

Abstract: Spinoza's work is crucial because it makes us talk about human action without reference to the classical subject bearer of the cogito; in this way the legitimacy of the institution plays an extra-moral value, because man is a being whose essence coincides with its activities. From this, we will show how the centrality of conatus / desire fails to explain, in the context of the wage relation, the formation of value. What will emerge is that the production and circulation must be taken both into consideration so that we can seize in place, in all its articulation, the dynamic that governs the creation of value. The reduction of the value to desire can not mean to delete Marx, as claimed by some current French sociologists such as Orléan and Lordon.

Keywords: affection-imagination-institution-wares-value

Quando un'istituzione si dice legittima?

La proprietà delle istituzioni risiede nella capacità di avere effetti di senso, ovvero di essere istanze di veridizione o, ancora, significazioni sociali temporaneamente stabilizzate. La questione posta da questa impostazione piuttosto comune riguarda l'autorità del fatto istituzionale: come si produce la fedeltà ad un'istituzione nel complesso sociale? Questa capacità di suscitare rispetto deve qualcosa al carattere illocutorio degli enunciati istituzionali o molto più ad un complesso di circostanze estrinseche ai locutori istituzionali, quella che è stata chiamata efficacia topologica? È su questo punto che il discorso istituzionale può intersecare l'ontologia di Spinoza; la costruzione del filosofo olandese offre, in effetti, non pochi concetti per la questione che qui vogliamo affrontare, ovvero la costruzione e il mantenimento del consenso attorno a dei nuclei istituzionali. Se in *Etica* (Spinoza 2001, 25) si dice che non esiste evento la cui natura non comporti necessariamente degli effetti, vuol dire che il carattere distintivo di questa ontologia è la produzione; circoscrivendo l'analisi all'uomo e alla società, Spinoza attribuisce ad ognuno un *conatus*, cioè l'espressione determinata del potere produttivo di ogni ente; questo carattere costitutivo dell'ente fa sì che, nel caso degli uomini, si abbia immediatamente a che fare con la reciproca produzione di effetti legati ad ogni tipo di relazione che si determina tra i soggetti; poiché ogni relazione si presenta sempre nella forma dell'incontro con qualcosa di esteriore, Spinoza chiama *affetto* ciò che ne deriva come *effetto* di ogni tipo di incontro. Dove c'è interazione, lì si producono affetti, in senso sia attivo che passivo: ciò che faccio è sia quanto produce degli effetti, sia l'effetto di ciò che definisce o ha definito determinate situazioni. Poiché quella di Spinoza è un'ontologia universale che, esplicitamente (Spinoza 2001, 55; Deleuze 2006), nega all'uomo un privilegio nell'ordine comune della natura, ne consegue che questo discorso non può assumere l'impostazione di un soggetto sovrano che si autodetermina; non esiste un ente che possa sottrarsi alla catena di cause che, nel nostro caso specifico, colgono l'essere umano sempre in quanto essere relazionato e, in quanto tale, conduttore di conatus e affetti. Le istituzioni sociali hanno un posto importante in queste analisi in virtù del fatto che esse possono raggiungere identicamente tutti gli individui; il che offre la

singolare possibilità di osservare su larga scala come il nostro impatto con l'istituzione produca degli affetti e reindirizzi il nostro conatus in seguito all'incontro; inoltre, il carattere sociale delle istituzioni ci consente di valutare anche come il reindirizzamento dei conatus possa presentare effetti di risonanza con gli altri individui; visto dal lato dell'istituzione, quest'ultima produrrebbe effetti di omogeneizzazione nei comportamenti. Ma come? Il relazionarsi dei corpi e delle menti ha nello stato il suo punto più articolato; l'aspetto decisivo, originale, di Spinoza è che, se in Hobbes la dimensione politica è generata dalla paura, ragione per cui l'uomo cede tutto se stesso in cambio della sicurezza, in Spinoza l'uomo conserva la capacità di pensare, di potersi fare sempre un giudizio, di poter acquistare consapevolezza della propria inadeguatezza; quest'ultimo termine ha in Spinoza, come è noto, una precisa valenza ontologica; ovvero, nel perfetto ordine della natura il mondo umano delle passioni introduce l'inadeguatezza, introduce la differenza nell'infinito; e però poiché la sostanza è una e infinita, è proprio in questa costitutiva connessione finito/infinito che si colloca la politica, cioè la dimensione espansiva della vita in Spinoza, la quale spinge gli uomini tutti, secondo il loro conatus, verso le passioni che incrementano la potenza; l'uomo dunque deve tenere a bada la servitù, ma non deve rinunciare alla relazione di comando se vuole salvarsi, espandersi: «noi non possiamo in alcun caso fare in modo di non abbisognare di cose esterne a noi per conservare il nostro essere, né possiamo vivere in maniera tale da non avere relazioni con le cose che sono al di fuori di noi» (Spinoza 2001, 92). È la composizione di queste potenze a costituire la sovranità a cui ci si sottomette; composizione che avviene nella forma della produzione di un affetto comune tramite i meccanismi di emulazione serviti dall'immaginazione. Il corpo sociale si manifesta, dunque, nella forma di un'autoaffezione generalizzata, la cui risultante supera, polarizzandole, le singole potenze individuali: «la moltitudine non per un impulso della ragione, ma per una qualche passione comune vuole naturalmente unirsi ed essere guidata come da una mente sola» (Spinoza 1992, 79). Il potere diventa sovrano nella misura in cui cattura la potenza della moltitudine di produrre un affetto comune; questa cattura definisce il senso stesso di un'efficacia istituzionale, soprattutto nella misura in cui riesce ad ammortizzare i frazionamenti interni alla moltitudine, con le conseguenti variazioni dei rapporti di forza; come dire, in una perfetta continuità tra stato di natura e stato civile, che le stesse variazioni di forza hanno, in rapporto allo Stato, tanto un potere costitutivo quanto uno distruttivo (Visentin 2004, 163).

Adotteremo come orientamento generale una definizione esplicita di istituzione corrispondente al nostro contesto: l'istituzione è un'azione collettiva che esercita un controllo sulle possibilità di azione individuale; quando quest'azione collettiva si stabilizza e si dà delle regole che le consentono di riprodursi nel tempo, allora abbiamo un'istituzione (Théret 2002; Revel 2006). Che cos'è che spinge un individuo ad accettare questo compromesso con le istituzioni? Spinoza sembra aver tracciato una direzione nel momento in cui, dopo *l'Etica*, comincia a scrivere il *Trattato Politico*; in altre parole, cala la realtà affettiva all'interno di specifici spazi istituzionali. Ovviamente Spinoza si rivolge alla realtà istituzionale per eccellenza, lo Stato; noi prendiamo in considerazione gli aspetti che possono essere considerati estendibili a tutte le realtà istituzionali, come prima le abbiamo definite. Il punto di partenza è proprio il fatto che l'accettazione di un

rapporto istituzionale implica la rinuncia a vivere secondo il proprio diritto naturale (Spinoza 1992, 57); all'interno dell'opera spinoziana il diritto naturale è sinonimo di conatus, dove quest'ultimo viene visto all'opera senza alcun tipo di limitazione pur di garantirsi la capacità di conservarsi (Spinoza 1992, 52). È proprio a questa capacità illimitata che occorre rinunciare nel momento in cui si entra in un regime di azioni collettive coordinate. Perchè ciò accada, seguendo l'Etica, deve verificarsi che la forza del conatus venga arginata/reindirizzata da una più potente configurazione di forze capaci di incidere sulle tonalità affettive dei singoli; sappiamo, infatti, che le forze in Spinoza sono sempre di natura affettiva. Dalle nostre definizioni sembrerebbe che un rapporto istituzionale, in quanto limitazione della potenza del conatus, dovrebbe indurre nel soggetto un affetto triste, effetto di un senso di impotenza di fronte all'istituzione stessa; e però, non solo l'ingresso nell'istituzione classica- lo stato- implica l'acquisizione di un senso di sicurezza perchè viene ridotta l'incertezza legata alle cose e alle persone tramite la codificazione dei comportamenti; ma anche un rapporto istituzionale diverso, come il nostro rapporto di lavoro, si lega ad un affetto positivo, visto che esso regola il nostro accesso alla moneta, ovvero a ciò che appare il condensato di tutto i beni necessari ad una vita agevole (Spinoza 2001, 114).

Se ogni contesto istituzionale va inquadrato in una cornice affettiva, come si pone la questione relativa alla legittimità di un'istituzione? Che io creda alla legalità di un sistema di regole, che io assuma il carattere esemplare del soggetto che rappresenta in quel momento l'istituzione, o che io semplicemente assuma come valido ciò che dura da tanto tempo, in tutti questi modi di intendere la legittimità è già presupposta la mia aderenza all'istituzione in questione. Anche intendendo questa aderenza come la trasposizione tacita di un accordo collettivo, chi e quanti sono i soggetti, dove e con chi trovare i criteri per deciderli? Sono tutti vicoli ciechi quelli in cui ci imbattiamo volendo dedurre la legittimità in questo modo. Dall'impostazione fin qui seguita potremmo dire, con Spinoza, che un'istituzione è legittima fin tanto che non suscita nei soggetti degli investimenti affettivi che ne mettono seriamente in pericolo la continuità nel tempo. Se questo è però un punto limite, proprio perchè ne va di un rovesciamento istituzionale, prima di giungere a ciò non bisogna pensare che i rapporti istituzionali si equivalgano tra loro; messa da parte la legittimità, il modo che abbiamo per qualificare un'istituzione è legato proprio alla materia di cui si compone, gli affetti: le istituzioni differiscono tra loro per il regime affettivo che instaurano: «dello stato i cui sudditi non imbraccino le armi, atterriti dalla paura, si deve dire più che è senza guerra che abbia la pace. La pace, infatti, non è assenza di guerra, ma è virtù che nasce dalla forza d'animo» (Spinoza 1992, 76); dove la forza d'animo viene definita dal prevalere dell'intelletto sull'immaginazione: «riporto alla forza d'animo tutte le azioni che risultano da affetti che lo spirito comprende» (Spinoza 2001, 76).

Immaginazione collettiva?

Il parallelismo psico-fisico stabilito da Spinoza nell'*Etica* trova una precisa applicazione nei due trattati politici; se il *Trattato teologico-politico* chiama in causa il ruolo della dimensione immaginativa nella sfera

religiosa, il *Trattato politico* richiama innanzitutto i meccanismi di natura affettiva. Come opera l'immaginazione? Nei termini adoperati da Spinoza, quando il *conatus* è determinato da un'affezione utile, la nostra potenza cresce, e cresce favorita dallo stesso affetto di gioia; senza mai dimenticare che questa gioia è passiva, e che dunque non è espressione della nostra natura, essa comunque implica un grado maggiore della nostra potenza. A questo punto l'immaginazione agisce come una forza che si adopera affinché si conservi la gioia e l'oggetto che ce la procura; ecco come alla gioia si concateni l'amore. Vinciguerra (Vinciguerra 2012, 22) fa notare che in Spinoza *affectio* indica tanto il corpo come affezione dell'unica sostanza, quanto la modificazione del corpo come effetto dell'incontro con altri corpi; in questo modo il corpo non funge da supporto per le affezioni, ma è il rapporto tra le affezioni. Qual è l'effetto delle relazioni tra i corpi? Se *affectio* indica il corpo in relazione, vuol dire che i corpi esistono solo in quanto corpi tracciati, nel senso che non posso mai considerare il corpo a prescindere dalle tracce che esso porta e produce con sé e gli altri corpi; il che esclude pure che si possa considerare la sensazione come separata dall'elaborazione che ne fa il corpo incontrandola; cioè, non esiste una sensazione che non si dia in figura. Questo esclude che si possa parlare di un'essenza intima dei corpi in se stessi; in termini aristotelici, la forma di un corpo non è quanto si nasconde dietro alle differenti figure che esso può assumere, ma è ciò che ne definisce la variazione tra le tracce. Ora, se la traccia è la stessa relazionalità dei corpi, cioè la continua modificazione del corpo, l'immagine viene ad essere il rimbalzo delle tracce del corpo; in questo modo l'immagine cristallizza la presenza di un corpo esterno, ma facendolo a partire dalle tracce vuol dire che non la riproduce semplicemente. Se in Cartesio l'immagine è contemplazione della figura del corpo, in Spinoza essa è l'effetto dell'incontro tra tracce, e solo in questo incontro si producono le relazioni dentro/fuori, mio/tuo, ego/alter ego, etc.. . Se l'immagine mi annuncia una presenza, il suo significato risiede nella stessa concatenazione a cui partecipa e rilancia; in altre parole, nell'ordine delle pratiche corporee, un'immagine non può che rimandare ad altre immagini sulla base delle concatenazioni della memoria: vedi, ad es., gli esempi di Spinoza (Spinoza 2001, 40) con le tracce del cavallo e le differenti immagini dell'aratro o della guerra che possono suscitare in un soldato o in un contadino. Proprio per questo l'immaginazione opera interpretando segni; quest'ultimo è quanto blocca un'immagine nel suo incessante fluire tra altre immagini: dalla traccia all'immagine, da quest'ultima al segno in una progressiva stabilizzazione. È questa dinamica ad apparire anti-cartesiana, proprio perché altera la topologia vincente; le tracce, infatti, possono essere tanto modificazioni interne ad un corpo, quanto l'effetto visibile su un altro corpo; lo stesso dicasi per i segni; il che significa che esterno/interno non esistono come attributi dati dell'estensione a prescindere dai corpi che entrano in relazione, e che in questa relazione sono affettati e affettano. E questo significa pure che se Cartesio, soddisfatte le condizioni dello spirito, concepisce un rapporto univoco tra segno e senso, andando a definire quella che Foucault ha chiamato età classica, Spinoza introduce invece, al posto dell'universale soggetto rappresentativo, il soggetto interpretante, il cui corpo non sparisce affatto nella dinamica conoscitiva, ma produce segni e partecipa attivamente ai loro effetti di senso (Esposito 2014, 83; Macherey 1998, 3). Esattamente come chiarisce l'esempio su riportato

del contadino e del soldato, non si dà un pensiero puro e individuale che precederebbe la sua traduzione in segni; i corpi esistono solo in relazione con altri corpi, partecipano alla produzione del senso attraverso le concatenazioni mnemoniche; la produzione, cioè, è sempre collettiva, sociale. E qui tocchiamo un punto particolare; quando diciamo produzione collettiva intendiamo fare riferimento ad un preciso soggetto (la moltitudine) e ad una precisa facoltà (l'immaginazione)? I riferimenti spinoziani a Mosè e allo stato ebraico favoriscono (Bove 2002; Negri 1998) una lettura in cui agisce un'immaginazione collettiva che si innesta su abitudini, memorie, pratiche, assumendo un potere costituente di cui poi i singoli individui costituiranno una semplice espressione parziale; sullo sfondo di questa interpretazione è pur sempre possibile leggere lo schema hegeliano dello spirito oggettivo che realizza un movimento dall'in sé al per sé attraverso la mediazione di un individuo cosmico-storico come Mosè il quale, dall'interno stesso del corpo sociale, esplicita la portata costituente che quest'ultimo possiede ma ancora ignora. Ma nel momento in cui Spinoza ci consegna un corpo costitutivamente aperto su più piani relazionali, ed una mente che non deve essere concepita come lo spazio interiore cartesiano, ma come lo stesso corpo pensato sotto un altro attributo- cioè il pensiero-, e dunque sotto forma di una pluralità di idee che, parallelamente al corpo (De Giovanni 2011, 79), strutturano un complesso di relazioni sociali, biologiche, etc..., non potremmo ricorrere al concetto di trans-individuale di Simondon? In altre parole, ricorrere ad un concetto che evita, a differenza del modello hegeliano, di considerare delle entità già definite- un soggetto collettivo sul modello di quello individuale e l'immaginazione come facoltà di questo soggetto- per provare a tracciare un modello di individuazione che è allo stesso tempo singolare e plurale; quando il soldato riconosce nelle tracce la presenza della guerra (Spinoza 2001, 40) o quando, nel *Trattato teologico-politico* (Spinoza 2004, 43), si dice che l'immaginazione del profeta non è svincolata dal suo temperamento, dalla sua formazione, opinione, non si sta appunto dicendo che l'immaginazione sta tra l'individuale e il collettivo? Si sta dicendo, cioè, che il corpo del soldato è sì individuale, come del resto la formazione e l'opinione del profeta, ma che «l'organizzazione immaginaria di queste tracce non appartiene alla mente del singolo individuo, perchè rinvia alle affezioni di un altro corpo, appartenente a un altro strato di individualità» (Morfino 2014, 156). In questo modo abbiamo un modello più dinamico rispetto a quello dell'immaginazione collettiva costituente; quest'ultima, infatti, si esprime producendo degli effetti, cioè oggettivando il suo potere costituente in istituzioni; e però, noi sappiamo che i processi di questo tipo avvengono su periodi di tempo lunghi, attraverso circostanze ed episodi accidentali; tutto ciò si traduce in differenti livelli di individualità (razza, tribù, lingua, ecc...) e differenti strati temporali, mentre l'immaginazione collettiva correva il rischio di appiattare il tutto su un soggetto divenuto presente a se stesso.

Salvare Marx dai nuovi spinoziani

Le forme più moderne di ideologia imprenditoriale tendono ad insistere su meccanismi di autorealizzazione

(Foucault, 2005) che collocano la gioia del lavoro come valore intrinseco al lavoro stesso, al di là e prima della gioia derivante dal potere materiale conferito dal salario. Come accade ciò? Com'è possibile che il salariato dia il proprio consenso ad una condizione che, di fatto, lo vincola all'eterna condizione della relazione dipendente? Spinoza ribalta la situazione del consenso se con quest'ultimo intendiamo un soggetto la cui interiorità sente come propria e interamente determinata da sé una specifica situazione a cui decide di aderire; e la ribalta sostenendo il peso insopprimibile, ma non sempre da noi ricostruibile, delle circostanze esterne sulle decisioni che, proprio in virtù di questa eteronomia, non possono dirsi "nostre" (Spinoza 2001, 45). Se mettiamo da parte l'onnipresente impostazione cartesiana e consideriamo il rapporto tra estensione e pensiero non in termini causali, ma in quelli di un preciso parallelismo, allora la parte mentale delle affezioni non ha luogo, non ha niente a che fare con la nostra presunta interiorità che è, invece, un'indicazione topologica e, in quanto tale, legata all'estensione e non al pensiero. A questo punto agli affetti rimane solo la loro determinazione esteriore. Messa in questi termini, la stessa proprietà del mio desiderio appare dissolversi; ciò che è mio è, in termini spinoziani, il conatus; ma se esso è mosso da circostanze esogene, allora il desiderio naufraga nella stessa determinazione esteriore: «se la mente è stata affetta una volta da due affetti, appena, in seguito, sarà affetta da uno dei due, sarà affetta anche dall'altro» (Spinoza 2001, 61); se, dunque, una situazione tendenzialmente neutra si associa, per accidente, ad un affetto gioioso, la nostra immaginazione tenderà continuamente ad associare quella situazione neutra alla gioia, anche se la cosa in questione non è causa di gioia di per sé. Da questo punto di vista noi siamo costitutivamente alienati, intendendo con questo termine la generica situazione di ritrovarsi vincolati ad altro da sé. Poiché «ognuno, per natura, desidera che gli altri vivano secondo la sua naturale tendenza» (Spinoza 2001, 66), allora la ricerca del consenso è qualcosa a cui tutti mirano; ma non essendo uguale per tutti il conatus, vuol dire che alcuni troveranno il consenso, mentre gli altri, di fatto, si troveranno a concederlo (Giancotti 1995, 312). Questo vuol dire concepire il potere come ciò che opera a partire e in vista di determinati affetti. Avendo affermato (Spinoza 1999, 66) che i sudditi sono soggetti agli stati, o perchè li temono, o perchè amano quella forma di convivenza, ne deriva che il potere sollecita questi due affetti primari. Se, nel nostro esempio, le istituzioni possono generare consenso o rivolta all'interno di uno stesso gruppo sociale, è perchè le situazioni non hanno un valore intrinseco che si riconosce oppure no; Spinoza afferma a più riprese (Spinoza 2001, 59) che noi non desideriamo una cosa perchè pensiamo che sia buona, ma pensiamo che sia buona perchè la desideriamo. Noi, quindi, non ci orientiamo in un mondo di cose desiderabili in quanto tali; al contrario, noi costruiamo un mondo di cose desiderabili perchè le investiamo affettivamente, e solo successivamente attribuiamo alle cose stesse un valore. Il che ovviamente non vuol dire che le cose ci appaiono in una sorta di neutralità affettiva; sottolineando, prima, lo slancio espansivo del conatus, e la tendenza ad emulare le condotte che appaiono visibilmente coronate dal successo, ne consegue che la nostra attività di investimento opera sempre all'interno di contesti sociali, cioè all'interno di contesti che hanno già determinate forme di investimento conativo con cui si entra in connessione per imitazione, contrasto, rivalsa, ripugnanza, etc.. . Su questo apriamo un confronto tra

Spinoza e Marx; o, per meglio dire, tra Marx ed alcune recenti posizioni della sociologia economica francese che parte da un'antropologia esplicitamente spinoziana per decretare la fine di Marx. In particolare, la questione riguarda il rapporto tra la teoria del valore e il denaro. Partendo da Spinoza, Orléan e Lordon insistono sul fatto che la determinazione del valore commerciale non pre-esiste allo scambio e, anzi, la sua fissazione socialmente riconosciuta è proprio la posta in gioco dei rapporti commerciali: la moneta è il nome che prende questa fissazione al termine di una dinamica necessariamente antagonista, perché ogni individuo cerca di commerciare con il maggior numero di produttori per il riconoscimento del valore di quanto egli stesso ha prodotto; solo al termine di una contesa in cui gli agenti commerciali cercano di imporre il loro modo di valutare, abbiamo un modo univoco di misurare il rapporto tra il valore delle merci e la possibilità stessa di un mercato. Ciò consente ad un produttore di entrare in relazione con gruppi più o meno ampi, e di porre di fronte ad essi una quantità riconosciuta di ricchezza (Orléan-Aglietta, 2002, 85). Lordon dice esplicitamente (Lordon 2015, 46), come anche Orléan (Citton-Lordon, 2007), che seguire la teoria marxiana dello sfruttamento implica accettare una teoria sostanziale del valore; e su questo punto Marx e Spinoza divergerebbero completamente; ragion per cui, insieme alla teoria del valore si abbandona anche il plus-valore. E però affinché il padrone riesca ad allineare i desideri dei lavoratori sul suo desiderio, è necessario che riesca a captare quella che Lordon chiama «potenza d'agire» degli uomini (Lordon 2015, 155); solo così, infatti, i desideri si mettono in movimento verso gli oggetti. Ma cos'altro è questa «forza d'agire» se non una forza lavoro astratta? Lordon sembra ignorare di muoversi in una cornice ancora marxiana. La crescente socializzazione del capitale, che Marx ha indagato nel *Capitale* libro secondo, produce la socializzazione della stessa forza-lavoro; e ciò implica che la legge del valore va ogni volta inquadrata in uno specifico rapporto di forza che definisce la quantità e la qualità della misura del lavoro; analogamente, bisogna capire come si configurano le nuove forme sociali di estrazione di plus-valore. La conseguenza è una ridefinizione della nozione stessa di sfruttamento, perché la potenzialità della forza-lavoro si identifica oggi con le potenzialità dell'essere umano in ogni ambito della sua vita (Vercellone 2013; Fumagalli 2009). Cominciare, come fa Marx nella prima parte del *Capitale*, dalla società mercantile semplice e dal lavoro astratto non significa sviluppare un modello ideale senza alcun riscontro nella realtà; l'obiettivo è farci comprendere quale sia il modo borghese di produzione, e per farlo sceglie di partire da alcune categorie decontestualizzate, come merce e denaro, solo per coglierne quel concatenamento logico che deve portarci a decifrare la genesi del capitale. La merce è costitutivamente ambigua, nel senso che è connessa con il particolare e con l'universale: ogni merce è qualcosa di assolutamente determinato e, in quanto tale, differisce da qualsiasi altra cosa; ma è anche qualcosa che viene scambiata, e ciò può accadere solo ammettendo che vi è una componente universale: possono essere confrontate le quantità di tempo di lavoro. Il punto è che nel momento in cui avviene questo confronto, le qualità e gli usi delle singole merci passano in secondo piano; da questo punto di vista, noi possiamo equiparare solo astraendo dalla concretezza materiale delle merci. Ed è esattamente questo processo di astrazione che si esprime in denaro, decretando la priorità del momento universale: questo è il feticismo del denaro, un momento di

intensificazione del feticismo delle merci. In altre parole, il denaro è l'atto conclusivo di un processo che produce *un'apparenza necessaria*; il denaro si mostra come una merce che sembra avere naturalmente delle proprietà sociali che permettono la scambiabilità delle merci, mentre tutte le sue proprietà derivano dalle proprietà specifiche di ogni singolo lavoro che, invece, non compaiono. E questa è esattamente la caratteristica della società capitalista, la capacità di trasformare il lavoro concreto in una semplice quantità di lavoro la cui durata temporale è la misura del valore (Marx 1975, 112). Su questo punto seguiamo Backhaus; egli nota che Marx mostra una contraddizione inerente alla sfera della circolazione; osserviamo, cioè, un gruppo di produttori privati indipendenti che presentano delle merci frutto di un lavoro privato; il carattere privato di questi lavori svanisce nel momento in cui questo prodotto entra nella circolazione e si vende sul mercato; a questo punto, infatti, il lavoro è diventato sociale, proprio perché è avvenuto lo scambio tra merce e denaro. Visto che la contraddizione tra lavoro privato e sociale è strutturale, il passaggio continuo tra i due richiede necessariamente una merce generale come il denaro. Per questo, dice Backhaus, nella teoria marxiana «non si tratta di soggetti economici costruiti in modo idealtipico [...]; si tratta esclusivamente dell'analisi della struttura, della forma della relazione merce-denaro» (Backhaus 2009, 381). Proprio il non aver compreso la struttura del valore ha compromesso la comprensione della forma denaro e ha indotto molti interpreti a considerare separatamente la sostanza del valore e la dimensione obbiettiva della merce con un prezzo; fino a fare della prima un semplice residuo metafisico, come fa Lordon. Occorre invece comprendere la contrapposizione interna alla merce stessa, tra merce e denaro; il fatto, cioè, che da un lato abbiamo la sanzione sociale del lavoro erogato nella produzione di merci particolari e, dall'altro, abbiamo la traduzione di ciò in una dimensione obbiettiva in cui le merci corrispondono a quantità di denaro; ma quest'ultima dimensione non può dunque essere compresa al di fuori del suo fondamento materiale (Negri 2008, 72). Backhaus fa inoltre notare che questo aspetto emerge chiaramente dalla posizione che lo stesso Marx assume nei confronti della critica a Ricardo fatta da Bailey. Quest'ultimo aveva criticato Ricardo perché era convinto che l'errore stesse nell'aver attribuito alle merci la sostanza del valore quando, in realtà, il valore emergerebbe solo dalla relazione di scambio tra le merci stesse, non appartenendo a nessuna di esse come proprietà. In altre parole, se esiste qualcosa come il valore per Bailey, è semplicemente il denaro con cui le merci si scambiano; è il denaro a creare la finzione del valore delle merci e, quindi, la mia valutazione soggettiva di fronte alla merce (Backhaus 2009, 485; Marx 1993, 153). Ma il punto che Bailey non riesce a spiegare è proprio il rapporto tra merce e denaro; il prezzo di una merce non dipende da una valutazione soggettiva, ma è sempre il prodotto di un processo sovraindividuale. Come il prezzo si dia nella realtà non può essere compreso solo considerando lo scambio individuale tra merci prescindendo dalla circolazione e dalla conseguente validazione sociale del lavoro privato. Il feticismo deve spiegare esattamente ciò; dei lavori autonomi e indipendenti non sono socialmente connessi prima che avvenga lo scambio tra merce e denaro. È il denaro ad operare la connessione e proprio qui risiede la sua necessità nella circolazione delle merci; ed è chiaramente una connessione operata da una struttura sovraindividuale come la società, non certo qualcosa promosso dalla coscienza dei singoli agenti di

commercio (Vinci 2011). E dunque?

Nell'ottica marxiana la soluzione è radicale e passa per l'eliminazione della possibilità stessa del plusvalore mantenendo, però, la possibilità di una produttività illimitata, perché solo quest'ultima può consentire la stabilizzazione di una fase rivoluzionaria; ed è quanto ne ha decretato il fallimento come alternativa teorica (Zizek 2001, 113). In un'ottica spinoziana, invece, noi possiamo porre la questione dello sfruttamento dal lato del soggetto; ne consegue che posso ridimensionare lo sfruttamento istituzionalizzato se riesco a permettere il dispiegamento della varietà del desiderio accrescendo i livelli di consapevolezza attorno al carattere eteronomo dei nostri desideri, e sbloccando la fissazione sugli oggetti prestabiliti dal desiderio-padrone: «ciò che dispone il corpo umano in modo tale che possa essere affetto in molti modi, e che lo rende atto a modificare in molti modi i corpi esterni, è utile all'uomo» (Spinoza 2001, 99).

BIBLIOGRAFIA

- Spinoza, B. (2001), *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Bologna, www.fogliospinoziano.it
(1992), *Trattato politico*, Napoli, il Tripode
(2004), *Trattato teologico-politico*, Milano, RCS
- Aglietta, M. e A.Orléan, (2002), *La monnaie entre violence et confiance*, Paris, Odile Jacob
- Backhaus, H.G. (2009), *Dialettica della forma di valore*, a cura di R.Bellofiore e T.Riva, Roma, Ed. Riuniti
- Bove, L. (2002), *La strategia del conatus*, Milano, Ghibli
- Citton, Y. e F.Lordon, (2007), *Spinoza et les sciences sociales*, Edition Amsterdam
- De Giovanni, B. (2011), *Hegel e Spinoza. Dialogo sul moderno*, Napoli
- Deleuze, G. (2006), *Spinoza e il problema dell'espressione*, Macerata, Quodlibet
- Deleuze, G. (1981), *Spinoza. Filosofia pratica*, Milano, Mimesis
- Esposito, R. (2014), *Le persone e le cose*, Torino, Einaudi
- Foucault, M. (2005), *Nascita della biopolitica*, Milano, Feltrinelli
- Fumagalli, A. e C. Morini, (2009), "La vita messa al lavoro: verso una teoria del valore-vita. Il caso del valore affetto", *Sociologia del lavoro*, 115:94-115.
- Giancotti, E. (1995), *Studi su Hobbes e Spinoza*, Napoli 1995.
- Lordon, F. (2003), "Revenir à Spinoza dans la conjoncture intellectuelle présente", *L'Année de la Régulation*, 7:147-166.
- Lordon, F. (2006), *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte
- Macherey, P. (2005), "Présentation" de L. Vinciguerra, *Spinoza et les signes. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin
- Marx, K. (1968), *Lineamenti fondamentali della Critica dell'Economia politica I*, Firenze, La Nuova Italia
- Marx K. (1975), *Il Capitale, Libro primo*, Torino, Einaudi
- Marx K. (1993), *Storia dell'economia politica. Teorie sul plusvalore*, Roma, Editori Riuniti
- Matheron, A. (1969), *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris
- Morino, V. (2014), "Immaginazione e ontologia della relazione: note per una ricerca", *Etica e politica*, XVI
- Negri, A. (2008), *Crisi della legge del valore-lavoro*, in AA.VV., *Lessico marxiano*, Roma, Manifestolibri
- Orléan, A. (2007), *Monnaie, séparation marchande et rapport salarial*, in *Conflits et pouvoirs dans les institutions du capitalisme*, a cura di F. Lordon, Paris, Presses de Sciences-Po
- Revel, J. (2006), *L'institution et le social*, in J. Revel, *Un parcours critique. Douze exercices d'histoire sociale*, Paris, Galaade Editions

- Théret, B. (2002), "Saisir les faits économiques: une lecture structuraliste génétique de la method Commons", *Cahiers d'Économie Politique*, 40-41.
- Vercellone C., (2013), "La legge del valore nel passaggio dal capitalismo industriale al nuovo capitalismo", *Euronomade*, www.euronomade.info
- Vinci, P. (2011), *La forma filosofia in Marx*, Roma, Manifestolibri
- Vinciguerra, L. (2012), *La semiotica di Spinoza*, Pisa, ETS
- Visentin, S. (2004), *Il movimento della democrazia: antropologia e politica in Spinoza*, in *Oltre la democrazia*, a cura di G.Duso, Roma, Carocci
- Zizek, S., (2001), *Il godimento come fattore politico*, Milano, Raffaello Cortina