]. Numerosi passaggi

[5] *L'Anomalia selvaggia*, tr. fr. p. 292-293.

[6] Negri osserva ad esempio, con disappunto, a proposito delle *Lettere* 63 a 66 di Spinoza che «queste lettere contengono ancora numerose ambiguità riguardo alla teoria dell'attributo», sebbene, sfortunatamente, «c'è come una fedeltà di Spinoza alla totalità del suo sistema 'scritto', alla totalità della sua opera, che persiste anche quando lui si avvia verso tutt'altre soluzioni » (*L'Anomalia Selvaggia*, tr. fr. p. 291, n. 24). È Negri a mettere il termine 'scritto' tra virgolette: ci sarebbe così un 'sistema scritto' di Spinoza, senza dubbio diverso dal suo sistema reale? Ma cos'è scrivere *tra virgolette* ? Il lettore avrà compreso che noi ci situiamo qui in una prospettiva esattamente inversa, e che ai nostri occhi l'unico sistema di Spinoza è proprio quello che lui ha scritto.

[7] Cf. C. Ramond, *Dictionnaire Spinoza*, articolo « Potenza ».

dell'*Etica*[8], ma anche dei due trattati politici di Spinoza, identificano in effetti esplicitamente i due termini : è vero, Spinoza definisce il « diritto » con la « potenza » <*potentia*> (*Trattato Politico* 2/4). Ma questo non impedisce d'introdurre talvolta un rapporto di «consequenzialità» dal «diritto» al «potere» («il diritto, e di conseguenza il potere» <*jus, et consequenter potestas* [et non *potentia*]> – *Trattato Politico* 3/8) ; e neppure di identificare «diritto» e «potere», allorché scrive ad esempio che la Città ha « il diritto o il potere» / « il diritto *cioè* il potere » <*jus sive potestas* [e non *potentia*]> di dare certi ordini (*Trattato Politico* 3/8).

L'intento del presente articolo è dunque di riprendere l'indagine sulla dimensione «rivoluzionaria» della filosofia di Spinoza a partire dai termini che lui stesso adopera effettivamente, e di tentare di dare senso alle loro mutevoli valutazioni, a volte persino opposte.

Spinoza non si pronuncia mai in termini di «rivoluzione»[9], ma sempre in termini di «sedizione» <*seditio*>. Il termine latino più vicino al senso del francese «rivoluzione» sarebbe senza dubbio quello d'*eversio*, «rivolgimento», «scomparsa»; ma è raro in Spinoza[10] e, quando compare, è per designare fenomeni naturali piuttosto che politici. Il termine più frequente è proprio quello di *seditio*. Ora, contrariamente a ciò che ci si potrebbe attendere in un autore così frequentemente considerato «rivoluzionario», la «sedizione» è sempre giudicata in modo assai *negativo* da Spinoza, come lo mostrano molteplici passaggi del *Trattato Politico* perfettamente espliciti in tal senso. Per Spinoza in effetti, una società nella quale esistono delle cause

[8] Per fare solo un esempio particolarmente significativo, la dimostrazione dell'ultimissima proposizione dell'*Etica* (V 42) considera con ogni evidenza *potestas* e *potentia* come sinonimi : «[…] E quindi lo spirito, che gode di questo amore divino o beatitudine, ha il potere <*potestas*> di osteggiare gli appetiti indecenti; e poiché la potenza <*potentia*> dell'uomo per avversare gli affetti consiste nel solo intelletto, non è perché si sono avversati gli affetti che si gode della beatitidine; ma è al contrario il potere <*potestas*> di avversare gli affetti che nasce dalla beatitudine stessa».

[9] Spinoza evoca in modo senza dubbio allusivo ciò che noi chiamiamo la «Rivoluzione inglese» (*TTP* ch 18 [8], LM 601[= *Traittato Teologico-Politico*, capitolo 18, §8, edizione e traduzione Lagrée-Moreau, p. 601]): ma il testo parla soltanto di «rovesciare [o, più precisamente, «scacciare»] un monarca» <*monarcham e medio tollere*>.

[10] Quattro occorrenze in *TP* : 7/26, 7/30, 8/9, et 9/14.

di «sedizione» non differisce troppo dallo stato di natura[11]; uno Stato nel quale si verificano «sedizioni» deve essere considerato come «vizioso»[12]. Annibale, in compenso, è accreditato da Spinoza di una «insigne virtù» poiché nessuna «sedizione» si sollevò mai nel suo esercito[13]. Le «sedizioni» asserviscono i cittadini e sono favorite dalle truppe mercenarie[14]; assecondano l'appetito di dominio dei re[15]. Alla fine, fondamentalmente, tutto ciò che può assomigliare da vicino o da lontano ad una « sedizione » deve essere evitato nella costruzione politica che propone Spinoza[16].

Questo giudizio negativo di Spinoza sulle sedizioni deriva in primo luogo dal fatto che non ritiene possibile che uno Stato si «trasformi» sotto l'azione di sedizioni o di rivolte. Detto in altri termini, egli non crede che una sedizione possa, ad esempio, «migliorare» in qualche modo le cose. Spinoza pensa infatti che, così come l'essenza di una cosa singolare è una proporzione del movimento e del riposo rigorosamente determinata, proporzione che non può essere modificata senza che l'individuo considerato scompaia, così l'essenza di uno Stato (e in fondo, nello spinozismo, uno Stato è una cosa singolare) si caratterizza in base a certe proporzioni fra sei parti (il territorio, le leggi, i costumi, la storia, ecc.), proporzione precisa che non può essere modificata, ma soltanto soppressa. C'è in Spinoza in effetti questa idea assai poco riformatrice, secondo la quale non si può cambiare la forma di uno Stato:

---

[11] *TP* 5/2 [= *Trattato Politico*, edizione e traduzione Ramond, capitolo 5, §2] : «Una società civile, in effetti, che non ha eliminato le cause della *sedizione*, in cui la guerra è continuamente da temere, e in cui infine le leggi sono continuamente violate, non differisce molto dallo stato di natura stesso, dove ognuno vive a suo modo in grande pericolo per la sua vita».

[12] «Le *sedizioni*, le guerre, l'errore o la violazione delle leggi devono essere imputati, questo è certo, non tanto alla cattiveria dei soggetti quanto al regime vizioso dello Stato <*pravo imperii statui*>» (*TP* 5/2).

[13] «Si ritiene perciò insigne a buon diritto la virtù di Annibale <*eximiae virtuti ducitur*>, dal fatto che mai nessuna sedizione si solleva nel suo esercito» (*TP* 5/3).

[14] «I cittadini sono totalmente asserviti, e spargono i semi di una guerra incessante, non appena essi sopportano che si impegnino forze ausiliarie, per le quali la guerra è un'attività mercantile, e la cui forza si moltiplica nelle discordie e nelle *sedizioni*» (*TP* 7/12).

[15] «[...] Di qua una grande disuguaglianza fra i cittadini, di là ancora l'invidia, i mormorii senza fine, e alla fine la nascita delle *sedizioni* che senza dubbio non dispiacerebbero a re avidi di dominare» (*TP* 7/13).

[16] « A cui si aggiunge che l'autorità dei tribuni riguardo ai patrizi si sosteneva con il favore della plebe, e che, ogni volta che essi facevano ricorso alla plebe, sembravano dare l'impulso a una *sedizione* piuttosto che convocare un Consiglio. E chiaro che tali inconvenienti non si trovano nello Stato che noi abbiamo descritto nel corso dei due capitoli precedenti »(*TP* 10/3).

> Le discordie e le *sedizioni* che agitano spesso una Città non comportano mai la sua dissoluzione (come è sovente il caso per gli altri tipi di associazioni) ; ma, se si rivela impossibile sedare i conflitti <*contentiones*> *conservando* la struttura <*facies*> della Città, i cittadini ne cambiano la forma <*forma*>. Con «risorse richieste per la conservazione dello Stato», io intendo allora quelle che sono necessarie alla conservazione dello Stato al di fuori di ogni trasformazione notevole di quella.[17]

Le sedizioni, come sottolinea l'inizio del passaggio, non causano mai perciò la scomparsa totale del legame sociale, ma soltanto dei cambiamenti di tipo di regime. E Spinoza è tanto poco riformatore nell'animo quanto ai suoi occhi la funzione primaria della filosofia politica è di permettere ad uno Stato, o ad un regime (le due parole traducono il latino *imperium*) di «mantenere» o di «conservare» la sua forma. Il suo scopo specifico, per esempio, nella costruzione dello stato aristocratico, è di fare in modo che «tutte le cause di *sedizione*» vi siano «eliminate»[18].

Una sedizione è sempre illegittima perchè è sempre assurda. Una sedizione o divisione di uno Stato contro se stesso, nel caso di uno Stato ben costituito, sarebbe in effetti paragonabile a una specie di «suicidio sociale», e si sa che per Spinoza, per dirlo in termini rigorosi, il suicidio è logicamente impossibile (*Etica* IV 20 *scolio*). Al contrario, se lo Stato è mal costituito, se esso non è vitale, o se è governato in maniera troppo violenta o scandalosa, la sedizione sarebbe al limite inutile, poiché uno Stato così costituito si auto-distruggerebbe da sé, simile a un cerchio quadrato, *res singularis* impossibile che non ha bisogno perciò né di essere distrutta né di essere confutata, e neppure di essere cacciata via dall'esistenza, poichè è un'illusione d'oggetto proprio così come un potere folle è un'illusione di potere :

---

[17] TP 6/2 : *Quare media, quae ad imperium conservandum requiri dixi, ea intelligo, quae ad imperii formam absque ulla ejus notabili mutatione conservandam necessaria sunt*.

[18] Spinoza, *TP* 8/7 : « Per determinare i fondamenti <dello Stato aristocratico > – coloro, io dico, che si appoggiano sulla sola volontà e sulla sola potenza del Consiglio supremo –, vedono fra i fondamenti della pace quelli che sono propri dello Stato monarchico ed estranei all'aristocratico. In effetti, se noi li sostiuiamo con altri fondamenti equivalenti e adattati allo Stato aristocratico, lansciando gli altri per come li abbiamo già stabiliti, tutte le cause di *sedizione* saranno senza alcun dubbio eliminate <*omnes absque dubio seditionum causae sublatae erunt*> ; o, almeno, questo Stato non sarà meno sicuro del monarchico».

« É altrettanto impossibile, per colui o per coloro che detengono la sovranità, percorrere le strade ubriachi, o nudi insieme a delle prostitute, comportarsi da istrioni, violare o disprezzare apertamente le leggi istituite da loro stessi, e con ciò conservare la loro maestà, quanto è impossibile essere e non essere nello stesso tempo ».[19]

Infine, la «sedizione» non trova spazio nella logica spinoziana, per quanto essa è prossima alla rigidità eleatica, e ben lontana da ogni economia dialettica, la sola che permetterebbe di legittimare l'esistenza di fazioni o sette, di processi di lotte armate, o di guerriglie, concepite come motori violenti di un certo sviluppo dello Stato.

Cionondimeno, si dirà di certo, le sedizioni avvengono. Di fatto, il *Trattato Teologico-Politico* è dedicato soprattutto, proveremo a mostrarlo, a una teoria della sedizione e della contro-sedizione, in modo ben più concreto di quanto non farà il *Trattato-Politico*. Le tre questioni di Spinoza, nel *Trattato Teologico-Politico*, sono infatti: Chi ha interesse alle sedizioni? Chi sarà spinto a entrarvi? E come funziona il meccanismo di innesco della sedizione? Il *Trattato Teologico-Politico*, nel suo insieme, risponde a queste domande, e si presenta così, in sostanza, come un trattato dell'anti-sedizione.

I preti, nel senso più generale del termine, hanno interesse alle sedizioni e al loro innesco, poiché hanno interesse a dividere lo Stato per indebolirlo e per acquisire così maggior potere. Essi sono seguiti dalla «folla» <*vulgus*> isterica, incosciente, cieca, manipolata, incostante e furiosa, di cui il *Trattato Teologico-Politico* fornisce impressionanti descrizioni, non fosse che nella *Prefazione*. Il meccanismo fondamentale che provoca le sedizioni (cioè, per Spinoza, delle eruzioni di violenza popolare o di violenza di massa, nient'affatto delle azioni condotte da partiti d'opposizione strutturati, o da gruppi e fazioni guidate da riflessioni e progetti) consiste nel dire e nel proclamare che le Scritture o i testi sacri contengono insegnamenti di carattere teorico su Dio (per esempio, sulla sua natura), o su qualunque altro argomento.

[19] *TP* 4/4.

Di colpo, allora, lo Stato si divide e si indebolisce. Se in effetti ciò che si crede, o ciò a cui si crede, ha importanza per la cosa pubblica, è immediatamente evidente che gli specialisti dei testi sacri e dunque delle credenze avranno sempre più interesse a che certe opinioni, o credenze, vengano investite di validità, persino santificate, mentre altre opinioni saranno interdette, o addirittura maledette, così come è evidente che, compromessa la libertà d'opinione, spunteranno i bugiardi, gli ipocriti e i dissimulatori, ma nasceranno anche, necessariamente, resistenze spietate a una tale oppressione, e dunque discordie, e contese senza fine e sedizioni: la divisione e, infine, la rovina dello Stato.

Fornita una simile descrizione del male, il rimedio immaginato e proposto da Spinoza nel *Trattato Teologico-Politico* (ed è dunque proprio questo l'essenziale dell'opera, che consente di considerare il *Trattato Teologico-Politico* come un trattato dell'anti-sedizione) consisterà nel mostrare che, contrariamente alle apparenze, le Scritture e i testi sacri non contengono alcun insegnamento in materia di fede, non dettano opinioni o credenze, ma rilasciano soltanto un insegnamento pratico, che consiste nel vivere secondo la «vera regola della vita». È il colpo vincente, che, come la frase di Cristo «chi non ha mai peccato scagli la prima pietra», disarma la folla ostile e sediziosa. In effetti, se si ammette che le Scritture non insegnano nulla sulla natura di Dio, né su alcun altro argomento speculativo, allora le opinioni e le credenze, d'un tratto, sono lasciate libere : la «libertà di pensare ciò che si vuole e di dire ciò che si pensa», che è l'oggetto del *Trattato Teologico-Politico*, diventa effettiva. Di colpo i preti perdono ogni ascendente sulle opinioni: non ci sono più opinioni sacre né opinioni eretiche, non c'è dunque più motivo di combattere per delle opinioni, e lo Stato cessa d'essere indebolito o diviso.

In fondo, ci dice Spinoza, poco importano le credenze, solo i comportamenti sono importanti. Ora, i comportamenti dipendono dal solo potere politico, che solo può determinare quale comportamento sia conforme o no al patto o alle leggi, senza riguardo ai motivi o ai moventi. La questione non è perciò di sapere ciò che le persone credono (questo problema non ha alcuna importanza), ma di sapere se esse *obbediscano* o meno agli ordini o ai comandamenti del sovrano. Tutto è dunque ricondotto da Spinoza alla questione dell'obbedienza, questione a tal punto centrale nel

Trattato Teologico-Politico, da costruire esplicitamente il nesso fra i capitoli dedicati all'interpretazione delle Scritture e i capitoli dedicati alla libertà di pensiero. Il *Trattato Teologico-Politico* è un trattato dell'anti-sedizione perché è un trattato della salvezza tramite l'obbedienza.

Nel parlare di «sedizioni» , Spinoza impiega altrettanto spesso due termini, *grosso modo* sinonimi, cioè, «ribellione-ribelle» <*rebellio-rebellis*> e « insubordinazione-insubordinato » <*contumacia-contumax*>. Il termine *contumacia* (« contumacia », « insubordinazione ») è particolarmente interessante : appare per esempio in un posto molto significativo, nelle ultime righe della prefazione del *Trattato Teologico-Politico*:

«Io so [...] che la perseveranza della folla, è l'insubordinazione <*novi denique constantiam vulgi contumaciam esse*> e che, lungi dall'essere governata dalla Ragione, essa si lascia travolgere da uno slancio cieco alla lode e al biasimo ; dunque la folla <*vulgus*> e coloro che soffrono delle stesse passioni della folla, io non li invito a leggere queste pagine».[20]

L'aggettivo *contumax*, o il sostantivo *contumacia*, saranno perciò, conformemente a questa notevole formula della *Prefazione*, presi in un'accezione negativa da Spinoza nel *Trattato Teologico-Politico*. Ma, ancor più, di *contumacia* Spinoza parlerà per indicare ciò che c'è *di peggio* nei comportamenti umani. È abbastanza sorprendente, in effetti, per un lettore del XXI secolo, che agli occhi di Spinoza ciò che si troverà di peggio nel comportamento umano è quel che si trova al cuore della «sedizione», della «ribellione» e dell'«insubordinazione», e cioè la *disobbedienza*.

[20] Spinoza, *TTP*, Préface, LM 74-75, § [15]

I lettori di Spinoza conoscono generalmente il passaggio della *Lettera 23* (a Blyenbergh) in cui Spinoza evoca l'assassinio da parte di Nerone di sua madre Agrippina :

> «Il matricidio di Nerone, ad esempio, in quanto contiene qualcosa di positivo, non è stato un delitto ; Oreste ha potuto compiere un atto che esteriormente è lo stesso e avere contemporaneamente l'intenzione di uccidere sua madre, senza meritare la stessa accusa di Nerone. Quale è dunque il crimine di Nerone ? Esso consiste unicamente in questo che, nel suo atto, Nerone si è mostrato ingrato, spietato e **disubbidiente** <*quodnam ergo Neronis scelus ? Non aliud, quam quod hoc facinore ostenderet se ingratum, immisericordium, ac* ***inobedientem*** *esse*>»[21].

Ho sottolineato in latino come in francese la presenza del tutto sorprendente, per chi dovesse commentare un testo siffatto, dell'aggettivo «disubbidiente», *inobediens*. Noi facciamo in effetti fatica a comprendere come ciò che ci sembra un peccato veniale, la « disobbedienza », o « insubordinazione », possa essere invocata come spiegazione di uno degli atti più odiosi che sia possibile commettere (il matricidio). Ma il fatto che Spinoza pensa *biblicamente* e considera proprio che la disobbedienza, insubordinazione o « contumacia » sia alla radice di ciò che c'è di peggio nell'atto di Nerone. Si comprende meglio, allora, la connotazione sempre molto *negativa* attribuita nel *Trattato Teologico-Politico* alla ribellione o all'insubirdinazione. Questi sono in primo luogo i termini di cui si serve Mosé nel rivolgersi al popolo Ebreo:

> « Poiché io conosco la tua ribellione e la tua insubordinazione <*rebellionem et contumaciam*>. Se mentre ero con voi, siete stati ribelli contro Dio, quanto di più lo sarete dopo la mia morte ».[22]

Conformemente a ciò che dice Spinoza immediatamente dopo questo passaggio, l'insubordinazione del popolo Ebreo, come di ogni popolo, è un «vizio» che non si deve considerare come naturale (come un eventuale tratto del carattere), ma

[21] Spinoza, *Lettera 33*, G. IV 147 8-14 [= Edizione Gebhardt, vol. 4, p. 147, lignes 8-14] ; tr. fr. Ch. Appuhn, Paris : Garnier-Flammarion.

[22] *TTP* ch 17, LM 580-581.

come il segno di un difetto profondo di un sistema politico, idea sulla quale tornerà il *Trattato Politico*:

> « [...] Come i vizi dei soggetti, le loro licenze eccessive e le loro **insubordinazioni** <*subditorum vitia, nimiaque licentia, et* ***contumacia***> devono essere imputate alla Città, così in compenso le loro virtù e la loro costante osservanza delle leggi devono essere attribuite prima di tutto alla virtù e al diritto assoluto della Città ».[23]

Soprattutto, e in senso più generale, la ribellione, l'insubordinazione o la contumacia caratterizzano l'errore più grave che sia possibile commettere, secondo Spinoza, riguardo alle Scritture :

> « L'intento della Scrittura non è stato di insegnare le scienze ; poiché [...] essa non pretende dagli uomini che la sola obbedienza <*nihil praeter obedientiam eandem ab hominibus exigere*>, e che essa non condanna che la sola **insubordinazione**, non l'ignoranza <*solamque* ***contumaciam****, non autem ignorantiam damnare*>. Ora, poiché l'obbedienza verso Dio consiste nel solo amore del prossimo [...], ne consegue che la Scrittura non richiede altra scienza che quella che è necessaria ad ogni uomo per poter obbedire a Dio secondo il suo precetto, e la cui l'ignoranza renderebbe necessariamente gli uomini **insubordinati**, o almeno indisciplinati <*et qua ignorata homines necessario debent esse* ***contumaces*** *vel sine disciplina obedientiae*>.[24]

Da questo punto di vista, la fine del capitolo 13 del *Trattato Teologico-Politico* riconduce esplicitamente, in modo conforme alla logica che abbiamo messo poco fa in evidenza, tutte le credenze non soltanto a dei comportamenti, ma proprio solo a due categorie di comportamenti: quelli che mostrano l'«obbedienza» e quelli che mostrano l'«insubordinazione», o la «contumacia». Si trova lì il criterio supremo, e la condanna dell'insubordinazione è pronunciata in maniera inequivoca in un passaggio particolarmente notevole del capitolo 13.

> « Non bisogna dunque minimamente credere che le opinioni considerate in se stesse, senza rapporto con le opere, abbiano qualche devozione o empietà : ciò che si ha solo il diritto di dire, è che gli uomini credono qualche cosa con devozione o empietà, a seconda che la loro opinione li inciti all'obbedienza o che essi ne prendano licenza per

[23] *TP* 5/3.
[24] *TTP* ch 13, LM 450-451, 452-453.

peccare e ribellarsi <*licentiam ad peccandum aut rebellandum sumit*>. Così dunque, se qualcuno che crede delle cose vere diventa ribelle <*si quis vera credendo fiat contumax*>, la sua fede è davvero empia ; se al contrario, credendo delle cose false, lui è obbediente, allora la sua fede è pia».[25]

La disobbedienza, l'insubordinazione, la ribellione, la contumacia, sarebbero così, in Spinoza come in tutta una letteratura poetica e cristiana, le forme più pure e visibili del peccato. Non si chiama d'altronde correntemente Satana «l'angelo ribelle» ? È così del tutto comprensibile che la parola «peccato», *peccatum*, capiti così facilmente sotto la penna di Spinoza a proposito dello Stato, e che vi figuri molto semplicemente come sinonimo di «disobbedienza civile», come si vede nel seguente passaggio del *Trattato Politico*, nel quale «peccato» è chiaramente concepito come di senso opposto a «obbedienza» :

« É in effetti « peccato » <*peccatum*> ciò che […] non può essere fatto di diritto, cioè ciò che il diritto vieta, mentre « l'obbedienza » <*obsequium autem*> è la volontà costante di adempiere ciò che è buono secondo il diritto e deve essere fatto secondo il decreto comune ».[26]

Opposizione confermata un po' più avanti, mediante il parallelismo con l'opposizione « giustizia-ingiustizia »:

« Come perciò il peccato e l'obbedienza <*peccatum et obsequium*> presi in senso stretto, la giustizia e l'ingiustizia non possono essere concepiti al di fuori dello Stato».[27]

Tutto sembrerebbe dunque chiaro. E tuttavia, certe armoniche particolari del *Trattato Teologico-Politico*, e più generalmente della filosofia di Spinoza, non si accordano bene con tale lettura, e devono perciò essere adesso esaminate. Come in effetti conciliare la valorizzazione estrema dell'obbedienza e la svalutazione estrema della disobbedienza, dell'insubordinazione, della ribellione, della «contumacia» (la

[25] TTP ch 13, LM 460-461, 462-463.
[26] *TP* 2/19.
[27] *TP* 2/23.

frase fatta «giudicare in contumacia» contiene in effetti «l'insubordinazione», anche se se ne dà a vedere soltanto l'effetto, «l'assenza» in giudizio), con i passaggi in cui Spinoza, al contrario, svaluta un po' l'obbedienza, e valorizza la disobbedienza, la ribellione, la dissidenza?

L'obbedienza in effetti non è sempre valorizzata da Spinoza. La sua politica è fatta esplicitamente per uomini liberi, e non per sudditi, schiavi, o automi. Diversi passaggi lo attestano senza ambiguità, tanto nel *Trattato Teologico-Politico* quanto nel *Trattato Politico*: troppa obbedienza trasforma i «sudditi» in «schiavi»:

> «Il fine di uno Stato acquisito con il diritto di guerra è di dominare, e d'avere degli schiavi piuttosto che dei sudditi <servos potius quam subditos habere>».28

Questa è la ragione per la quale Spinoza critica il modello dispotico « turco », che instaura una sottomissione e un'obbedienza così aspre che non si può in alcun caso prenderle ad esempio:

> « Se bisogna chiamare 'pace' la schiavitù, la barbarie e il deserto, non c'è niente per gli uomini di più miserabile che la pace » *<si servitium, barbaries et solitudo pax appellanda sit, nihil hominibus pace miserius>*.[29]

D'altra parte, Spinoza non poteva restare insensibile a tutta una dimensione abitualmente valorizzata della «contumacia», cioè della ribellione o dell'insubordinazione. La *contumacia* è anche l'ostinazione, la tenacia, in una parola la *perseveranza ostinata* in una opinione o un atteggiamento. Come la filosofia dello «sforzo per *perseverare* nell'essere» avrebbe potuto giudicare in modo totalmente negativo un termine che comporta proprio una tale «perseveranza» ? E quand'anche si dicesse *errare humanum est, sed perseverare diabolicum*, si farebbe altra cosa dal ricordare a quel punto la vicenda dello stesso Spinoza che (forse proprio a causa di questa dottrina della perseveranza) è così spesso passato lui stesso per «diabolico» o satanico agli occhi dei suoi innumerevoli contestatori? Non è rimasto con qualche ragione nella storia della filosofia come una figura di «ribelle»? Come dimenticare l'esclusione di cui fu vittima da parte dei suoi correligionari ? L'*herem* (« interdetto »

[28] *TP* 5/6.
[29] *TP* 6/4.

o « scomunica ») diretta contro di lui, e letta in ebreo il 27 luglio 1656 davanti all'arca della sinagoga sul Houtgracht, ricorda esplicitamente nelle sue prime righe, l'atteggiamento particolarmente tenace, ostinato, ribelle, recalcitrante, inconciliante, di Spinoza:

> « I Signori di Mahamad vi fanno sapere che avendo preso conoscenza da qualche tempo delle cattive opinioni e della condotta di Baruch de Spinoza, essi si sono sforzati con differenti mezzi e promesse a distoglierlo dalla sua strada malvagia. *Non potendo portare rimedio a ciò* [je souligne, CR], ricevendo al contrario ogni giorno informazioni più dettagliate sulle orribili eresie che lui praticava e insegnava e sugli atti mostruosi che lui commetteva, e avendo di ciò numerosi testimoni degni di fiducia [...], pronunciano ora l'*herem* in questi termini».[30]

Gli uomini di maggior valore non furono d'altronde, quasi inevitabilmente, degli insubordinati, dei ribelli? Questo è, in tutta evidenza, qel che pensa Spinoza, quando evoca il Cristo nel capitolo 18 del *Trattato Teologico-Politico* (e non si può evitare di pensare subito, leggendo questa descrizione, a Socrate ironico e tenace davanti ai suoi giudici, ben deciso a *perseverare* nella sua maniera d'essere, così come non ci si può impedire di pensare che Spinoza includa se stesso in una tale discendenza):

> «Pilato, per cedere alla furia dei farisei, fece crocifiggere il Cristo che lui sapeva innocente. [...] Di fronte all'esempio dei farisei, i peggiori ipocriti, agitati dalla stessa rabbia che loro chiamavano zelo per il diritto di Dio, hanno ovunque perseguitato degli uomini notevoli per la loro probità e illustri per la loro virtù, e per questo odiati dalla

[30] Citato da Steven Nadler, *Spinoza*, tr. fr. p. 147-148 ; seguito del passaggio: «Con l'ausilio del giudizio dei santi e degli angeli, noi escludiamo, cacciamo, malediciamo, ed esecriamo Baruch de Spinoza con il consenso di tutta la santa comunità in presenza dei nostri santi libri e dei seicentotredici comandamenti che vi sono racchiusi. Noi formuliamo questo *herem* come Josué lo formulò all'incontro con Gerico. Noi lo malediciamo come Elia maledisse i bambini e con tutte le maledizioni che si trovano nella Legge. Che sia maledetto il giorno, che sia maledetto la notte ; che sia maledetto durante il suo sonno e mentre è sveglio. Che sia maledetto al suo ingresso e che sia maledetto alla sua uscita. Voglia l'Eterno non predonarlo mai. Voglia l'Eterno accendere contro quest'uomo tutta la Sua collera e riversare su di lui tutti i mali menzionati nel libro della Legge ; che il suo nome sia cancellato in questo mondo e per sempre e che piaccia a Dio separarlo da tutte le tribù d'Israele affliggendolo con tutte le maledizioni che contiene la Legge. E voi che restate legati all'Eterno, vostro Dio, che Lui vi conservi in vita ».

plebe <*viros probitate insignes et virtute claros et ob id plebi invisos*> ; essi hanno incriminato pubblicamente le loro opinioni e hanno infiammato contro di loro il furore della moltitudine feroce » <*saevam multitudinem ira in eosdem incendendo*>».[31]

Alla fine, come si sa, l'ultimo capitolo del *Trattato Teologico-Politico* offre una descrizione particolarmente appassionata e vibrante dell'uomo coraggioso fino al punto di accettare la morte piuttosto che rinunciare alle sue opinioni o alle sue idee : un ritratto, dunque, interamente a favore dell'insubordinato, nel quale con ogni evidenza Spinoza proietta se stesso:

«Come sarebbe preferibile contenere la collera e la follia della folla piuttosto che istituire delle leggi inutili, che possono violare soltanto coloro che amano le virtù e le arti ; piuttosto che ridurre la repubblica ad una tale limite che essa non possa più sopportare gli uomini di carattere libero ! Quale male più grande si può concepire per la repubblica che il lasciar mandare in esilio come dei malfattori degli uomini giusti, perché essi pensano in modo diverso e non sanno dissimulare ? Cosa c'è, dico, di più pernicioso che il vedere degli uomini considerati nemici e condotti a morte non per qualche misfatto o qualche crimine, ma soltato perché essi hanno un temperamento liberale ? <*quia liberalis ingenii sunt*> ? E cosa di vedere il patibolo, terrore dei malvagi, diventare il lampante teatro in cui si dà lo spettacolo della più alta costanza con per effetto di esporre a tutti gli sguardi un esempio di virtù che copre di vergogna la maestà suprema ? In effetti, coloro che sanno di essere giusti non temono la morte come gli scellerati e non cercano di distogliere i supplizi con delle preghiere. La loro anima non è angosciata dai rimorsi di un atto vergognoso : proprio al contraio, essi considerano come un onore, non come un supplizio, morire per la buona causa, e essi si fanno gloria di perire per la libertà. Quale esempio può dare la morte di uomini siffatti, di cui la causa è ignorata dai codardi e dagli uomini senza forza morale, detestati dai sediziosi, amati dai giusti ? Nessuno ne trarrà altra lezione che di imitarli o di proseguire».[32]

D'altra parte, e Spinoza vi insiste frequentemente, non vi può mai essere, nel suo sistema, trasferimento intero del «diritto naturale». Gli individui *conservano* sempre, e non possono perciò alienare, la possibilità di lottare contro qualunque nemico, reale o immagnario, e di non dipendere che da sé <*sui juris esse*>. Per tutte

[31] *TTP* ch 18, LM 596-597.
[32] *TTP* ch 20, LM 646-647 et 648-649 –trad. Modificata nell'ultima frase.

queste ragioni, sembrerebbe proprio che vi sia posto nello spinozismo per una lettura della «contumacia» o dell'«insubordinazione» che assegni ad esse un valore positivo. È chiaramente su questa base che si legittimano le tesi di Laurent Bove e di François Zourabichvili. Secondo Bove (e in accordo col sottotitolo assai significativo, «affermazione e resistenza in Spinoza», del suo libro, *La strategia del conatus*), lo spinozismo potrebbe essere visto come una filosofia della «resistenza» ; mentre per Zourabichvili (ne *Il conservatorismo paradossale di Spinoza, infanzia e regalità*), la filosofia politica di Spinoza, e in particolare proprio il notevole § 7/22 del *Trattato Politico*, offrirebbe implicitamente il modello, di una «liberazione» - che si traduce, per la moltitudine, nel passaggio dalla schiavitù alla libertà in e grazie ad un comune «combattimento» : una sorta di «guerra d'indipendenza» nella quale la libertà non sarebbe il risultato o la ricompensa della lotta, ma sarebbe immanente alla lotta stessa, proprio come, nell'ultima proposizione dell'*Etica*, la beatitudine «non è il premio della virtù ma la virtù stessa»:

> «L'esercito non dovrà ricevere alcun soldo : poiché la ricompensa suprema dell'esercito, è la libertà » <*nam summum militiae praemium libertas est*>».[33]

Si arriverebbe qui, in questo punto, a toccare, in Spinoza e non soltanto in lui, l'aspetto positivo della «contumacia», della «ribellione» e della «insubordinazione».

Sono problemi molto presenti nella nostra storia: in Francia, la «Resistenza» al nazismo cominciò con «l'insubordinazione», l' «ostinazione», e la condanna a morte «per contumacia», del generale De Gaulle. Ma si potrebbe allo stesso modo pensare, oltre alla «disobbedienza civile», all'«obiezione di coscienza», o ai conflitti classici tra «legittimità» e «legalità». Non sarebbe per nulla sorprendente che Spinoza, il filosofo della libertà, sia stato anche quello dell'ostinazione, della ribellione e dell'insubordinazione – si potrebbe d'altra parte ricordare a questo riguardo l'ammirazione che il filosofo Alain nutriva a Spinoza, e il fatto che lui stesso si rappresentasse, in quanto filosofo, come un «asino», animale di cui Victor Hugo aveva già colto e illustrato, in un ampio componimento poetico, la dimensione filosofica,

[33] *TP* 7/22.

precisamente perché è la figura dell'ostinazione, dell'insubordinazione, del rifiuto, della disobbedienza, e dunque, per tutti questi tratti, fornisce una certa immagine della libertà.

Si dovrà perciò concludere, alla maniera di Alquié[34], che Spinoza ha sovrapposto, a proposito della sedizione, della ribellione e dell'insubordinazione (della «contumacia» in generale), due discorsi contraddittori e inconciliabili, per meglio affascinare i suoi lettori? In realtà, l'esame dei testi, permette di legittimare e di dare senso all'opposizione costruita fin qui. In realtà, Spinoza non dice mai del «filosofo», o del giusto «perseguitato» dalla folla, che egli è «insubordinato», «ribelle», o «sedizioso», nel senso che lui metterebbe qui in valore un atteggiamento condannato altrove. Al contrario, in tutti questi casi, è proprio la folla o la moltitudine infiammata dai sacerdoti che è dichiarata «sediziosa» di fronte all'uomo retto e intransigente. Non basta essere minoritario, o marginale, per essere «sedizioso». Mai gli «uomini di valore», coloro che lottano con coraggio e tenacia per delle idee originali, sono messi da Spinoza nel novero dei «sediziosi» o degli «insubordinati», poiché al contrario, come si vede nel passaggio del capitolo 20 del *Trattato Teologico-Politico* citato sopra, «i sediziosi odiarono» <*seditiosi oderunt*> uomini siffatti. Nessuna «sedizione», agli occhi di Spinoza, può in effetti trascinare uomini riflessivi, coraggiosi, lucidi, ponderati, e sinceri. Dunque, anche se noi abbiamo la tendenza, guardando indietro, alla nostra storia, a prestare un valore positivo alle sedizioni e alle rivoluzioni (abbiamo anche imparato ad essere fieri delle nostre rivoluzioni, benché siano emersi qua e là segni di disincanto), per Spinoza «contumacia» farà sempre rima con «plebaglia». È la folla che vuole il supplizio dell'uomo ragionevole, è la folla che vuole la croce: la folla aizzata dai sacerdoti, e che si è messa a credere che è urgente battersi e morire (e, per cominciare, far morire) per delle credenze e delle idee. Malgrado le apparenze, è dunque, negli esempli spinoziani, la folla che è in stato di ribellione, di sedizione e di insubordinazione contro il potere politico, e niente affatto colui che gli tiene testa. Va evitato perciò, malgrado il riferimento fatto prima ad

[34] Cf. Alquié 1981.

Alain, di scorgere nel *Trattato Teologico-Politico* una versione classica o premonitrice del «cittadino contro i poteri». Non ha molto senso, infatti, parlare di un simile scontro: è, questo, un tratto costante in Spinoza e non a caso lo si vede assolutamente inflessibile sui castighi da impartire ad un cittadino che avesse rotto il patto, o agito in modo contrario ai comandamenti dello Stato, in nome di un argomento abbastanza hobbesiano secondo il quale, in uno Stato correttamente istituito, io mi punisco attraverso il castigo che mi infligge il sovrano, e non posso dunque oppormi ad esso senza che ciò sia assurdo.

Non c'è dubbio : l'idea che vi sarebbero dei «gradi d'obbedienza», e che la filosofia di Spinoza consisterebbe per questo in un movimento di «liberazione», attraverso il quale si passerebbe da una obbedienza servile (da una legge esteriore e subita), a una obbedienza volontaria (a una legge interiore o interiorizzata), trova sostegni tanto in Spinoza che in alcuni dei suoi migliori commentatori. Questa è ad esempio la lettura di Alexandre Matheron, nella sua magistrale opera *Individuo e comunità* in Spinoza[35]. La filosofia di Spinoza descriverebbe da un tal punto di vista una progressione in forma di spirale ascendente, che passa sempre per le stesse tappe via via che sale di livello la complessità delle cose singolari. Che si tratti in effetti di «corpi più semplici», di «affetti», di «individui» o di «Stati», sempre il movimento di pensiero di Spinoza consisterebbe nel proporre la strada di una liberazione, che si svilupperebbe attraverso tre stadi successivi, sempre gli stessi: prima uno stato di «separazione» o di dispersione delle cose; poi uno stato di «unificazione esterna», cioè uno stato nel quale le cose singolari sarebbero unificate con la forza, come sotto un giogo: questo sarebbe il momento propriamente politico, quello dell'obbedienza a una legge esterna; arriverebbe alla fine il momento del superamento della politica nella morale o nell'etica, vale a dire il momento di un'unione volontaria, tramite il consenso (come in un matrimonio), cioè il momento dell'obbedienza voluta ad una legge che per questo non sarebbe più né esterna né costrittiva.

Si trovano in effetti, in Spinoza, dei testi per fondarvi sopra l'idea di una liberazione che consisterebbe nel percorrere i gradi dell'obbedienza dall'esterno verso

[35] Matheron 1969.

l'interno. Il più significativo si trova nel capitolo 16 del *Trattato Teologico-Politico*, in cui Spinoza dichiara di cogliere «una grande differenza fra lo schiavo, il figlio e il suddito»:

> « Lo schiavo è colui che è tenuto ad obbedire agli ordini di un padrone, ordini che non concernono che il vantaggio di colui che comanda ; il figlio è colui che fa per ordine dei suoi genitori ciò che è utile anche a se stesso ; il suddito, infine, è colui che fa, per ordine del Sovrano, ciò che è utile alla comunità e, di conseguenza, anche a sé stesso ».[36]

Da questo punto di vista, la liberazione consisterebbe nel farsi sempre più interamente il suddito dei propri comportamenti. Questo accadrebbe in democrazia, perché la democrazia è il luogo per eccellenza, e a dire il vero il solo luogo possibile, del rovesciamento liberatore. In tutti gli altri regimi, infatti, io obbedisco sempre alla legge di un altro (una legge esteriore), invece nella democrazia, io non obbedisco più se non nella misura in cui obbedisco a me stesso, dunque «acconsento» ad una legge interiore piuttosto che «obbedirle»:

> «In una siffatta società, che il numero delle leggi aumenti o diminuisca, il popolo non ne resta meno egualmente libero poichè esso non agisce sotto l'autorità di un altro, ma del suo proprio consenso » *<quia non ex authoritate alterius, sed ex proprio suo consensu agit>*.[37]

Le cose non sono tuttavia così nette. In primo luogo, gli stessi regimi più autoritari e più teocratici non costituiscono, Alexandre Matheron stesso l'ha ben mostrato, degli ostacoli impossibili da superare nel cammino che porta dall'obbedienza al consenso. A dire il vero, è proprio impossibile considerare, nel quadro dello spinozismo, un regime in cui regnerebbe assolutamente la legge esteriore, l'alienazione, e dunque l'obbedienza: poiché ognuno, Spinoza vi insiste abbastanza spesso, resta sempre libero di non trasferire il suo diritto naturale alla Città, e perciò di non obbedire alle sue leggi (quali che siano i rischi che gliene verrebbero). Di conseguenza, si può perfino dire, in termini assoluti, che nella politica spinoziana non

[36] *TTP*, ch 16, LM 519.
[37] *TTP*, ch 5, LM 221.

c'è obbedienza senza consenso. Se obbedisco, è perchè «acconsento a», e anche, al limite, perché «voglio obbedire». Il titolo del capitolo 19 del *Trattato Theologico-Politico* contiene d'altra parte esplicitamente questo paradosso davvero notevole:

> « Si mostra che il diritto delle faccende sacre è interamente fra le mani del Sovrano e che il culto esteriore della religione deve accordarsi con la pace della repubblica, se noi *vogliamo obbedire* a Dio rettamente. <*si recte Deo obtemperare velimus*> ».

Le nozioni di obbedienza, di consenso e di volontà sono qui equivalenti. E perciò l'immagine senza dubbio soddisfacente di un passaggio progressivo dall'obbedienza al consenso, via via che la legge alla quale obbedisco mi diventa sempre meno esteriore e sempre più interiore (e dunque l'immagine dello spinozismo come «liberazione», persino come «rivoluzione»), perde qui qualcosa della sua perspicuità.

In termini ancor più generali, la distinzione fra i gradi d'obbedienza, o fra una cattiva obbedienza esteriore e una buona obbedienza interiore, non corrisponde perfettamente, ci sembra, a certi orientamenti fondamentali dello spinozismo. In primo luogo perché, in una filosofia dell'immanenza, la distinzione tra esteriorità e interiorità della legge non ha molta pertinenza. Poi, perchè la parola «liberazione» non appartiene al lessico di Spinoza. Inoltre, perché l'*Etica* stessa, nella sua forma, non si presenta assolutamente come l'uscita da una schiavitù attraverso una «liberazione» : a differenza dell'allegoria platonica della Caverna, o delle *Meditazioni* di Cartesio, il testo di Spinoza non percorre in alcun modo le tappe classiche dell'itinerario spirituale (oscurità iniziale, dolore dell'entrata nella riforma, illuminazione progressiva poi totale, e ritorno dello spirito o dell'anima rischiarata nella realtà comune). Si sarebbe in effetti proprio in difficoltà a distinguere queste tappe nell'*Etica*. La natura dell'opera sembra d'altronde fatta per rendere impossibile una tale ripartizione: essendo infatti l'*Etica* dimostrata in forza di un sistema costante di rinvio da proposizioni seguenti a proposizioni antecedenti, ogni dimostrazione guadagna progressivamente la sua esattezza, nel rinvio alle proposizioni dell'inizio dell'opera. Sarebbe perciò dimenticare la specificità regressiva dell'opera cercarvi dei punti di rottura, o anche delle tappe chiaramente distinte, in una presunta linearità progressiva :

l'*Etica* non si divide in «giornate», o in «libri», ma avvolge delle «parti». La «liberazione» così spesso evocata a proposito di Spinoza (ad esempio da Macherey[38]), non soltanto non compare nel testo, ma non può comparirvi, anche se il testo può senza dubbio aiutare ad acquisirla. Infine, poiché la «salvezza degli ingnoranti»[39], comportata dalla sola obbedienza all'autentica regola di vita, è secondo Spinoza una salvezza piena e intera, allora l'obbedienza vale quanto la ragione, nello spinozismo, per avere accesso alla felicità:

> «Colui che ignora [i racconti della fede] e conosce nondimeno attraverso la luce naturale l'esistenza di Dio e gli altri dogmi […], e chi possiede nello stesso tempo l'autentica regola di vita <*et deinde veram vivendi ratio habet*>, questo qui è perfettamente felice <*beatum omnino esse*>, ben più felice della folla, poiché lui non ha soltanto delle opinioni vere, lui ha anche un concetto chiaro e distinto <*clarum […] et distinctum habet conceptum*> ».[40]

Secondo il punto di vista che noi sosteniamo qui, la politica, in Spinoza, non può dunque essere opposta all'etica come l'obbedienza a una legge esteriore sarebbe opposta all'obbedienza ad una legge interiore. E per questo lo stadio «politico» delle relazioni fra gli uomini non può essere così facilmente distinto dallo stadio «etico», cosicché, sempre da questo punto di vista, e sempre per ben distinguerlo da quello di Matheron, il destino della politica non sarebbe, nello spinozismo, di essere oltrepassato o superato ; non sarebbe quello di scomparire, ad uno stadio avanzato d'interiorizzazione della legge, bensì quello di durare sempre. Senza dubbio Spinoza evoca una «comunità di uomini ragionevoli», per i quali le leggi politiche potrebbero sembrare inutili. Ma d'altro canto, nelle ultimissime righe da lui scritte, alla fine del *Trattato Politico*, si definisce la democrazia come *imperium absolutum*, cioè come uno Stato, un regime, o uno stadio che l'uomo non potrebbe probabilmente mai oltrepassare.

---

[38] Macherey 1994.
[39] Per riprendere il titolo di Matheron 1971.
[40] *TTP* chp 5, LM 231.

Ora, se si considerano i tratti specifici della democrazia spinoziana, così come sono resi nel dettaglio nel *Trattato Politico*, si vedrà all'inizio una valorizzazione della democrazia la più formale e la più esteriore possibile – il regno della maggioranza, della legge del numero, e della pace attraverso il computo quantitativo dei voti – e non il regno di una potenza intensiva (alla maniera di Deleuze o di Negri), che si esprima sotto forma di disobbedienza, di «resistenza» (come in Bove), di «lotta» (come in Zourabichvili), o ancora di rivolte, ribellioni, sedizioni, «rivoluzioni». Alla fine, si potrebbe sostenere[41], il messaggio davvero rivoluzionario che Spinoza è venuto a portare sarebbe propriamente quello di una democrazia come «regime assoluto», cioè senza valori preliminari, senza lotte che lo forgerebbero, sottomesso semplicemente al calcolo e alla durata, che con ciò ha la meglio su tutti i modelli rivali, primo regime nel cuore degli uomini e forse l'ultimo nella storia dell'umanità. Ma è vero che il *Trattato Politico* è rimasto incompiuto…

---

[41] Noi sviluppiamo e argomentiamo questo punto nell'*Introduzione* alla nostra traduzione del *Trattato Politico* (Ramond 2005).

BIBLIOGRAFIA

Textes de Spinoza :

SPINOZA, *Tractatus Theologico-Politicus / Traité Théologico-Politique*, texte établi par Fokke AKKERMAN ; trad. et notes par Jacqueline LAGRÉE et Pierre-François MOREAU. Paris : Presses Universitaires de France (Collection « Épiméthée », *Œuvres* de Spinoza, vol. III, Édition publiée sous la direction de Pierre-François MOREAU), 2005, 861 p.

SPINOZA, *Tractatus Politicus / Traité Politique*, Texte établi par Omero PROIETTI ; traduction du latin, introduction, notes, glossaires, index et bibliographie par Charles RAMOND ; avec une notice de Pierre-François MOREAU, et des notes d'Alexandre MATHERON. Paris : Presses Universitaires de France (Collection « Épiméthée », *Œuvres* de Spinoza, vol. V, Édition publiée sous la direction de Pierre-François MOREAU), 2005, 391 p.

Commentaires :

ALQUIÉ, Ferdinand

–, *Le Rationalisme de Spinoza*. Paris : PUF, 1981.

ALTHUSSER Louis,

–, « L'unique tradition matérialiste : Spinoza-Machiavel », *Lignes* 18, 1992.

BALIBAR Étienne,

–, *Spinoza et la Politique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1985.

–, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris : Galilée, 1997.

–, *Spinoza, il transindividuale*, Laura Di Martino & Luca Pinzolo eds. Milan : Edizioni Ghibli (« Spinoziana »), 2002.

BOVE Laurent,

–, *La stratégie du conatus : affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris : Vrin, 1996.

DELEUZE Gilles,

–, Préface à Antonio NEGRI, *L'Anomalie sauvage*, 1982.

MACHEREY Pierre,

–, *Hegel ou Spinoza*. Paris : Maspero-La Découverte, 1979, 1992[2].

–, Préface à Antonio NEGRI, *L'Anomalie sauvage*, 1982.

–, *La Cinquième Partie : les voies de la libération*. Paris : PUF (« Les grands livres de la philosophie »), 1994. Premier volume paru de *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza*. Paris : PUF, 5 vol. publiés entre 1994 et 1998.

MATHERON Alexandre,

–, *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris : Minuit, 1969.

–, *Le Christ et le salut des ignorants dans la philosophie de Spinoza*. Paris : Aubier-Montaigne, 1971.

–, Préface à Antonio NEGRI, *L'Anomalie sauvage*, 1982.

NADLER Steven
–, *Spinoza, une vie*. Traduit de l'anglais par Jean-François Sené. Paris : Bayard, 2003.

NEGRI Antonio,
–, *L'Anomalie sauvage –puissance et pouvoir chez Spinoza*, traduit de l'italien par François MATHERON, avec des préfaces de Gilles DELEUZE, Pierre MACHEREY et Alexandre MATHERON. Paris : Presses Universitaires de France (« Pratiques Théoriques »), 1982. Rééd Paris : Amsterdam, 2006. [Traduction française de *L'Anomalia Selvaggia –saggio su potere et potenza in Baruch Spinoza*. Milano : Feltrinelli, 1981 (« I fatti e le idee », 487).]
–, *Spinoza subversif. Variations (in)actuelles*. Paris : Kimé, 1994.

RAMOND Charles
–, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*. Paris : PUF, 1995.
–, *Spinoza et la pensée moderne –Constitutions de l'objectivité*. Paris : L'Harmattan, 1998.
–, *Dictionnaire Spinoza*. Paris : Ellipses, 2007.

SPINOZA AU XIXe SIÈCLE, Actes des journées d'études organisées à la Sorbonne les 9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997. André TOSEL, Pierre-François MOREAU et Jean SALEM éd., Paris : Publications de la Sorbonne (Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne, Série « Philosophie » 15), 2007, 490 p.

SPINOZA AU XXe SIÈCLE, Actes des journées d'études organisées en janvier et mars 1980, réunis et présentés par Olivier BLOCH. Paris : PUF, 1993.

TOSEL André,
–, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude : Essai sur le Traité Théologico-Politique*. Paris : Aubier (« Philosophie de l'esprit »), 1984.
–, *Du Matérialisme de Spinoza*. Paris : Kimé, 1994.
–, *Spinoza ou l'autre infinitude*. Paris : L'Harmattan (« La philosophie en commun »), 2009.

VERNIÈRE Paul,
–, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Paris : PUF, 1954[1], 1982[2].

ZOURABICHVILI François,
–, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza : enfance et royauté*. Paris : PUF (« Pratiques Théoriques »), 2002.