

# PASSIONI E ISTITUZIONI

## FRÉDÉRIC LORDON, SPINOZA E LE SCIENZE SOCIALI

STEFANO MARENGO

Da oltre un decennio Frédéric Lordon conduce un significativo lavoro teorico volto a ripensare lo statuto delle scienze umane a partire da un'originale lettura della filosofia di Spinoza<sup>1</sup>. La prospettiva sembra promettente, soprattutto se si considera il principale nodo teorico da cui muove, vale a dire l'esigenza di superare la contrapposizione tra l'approccio olistico dello strutturalismo, che ha dominato la cultura europea, e in particolar modo francese, tra anni Sessanta e Settanta, e l'individualismo metodologico che ha egemonizzato le scienze sociali a partire dagli anni Ottanta<sup>2</sup>.

Com'è noto, la più efficace critica «individualista» dello strutturalismo insiste sulla sua incapacità di rendere pienamente conto dei cambiamenti storici. Con il privilegio accordato al punto di vista sincronico, il metodo strutturale è senz'altro in grado di ricostruire dei sistemi di permutazioni possibili, ma si tratta pur sempre di mutamenti che presuppongono a monte, immune al cambiamento, qualcosa come una struttura che li faccia accadere. La struttura determinerebbe il divenire senza subirne gli effetti, ne sarebbe, per così dire, una sorta di involucro inerte o, meglio, una griglia che ne regola il flusso senza tuttavia mai venirne modificata. Proprio questa ricerca di invarianti metterebbe tuttavia lo strutturalismo nell'impossibilità

- 
- 1 Economista e filosofo, Frédéric Lordon (1962) è direttore di ricerca presso il Centre National de la Recherche Scientifique e ricercatore presso il Centre Européen de Sociologie et de Science Politique (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne). Oltre allo sviluppo di una piattaforma teorica di matrice spinozista nelle scienze sociali, ha dedicato numerosi contributi alla questione della crisi del capitalismo finanziario. Per un inquadramento bibliografico più esaustivo si veda il suo sito web personale URL: <http://www.fredericlordon.fr/index.html>. Si veda anche l'intervista in F. Lordon, *Pour une socioéthique des objets économiques*, «Revue de la régulation» [En ligne] 2. URL : <http://regulation.revues.org/1802>. Al momento, tra i lavori di Lordon, sono disponibili anche in Italia un contributo su *L'empire des institutions (et leurs crises)*, «Revue de la régulation» [En ligne] 7. URL: <http://regulation.revues.org/7748>, tr. it. parziale di V. Morfino, *L'imperio delle istituzioni*, in V. Morfino e É. Balibar (a cura di), *Il transindividuale*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, pp. 121-145; e il saggio *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010, tr. it. di I. Bussoni, *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo*, Roma, DeriveApprodi, 2015.
  - 2 Cfr. F. Lordon, *Revenir à Spinoza dans la conjoncture intellectuelle présente*, «L'Année de la Régulation» 7 (2003), p. 148.

di vedere la storia e di coglierne le trasformazioni<sup>3</sup>. Eppure è evidente che le regole che governano, ad esempio, le nostre dinamiche sociali così come, più in generale, le nostre abitudini culturali, non sono oggi le stesse che in passato. Come spiegare dunque questo cambiamento? Come può avvenire il passaggio da un sistema di regole a un altro? Ossia, in altri termini, in che modo le strutture stesse si trasformano<sup>4</sup>?

È a partire da queste domande inevase che, negli ultimi decenni, le scienze sociali hanno ricollocato al centro della scena il grande escluso dello strutturalismo: il soggetto. La restaurazione dell'«uomo nei suoi diritti» ha comportato, in questo senso, un rovesciamento di paradigma<sup>5</sup>. Effetto di superficie, per gli strutturalisti, di dispositivi che non è in grado di padroneggiare, al soggetto vengono adesso consegnate, o restituite, le chiavi del senso. «Essere libero, sovrano, autodeterminato e responsabile»<sup>6</sup>, questa sua *spontaneità* è il punto di partenza non negoziabile per la comprensione dell'esistente, di ciò che è e di ciò che accade. Solo il suo primato ontologico e assiologico rende possibile spiegare le trasformazioni storiche e sociali. Ecco l'argomento «individualista»: se ogni cambiamento richiede *azione*, chi può esserne l'autore se non l'individuo nella sua libera volontà e nella sovranità della sua coscienza?<sup>7</sup>

Questa impostazione strettamente umanistica non manca tuttavia di porre dei problemi. In primo luogo, dal punto di vista teorico, il «ritorno del soggetto» risulta ampiamente insoddisfacente per pensare la specificità della dimensione sociale<sup>8</sup>. Non ci sono dubbi che il grande merito dello strutturalismo sia consistito nel mettere in luce le modalità di funzionamento di numerosi dispositivi culturali a prescindere proprio dall'apporto dei singoli agenti. Adottando, per contro, una prospettiva individualista, questa autonomia finisce per perdersi, non può essere riconosciuta, anzi, essendo ridotta a niente più che la somma dei soggetti che la compongono, è la realtà stessa della società a venire, se non negata, almeno fortemente impoverita. Lordon non manca inoltre di sottolineare come questa posizione metodologica non

3 Ivi, p. 149.

4 L'impostazione generale della questione rende evidente la vicinanza di Lordon al regolazionismo. Benché, anche in questo caso, pochissimi contributi siano noti al pubblico italiano, l'esperienza intellettuale della Scuola della Regolazione è tanto più importante, nel nostro caso, perché tenta di spiegare il capitalismo e le sue crisi a partire non dal comportamento razionale dei singoli – l'opzione metodologica individualista – ma dalle forme istituzionali che assume. Nata negli anni Settanta grazie a figure di economisti come Michel Aglietta, André Orléan, Robert Boyer e Benjamin Coriat, la Teoria della Regolazione sostiene che il funzionamento di un'economia capitalista si articola attorno a cinque forme istituzionali: regime monetario, rapporto salariale, forma dello stato, forma di adesione a un regime internazionale e forma della concorrenza. La regolazione – di qui il nome assunto dalla teoria – è lo stato di compatibilità di queste forme, il loro equilibrio. Si tratta di una condizione sempre temporanea, che può cambiare sia per cause esterne sia per ragioni interne (può accadere, ad esempio, che il corso stesso dell'economia finisca per modificare una o più forme, determinando così l'insorgere di un periodo di crisi). Per una panoramica su questi temi cfr. M. Aglietta, *Régulation et crises du capitalisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1976, e R. Boyer, *Théorie de la régulation. Les fondamentaux*, Paris, La Découverte, 2004.

5 Cfr. F. Lordon, *Revenir à Spinoza* cit., p. 149.

6 Id., *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, pp. 18-19.

7 Cfr. Id., *Revenir à Spinoza* cit., p. 154.

8 Ivi, p. 149.

sia affatto politicamente neutrale come dichiara, ma mostri più di un'affinità con la *koinè* neoliberale oggi dominante. Dicendo questo, non si vuole affatto sostenere che l'approccio individualistico nelle scienze sociali sia organico e funzionale al progetto egemonico del neoliberalismo politico – e d'altronde eventuali influenze dirette rimangono difficili da provare; sembra tuttavia sufficientemente chiara la loro convergenza implicita su alcune opzioni di fondo, a partire dalla concezione di un soggetto libero e trasparente a se stesso nella sua sovranità, per arrivare alla rappresentazione della società come «collezione atomistica di individui autosufficienti»<sup>9</sup>.

È alla luce di queste implicazioni che, per Lordon, una «nuova alleanza» tra scienze sociali e filosofia diviene quanto mai opportuna. Con il suo lavoro sui concetti, la filosofia può offrire alle scienze dell'uomo, in particolare, il rigore della sua sistematicità, ma può soprattutto essere uno strumento per chiarirne le assunzioni fondamentali, i postulati con cui operano e sui quali costruiscono i loro edifici teorici<sup>10</sup>. La filosofia come critica dell'impensato, dunque, e insieme sforzo concettuale per superare le aporie a cui esso conduce. Nella fattispecie, per tornare al nostro problema, occorre chiedersi se, per rendere conto del cambiamento, sia davvero necessario adeguarsi alla soluzione individualista, e se quindi ogni autonomia della dimensione sociale vada per forza di cose sacrificata sull'altare della coscienza soggettiva<sup>11</sup>.

È in questo spazio teorico che, con una duplice mossa, si inserisce Lordon. Da una parte, egli accoglie senza riserve l'esigenza di mettere al centro dell'analisi l'*azione* come nucleo di ogni possibile trasformazione e cambiamento. Questo tuttavia non gli impedisce, dall'altra, di considerare ingiustificata la *riduzione* dell'azione stessa all'attività di un «attore sovrano e centrato nella sua capacità di iniziativa e di disruption, di opposizione all'ordine stabilito»<sup>12</sup>. La domanda che si pone è, in breve, la seguente: è possibile pensare l'azione *senza* il soggetto?

È nel tentativo di trovare una risposta positiva a tale questione che Lordon fa ricorso alla filosofia di Spinoza, a cominciare da quella proposizione dell'*Etica* in cui è introdotto il concetto di *conatus* per definire ciò che è proprio di ogni singola cosa (i modi, nel linguaggio spinoziano, della sostanza infinita). *Unaquaeque res quantum in se est, in suo esse perseverare conatur* – «Ogni cosa, per quanto è in sé (ossia: per quanto possa), si sforza di perseverare nel suo essere»<sup>13</sup>. Che cosa bisogna intendere con tutto questo? La traduzione consueta di *conari* con «sforzarsi» e di *conatus* con «sforzo» rischia di produrre degli equivoci: per come sono impiegati, i termini italiani favoriscono una certa antropomorfizzazione del *conatus* (lo sforzo è di solito ricondotto a un'attività umana) a cui è immediatamente associato almeno un

9 Id., *La société des affects* cit., p. 21.

10 Ivi, p. 67.

11 Cfr. Y. Citton – F. Lordon, *Un devenir spinoziste des sciences sociales, Introduction* a Y. Citton – F. Lordon (dir.), *Spinoza et le sciences sociales: de la puissance de la multitude à l'économie politique des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, ora anche in «Revue du MAUSS permanente» [En ligne] URL: <http://www.journaldumauss.net/?Un-devenir-spinoziste-des-sciences>, pp. 6-7.

12 F. Lordon, *Revenir à Spinoza* cit., p. 154.

13 *Eth* III, 6. La traduzione dell'*Etica* a cui faccio riferimento è quella curata da Sergio Landucci per Laterza (Roma-Bari 2009). Tuttavia, per ragioni di omogeneità con i testi di Lordon, me ne sono talvolta discostato.

certo grado di riflessività (il soggetto, si presume, è da subito cosciente dello sforzo che opera). Non così per Spinoza. Per il filosofo olandese, il *conatus* è carattere ontologico delle cose in quanto tali – di ogni cosa – e non comporta necessariamente alcuna coscienza di sé. Se quindi, con Lordon, continueremo ad utilizzare l'originale espressione latina, sarà per sottolineare come il *conatus* non indichi altro che una *tendenza genericamente impersonale e anzitutto irriflessa alla preservazione del proprio essere*. Tale tendenza non deve però essere confusa con un semplice istinto di conservazione, poiché il *conatus* va rigorosamente inteso come «espressione del grado di potenza che è in ogni cosa, una pulsione esistenziale fondamentale. Esso è tendenza all'attualizzazione massimale del suo essere, manifestazione della potenza d'agire al servizio della quale tutte le capacità della cosa sono costantemente mobilitate»<sup>14</sup>. La preservazione è in un certo senso solo il primo aspetto, negativo, della conatività delle cose. In positivo, esse sono volte a un *accrescimento d'essere*: così, nel caso dell'uomo, «la mente, per quanto può, si sforza (*conatur*) di immaginare quelle cose che aumentano o assecondano la potenza d'agire del corpo»<sup>15</sup>. L'essere delle cose è tendenza alla propria espansione.

Il problema dell'azione e del cambiamento viene dunque affrontato da Spinoza a partire da un principio di cui sono già estremamente chiari i tratti antiumanistici<sup>16</sup>. L'uomo è certo fattore di cambiamento e trasformazione, ma niente affatto come quel soggetto postulato dalle scienze umane individualiste, bensì precisamente in quanto *conatus*. Le sue azioni non conseguono dalla libera determinazione della volontà, non riposano sull'autotrasparenza sovrana dell'io, ma sono gli effetti della sua tendenza a essere. In altre parole, possiamo anche dire che i *conatus* sono dei «poli individuati d'attività» senza però essere degli individui<sup>17</sup>.

Movente esclusivo dell'azione, il *conatus* può allora essere il punto di partenza per una «teoria dei rapporti tra gli uomini»<sup>18</sup>. Ciò comporta che questa tendenza generica debba potersi effettuare al livello della realtà storica concreta, ossia come *desiderio* di un essere *determinato*.

L'essere è un concetto ontologico, e come tale privo di senso, o piuttosto è sottodeterminato dal punto di vista delle scienze sociali, e *come tale* da esse inutilizzabile. Il mondo sociale non sa cos'è «l'essere», non conosce che «l'essere sociale», «l'essere in quanto...», «l'essere in una certa ragione sociale». Anche il *conatus* non è afferrabile e osservabile nel mondo sociale che come *conatus attualizzato*. Ecco dunque perché il *conatus* definito in (E, III, 6) richiede necessariamente il suo prolungamento nella forma di una teoria del desiderio concreto, vero abbozzo di una scienza sociale nel cuore dell'*Etica*, che fa apparire quelli che si potrebbero chiamare i due piani del desiderio [...]. Laddove il *conatus* essenziale, come sforzo generico e pura tendenza, appare nella sua intransitività costitutiva, cioè nell'affermazione autosufficiente dell'essere, il *conatus* attuale è un *conatus* transitivo, o transitivizzato, diretto e orientato, fornito dei suoi punti d'applicazione definiti *in concreto* nel mondo sociale e determinati da forze sociali<sup>19</sup>.

14 F. Lordon, *Conatus et institutions: pour un structuralisme énergétique*, «L'Année de la Régulation» 7 (2003), p. 121.

15 *Eth.*, III, 12.

16 Cfr. Y. Citton – F. Lordon, *Un devenir spinoziste* cit., pp. 5-7.

17 Cfr. F. Lordon, *Revenir à Spinoza* cit., p. 164.

18 Id., *Conatus et institutions* cit., p. 121.

19 Ivi, p. 122.

Il *conatus* è sempre desiderio inscritto in un contesto, ciò che lo rende al contempo strutturato e strutturante. Strutturato, va da sé, esso lo è dal momento che la presenza di strutture che lo precedono è la condizione indispensabile per la sua attualizzazione. Ad esempio, la traduzione del *conatus* essenziale in *conatus* di scrittore presuppone l'esistenza di qualcosa come un contesto della letteratura e si realizza a contatto delle regole e procedure che il singolo sarà tenuto a seguire nel suo lavoro creativo o nelle sue relazioni con gli altri membri del contesto<sup>20</sup>. Nondimeno, il *conatus* è anche strutturante, e questo perché tali regole e procedure non sono altro, in ultima analisi, che «il prodotto della composizione di una moltitudine di azioni passate... che erano esse stesse le espressioni di una moltitudine di sforzi di perseverare in questa o quella forma dell'essere sociale, multipli sforzi trascorsi che sono per così dire cristallizzati nelle strutture, da dove contribuiscono a determinare i *conatus* presenti»<sup>21</sup>. Non si dà dunque alcuna alternativa radicale tra *conatus* e strutture, ma una continuità da intendersi nel senso di una loro reciproca determinazione: come il primo è dinamico senza per questo essere libero, così le seconde gli preesistono senza per questo essere immobili. Come vedremo, le strutture non sono che l'espressione delle relazioni tra *conatus*; adesso, tuttavia, occorre puntualizzare gli elementi di questo quadro ancora estremamente generale. Bisogna chiedersi, in particolare, come i *conatus* si traducano in desideri determinati, in che modo effettivamente la tendenza a essere si orienti verso qualcosa piuttosto che verso qualcos'altro.

Se le individualità sono in quanto tali prive di spontaneità, ogni determinazione non potrà che venir loro dall'esterno. Per Spinoza questo significa che i *conatus* sono completamente rimessi alla dinamica degli *affetti*, dove con ciò si devono intendere «le affezioni del corpo per le quali la sua potenza d'agire è accresciuta o ridotta, assecondata o repressa, e allo stesso tempo le idee di queste affezioni»<sup>22</sup>. Poiché *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*<sup>23</sup>, gli affetti saranno al contempo le tracce psichiche e mentali delle affezioni corporali e le cause delle «variazioni o modificazioni di potenza» del *conatus*<sup>24</sup>. Per Spinoza tre sono gli affetti fondamentali – ossia quelli dalla cui combinazione derivano tutti gli altri. Oltre al desiderio, che abbiamo già visto, avremo la gioia e la tristezza<sup>25</sup>, ossia, rispettivamente, variazioni di aumento o diminuzione della potenza d'agire. Se il *conatus* persegue gli affetti gioiosi e fugge quelli tristi, è perché la gioia non è altro che la sua pienezza d'essere. Ogni tipo di cambiamento è pertanto reso possibile da questa dinamica passionale.

20 Ivi, pp. 123-124. Lordon legge questi aspetti della filosofia di Spinoza alla luce delle nozioni di campo, *illusio* e *habitus* sviluppate da Pierre Bourdieu. Per ragioni di spazio, la questione non può ricevere qui l'approfondimento che pure meriterebbe. Mi limito pertanto a rimandare, per un inquadramento generale, alle esemplificative interpretazioni di fenomeni economici in chiave spinoziano-bourdiesiana in F. Lordon, *Le conatus du capital*, «Actuel Marx» 29 (2001), p. 68, e Id., *Financial Globalisation from a «General Economy of Violence» Viewpoint. A spinozian-bourdieusian reading of economic struggles*, RR Working n. 20 6-2 Série PH [www.theorie-regulation.org](http://www.theorie-regulation.org) (2006), pp. 2-10. Cfr. anche Id., *La société des affects* cit., pp. 42-54, in particolare per quanto riguarda il ruolo di Bourdieu nella «nuova alleanza» tra scienze sociali e filosofia.

21 Id., *Conatus et institutions* cit., p. 124.

22 *Eth* III, def. 3.

23 *Eth* II, 7.

24 F. Lordon, *La société des affects* cit., p. 132.

25 *Eth* III, 11, scol.

Le cose non sono però semplici come appaiono. Spinoza sottolinea a più riprese come siamo noi stessi, in quanto *conatus*, a «far sì che avvenga tutto ciò che *noi immaginiamo* che conduca alla gioia, ma ci sforziamo di allontanare tutto ciò che vi si oppone, ossia tutto ciò che *noi immaginiamo* che conduca alla tristezza»<sup>26</sup>. Il bene e il male non indicano, in questo modo, alcun carattere positivo delle cose, ma dipendono interamente dal nostro giudizio<sup>27</sup>. Il punto però è che questo giudizio, lungi dall'essere autonomo<sup>28</sup>, è del tutto immanente al mondo delle passioni, si forma a partire da esse, ossia, in breve, è determinato dall'esterno: «La conoscenza del bene e del male non è che un'emozione di gioia, oppure di tristezza, di cui si sia consapevoli. [...] Chiamiamo bene, oppure male [...] quanto giovi, oppure nuoccia, alla conservazione del nostro essere»<sup>29</sup>. «Gli affetti sono quindi immediatamente critici»<sup>30</sup>: ogni distinzione possibile risulta dalla gioia e dalla tristezza, dalla maggiore o minore potenza d'essere *sentita* dal *conatus*. Ecco il cuore della ben nota sovversione spinoziana della morale. Noi non vogliamo affatto qualcosa perché lo giudichiamo buono, ma al contrario lo giudichiamo buono perché lo vogliamo<sup>31</sup>. Non si danno valori che precedono il desiderio e lo determinano, ma è *il desiderio a istituire ogni possibile valore*. L'immaginazione, dice anche Lordon, converte l'abitudine in norma<sup>32</sup>.

Occorre tuttavia precisare che, com'è mostrato dall'estrema varietà di giudizi di valore con cui quotidianamente abbiamo a che fare, non sempre gli uomini provano desideri identici di fronte alle medesime cose, anzi, il più delle volte ne sono affetti in maniere anche radicalmente diverse. Questo dipende dall'*ingenium*, la «costituzione affettiva» particolare di ciascun essere umano, l'insieme delle sue «maniere d'essere affetto». È l'*ingenium* che, per così dire, determina per ognuno una particolare rifrazione delle affezioni: «la musica è buona per un malinconico, cattiva per chi sia afflitto, e per un sordo non è né buona né cattiva»<sup>33</sup>. Non siamo affatto in presenza di una sorta di trascendentale affettivo. L'*ingenium*, anzi, è estremamente mutevole: uno stesso oggetto può determinare diversamente non solo uomini diversi nello stesso tempo, ma anche lo stesso uomo in tempi diversi<sup>34</sup>. La nostra affettività non ha lo statuto della struttura immobile che precede ogni ulteriore determinazione, ma «si costituisce dinamicamente» a seconda delle affezioni che subiamo e dei conseguenti effetti che proviamo. Affezioni e affetti del passato determinano una complessione conativa attuale che articola in un certo modo affezioni e affetti presenti, i quali, a loro volta, andranno a modificare questa complessione stessa. La determinazione dall'esterno è indissociabile, allora, da una certa resistenza: il *conatus* non è una superficie liscia sulla quale ogni cosa può lasciare la traccia esatta del suo profilo, ma una regione frastagliata, fatta di porosità e rilievi che influiscono sulla forma della traccia stessa. Fuor di metafora, nella vita affettiva di ogni singolo, e quindi sulle sue scelte di valore, giocherà un ruolo primario la sua «traiettoria biografica»<sup>35</sup>.

26 *Eth* III, 28. Corsivi miei.

27 *Eth* IV, pref.

28 Cfr. F. Lordon, *La société des affects* cit., p. 133.

29 *Eth* IV, 8 e dim.

30 F. Lordon, *La société des affects* cit., p. 134.

31 *Eth* III, 9.

32 Cfr. F. Lordon, *Une réponse à Arnaud Berthoud*, «Cahiers d'économie politique» 54 (2008), 1, p. 193.

33 *Eth* IV, pref.

34 *Eth* III, 51.

35 F. Lordon, *La société des affects* cit., p. 135.

La vita affettiva del *conatus* è tanto complessa che una stessa affezione può provocare «risonanze multiple» e talvolta contraddittorie nello stesso individuo. Lordon porta l'esempio dell'affezione di una riforma fiscale che abbassa le imposte: in questo caso l'oggetto-riforma potrà «determinare un affetto gioioso nello stesso individuo in quanto contribuente, ma anche un affetto triste se egli ha contratto una maniera di giudicare politicamente 'a sinistra' che gli fa lamentare l'arretramento dello stato sociale, della solidarietà distributiva, ecc»<sup>36</sup>. Bisognerà chiedersi, in questi casi, verso quale affetto l'individuo finirà per orientarsi, da che parte propenderà da ultimo il *conatus*.

La risposta è: dalla parte dell'affetto più potente. Appare qui uno degli aspetti più centrali dello spinozismo, ossia l'essere un quantitativismo universale della potenza. La vita psichica, come ogni cosa nell'universo, è retta dal principio della misura delle forze: delle cose si fronteggiano, le più potenti avranno la meglio. La grande originalità di Spinoza consiste nell'aver introdotto questo principio, che comprendiamo abbastanza bene riguardo agli affrontamenti di cose esterne, nell'«interiorità» della vita psichica<sup>37</sup>.

«Un affetto non può venir contrastato, e ancor meno soppresso, se non da un affetto contrario più forte»<sup>38</sup>. Abbiamo dunque a che fare con una perenne lotta tra le passioni dal cui esito, sempre e comunque precario, dipende nientemeno che il senso delle cose. Da questo punto di vista Lordon ha perfettamente ragione nel mettere tra virgolette il termine «interiorità». Esso non designa per nulla la regione propria di un io sovrano contrapposta al mondo esterno, poiché di questo esterno, e dell'affrontamento passionale che lì ha luogo, è piuttosto il prodotto. Il dentro non è altro che «una piega del fuori» – potremmo dire con una suggestione deleuziana. Acquisisce così maggiore intelligibilità anche l'affermazione di Spinoza per cui l'uomo non è *tanquam imperium in imperio*<sup>39</sup>. Il *conatus* non eccedisce né eccede l'ordine immanente della natura, ma lo *esprime*. Non c'è un regno della libertà (quello della ragion pratica kantiana, per esempio) contrapposto al regno della necessità, ma ogni cosa si forma per determinazione e composizione naturale di affetti. Certo, si dirà, il proposito ultimo di Spinoza è la *liberazione* dell'uomo; vale però la pena ricordare che, con questo termine, egli intende qualcosa che ha poco o nulla a che fare con la «libertà dei moderni». Benché infatti l'*Etica* sia fortemente critica nei confronti, ad esempio, della fiducia stoica nelle possibilità umane di dominare le passioni<sup>40</sup>, alle sue spalle si trova nondimeno l'antica tradizione del saggio che raggiunge la beatitudine e la tranquillità dell'animo *nella necessità stessa* che regge il mondo. L'opera maggiore spinoziana è un percorso etopoietico di questo tipo, che non avanza nessuna rivendicazione di libertà d'arbitrio, ma piuttosto propone un'adesione chiara alla dinamica immanente della natura per mezzo della quale soltanto è possibile sottrarre se stessi alla schiavitù passionale e raggiungere la liberazione dal turbamento.

Siamo a uno snodo centrale della riflessione di e su Spinoza. In questo studio non possiamo certo affrontare tutti i problemi morali e politici che la negazione della libertà d'arbitrio comporta; ci limiteremo pertanto a osservare come questa stessa

---

36 *Ibidem*.

37 *Ivi*, pp. 135-136.

38 *Eth* IV, 7.

39 *Eth* III, pref.

40 *Eth* V, pref.

idea di libertà si opponga, per molti versi, proprio alla liberazione di cui Spinoza è in cerca. Infatti, come quest'ultima scaturisce dalla conoscenza, essa è il frutto forse più ambiguo dell'ignoranza: «Gli uomini s'ingannano in quanto si ritengono dotati di libero arbitrio, perché – come sappiamo – ciò dipende solo dal fatto che *sono consapevoli delle proprie azioni, ma ignari delle cause da cui siano determinati*. Questa è quindi la loro idea della libertà: non conoscere causa alcuna delle proprie azioni»<sup>41</sup>. Mentre hanno coscienza dei loro giudizi e delle azioni che ne conseguono, gli uomini ne dimenticano l'origine, cosicché ritengono di orientarsi da sé verso oggetti dotati di qualità intrinseche, laddove invece queste non sono che l'effetto di un precedente investimento di desiderio che nessun individuo è capace di padroneggiare<sup>42</sup>. Come ciò possa avvenire, si chiarisce considerando la determinazione del desiderio per via *associativa*, per la quale *noi amiamo (o odiamo) un oggetto per il solo fatto di averlo incontrato per la prima volta nel momento in cui eravamo affetti da gioia (o da tristezza)*<sup>43</sup>. A partire da questo incontro originario del tutto fortuito, la qualità riconosciuta propria dell'oggetto viene ipostatizzata, ossia si produce «un lavoro rappresentazionale che stabilizza un giudizio d'oggetto, il quale sarà riattivato ad ogni nuovo confronto con l'oggetto, facendo credere all'antiorità di quest'ultimo in ragione della dimenticanza dell'associazione creatrice»<sup>44</sup>. Fissazione del giudizio d'oggetto e, insieme, oblio del primo investimento di desiderio: ecco come di produce l'(auto)inganno della libertà.

Non c'è dubbio che quanto precede possa sembrare eccessivamente astratto dal punto di vista delle scienze sociali. Nondimeno il chiarimento preliminare dei concetti in gioco nell'analisi era necessario per avvicinare senza fraintendimenti il lavoro teorico di Lordon. Per vedere come questo armamentario concettuale possa essere impiegato, occorre adesso affrontare quella che, secondo Spinoza, è la seconda modalità di determinazione degli affetti: l'imitazione o, più rigorosamente, l'*emulazione* tra *conatus*. Finora abbiamo visto come il singolo essere umano sia determinato nel rapporto con le cose, mentre abbiamo trascurato le relazioni che egli può intrattenere con gli altri uomini e gli effetti che ne conseguono. Ora, su questo punto l'*Etica* è molto chiara: «Per il fatto stesso d'immaginare che a provare un affetto sia un nostro simile, anche noi proviamo un affetto simile al suo, anche se per lui, in precedenza, non se ne provava alcuno»<sup>45</sup>. Non è difficile vedere l'importanza di questo assunto per un programma di ricerca in scienze sociali. La proposizione di Spinoza

significa che l'osservazione e la rappresentazione (attraverso il lavoro dell'immaginazione) degli affetti di un terzo, di fronte al quale l'osservatore si trova in una posizione di neutralità affettiva, sono *ipso facto* emulazione. Propriamente parlando, non si tratta tanto di imitazione – in un rapporto, per così dire, di copia «esterna» – ma piuttosto del *fatto stesso* che la rappresentazione immaginativa di un affetto possiede in sé un potere di

41 *Eth* II, 35, scol. Corsivo mio.

42 Cfr. F. Lordon, *Revenir à Spinoza* cit., p. 156.

43 *Eth* III, 15, corol.

44 F. Lordon, *Revenir à Spinoza* cit., p. 156.

45 *Eth* III, 27.



riproduzione e di induzione interne: immaginare un effetto altrui è necessariamente, a un grado o a un altro, farlo vivere in sé – emularlo<sup>46</sup>.

Quello dell'emulazione affettiva è un principio socialmente fondamentale per almeno due ragioni. In primo luogo, perché dal rapporto con l'altro derivano «effetti di rinforzo del desiderio» proprio: «Se s'immagini che anche qualcun altro ami, oppure desideri, oppure abbia in odio, una cosa che noi già si ami, oppure si abbia in odio, oppure si desideri, per ciò stesso l'ameremo, oppure l'odieremo, oppure la desidereremo, ancor più decisamente»<sup>47</sup>. In secondo luogo, perché l'emulazione origina dei «meccanismi di asservimento del desiderio alle anticipazioni dell'approvazione altrui»<sup>48</sup>: «Ci si sforzerà di fare quanto s'immagina che venga considerato con gioia dagli altri; ed invece si rifuggerà dal fare quanto s'immagina che dagli altri sia avversato»<sup>49</sup>.

Possiamo a questo punto vedere come dalla costituzione affettiva del *conatus* risultino due tendenze a un primo sguardo contrapposte: da una parte, *una tendenza agonistica e conflittuale* per cui il singolo è in concorrenza con gli altri nello sforzo di preservare e implementare il proprio essere; dall'altra, *una tendenza cooperativa e simpatetica* che sembra limitare fortemente questo sforzo. La tesi di Spinoza – e sta qui per Lordon la sua vera importanza per la comprensione del mondo sociale – è che questi due lati dell'affettività conativa sono solo apparentemente incomponibili. Più precisamente, si tratta di mostrare come *la tendenza cooperativa su cui si struttura la vita sociale risponda in maniera non meno chiara, anche se differentemente articolata, all'esigenza di preservazione e rafforzamento di sé che, sulle prime, sembra poter essere soddisfatta solo dalla tendenza agonistica*.

Il *conatus* non è, propriamente parlando, il *fondamento* delle strutture sociali. Se così fosse, tali strutture non avrebbero che uno statuto ontologico derivato, di second'ordine, in definitiva inconsistente rispetto alle singolarità conative. Si tratta invece di vedere la *simultaneità* di *conatus* e strutture sociali. Le proposizioni dell'*Etica* sull'*aemulatio* lo attestano a modo loro, indirettamente: il *conatus* non è mai isolato, ma già da sempre in una *pluralità*, parte di una molteplicità di individui che si influenzano reciprocamente. Ora, proprio *queste relazioni sono il nucleo affettivo di un'ontologia sociale spinoziana*<sup>50</sup>. Tutto ciò sarà più chiaro nel seguito dell'esposizione. Per ora occorre puntualizzare che, se Lordon chiama genericamente «strutture» tali relazioni, lo fa dopo aver ulteriormente precisato che con ciò non intende, di nuovo, delle entità rigide, astoriche, che determinano gli individui senza esserne a loro volta determinate; esse, al contrario, sono soggette a cambiamento e trasformazione, sono modificabili, e di fatto sono continuamente modificate, dallo slancio affettivo dei *conatus*<sup>51</sup>. Ciò che più conta, tuttavia, è che *tali strutture conservano una loro propria consistenza irriducibile alle singolarità conative*: sono oggetto di azione trasformativa senza per questo dipendere da una libera razionalità progettuale. Come ciò avvenga, è quanto va ora chiarito. Una traccia in questa direzione è data dal fatto che Lordon, pur qualificando la sua posizione teorica come uno

46 F. Lordon, *Revenir à Spinoza* cit., pp. 156-157.

47 *Eth* III, 31.

48 F. Lordon, *Revenir à Spinoza* cit., p. 157.

49 *Eth* III, 29.

50 Y. Citton – F. Lordon, *Un devenir spinoziste* cit., p. 8.

51 Cfr. F. Lordon, *Métaphysique des luttes*, in F. Lordon (dir.), *Conflits et pouvoirs dans les institutions du capitalisme*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008, pp. 34-35.

«strutturalismo energetico» o «delle passioni»<sup>52</sup>, nelle sue ricerche ricorra molto spesso al concetto di «istituzione». Certo, si potrà obiettare che l'utilizzo di questa nozione, gravata com'è da pesanti ipoteche teoriche, rischia di essere a sua volta molto problematico e ambiguo; Lordon tuttavia non si addentra nel dibattito sull'istituzionalismo<sup>53</sup>, preferendo attenersi alla definizione, sufficientemente generale e chiara, che del concetto di «istituzione» fornirono a loro tempo Fauconnet e Mauss<sup>54</sup>:

Sono sociali tutte le maniere di agire e di pensare che l'individuo trova prestabilite [...]. Sarà bene che una parola speciale designi questi fatti speciali, e sembra che la parola *istituzioni* sia la più appropriata. In effetti, che cos'è un'istituzione se non un insieme di atti o di idee istituite che gli individui si trovano di fronte e che più o meno si impone loro? Non c'è alcuna ragione di riservare esclusivamente, come si fa di solito, questa espressione alle disposizioni sociali fondamentali. Noi intendiamo dunque con questa parola tanto gli usi e le mode, i pregiudizi e le superstizioni, quanto le costituzioni politiche o le organizzazioni giuridiche essenziali; perché tutti questi fenomeni sono della stessa natura e non differiscono che per grado<sup>55</sup>.

Ogni «disposizione sociale» è in quanto tale istituzionale, ossia si struttura in credenze, regole, atti, idee che governano un collettivo. C'è istituzione laddove ci sono relazioni tra *conatus*.

Da questo punto in poi lo Spinoza a cui fare ricorso non sarà più (o non soltanto) quello dell'*Etica*, ma quello del *Trattato politico*. La domanda a cui bisogna rispondere è infatti la seguente: come avviene che gli uomini siano «presi» in una certa «disposizione» (*arrangement*) sociale/istituzionale<sup>56</sup>? Come avviene, ad esempio, che gli uomini possano aderire a una certa credenza o riconoscere come vincolanti le leggi dello stato? In prima approssimazione possiamo dire che ciò avviene perché la credenza e il riconoscimento originano dalla *condivisione* sociale. Il *conatus* individuale sarebbe cioè portato a credere e a riconoscere una certa istituzione per via del fatto che questa sarebbe creduta e riconosciuta dal gruppo sociale a cui appartiene. In questo c'è senz'altro del vero, e tuttavia il problema pare soltanto rinviato: e infatti, come è possibile la condivisione stessa? La risposta di Spinoza, ancora una volta, è: per via affettiva. In particolare, l'ingresso in una situazione istituzionale avviene soltanto grazie all'azione delle due modalità di determinazione degli affetti che abbiamo prima incontrato: l'associazione e l'emulazione. Se ogni *conatus* tende in quanto tale alla conservazione e implementazione del proprio essere, certamente, da una parte, ciascun individuo proietterà questa sua tendenza su un oggetto particolare (associazione), ma, dall'altra, opererà anche il principio mimetico per cui questo stesso individuo assumerà a sua volta un oggetto come desiderabile per il

52 Per queste definizioni cfr. rispettivamente F. Lordon, *Conatus et institutions* cit., e Id., *La société des affects* cit.

53 Per un'analisi dettagliata della questione, nonché dei rapporti tra istituzionalismo e strutturalismo, cfr. B. Théret, *Structuralisme et institutionnalisme: oppositions, substitutions ou affinités électives?*, «Cahiers d'économie politique» 44 (2003), 1, pp. 51-78.

54 F. Lordon, *La société des affects* cit., p. 170.

55 P. Fauconnet – M. Mauss, *Sociologie*, in *Œuvres*, Tome 3, *Cohésion sociale et division de la sociologie*, Editions de Minuit, Paris 1969; ora anche in linea URL: <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mam.soc2>, pp. 10-11. Traduzione mia.

56 F. Lordon, *La société des affects* cit., p. 138.

solo fatto che tale oggetto suscita in un altro degli affetti gioiosi (emulazione)<sup>57</sup>. Il caso paradigmatico è quello del rapporto educativo genitore-figlio (Spinoza stesso non manca di sottolineare l'importanza degli aspetti pedagogici): se il genitore afferma il suo *conatus* tramite investimento del desiderio, ad esempio, sull'oggetto-denaro, egli determinerà di conseguenza il figlio a investire sul medesimo oggetto<sup>58</sup>.

Se questo è il meccanismo che presiede alla formazione delle istituzioni, Lordon ha buon gioco nel sostenere che *entrare in un rapporto istituzionale equivale a fare ingresso nello stato civile in generale*. In entrambi i casi a essere in questione è infatti la rinuncia a vivere *ex suo ingenio*<sup>59</sup>, secondo la propria complessione conativa<sup>60</sup>, ciò che avviene proprio grazie natura passionale non riflessiva dell'emulazione. In altre parole, lo stato civile-istituzionale non procede da una decisione originaria con cui l'individuo sceglie liberamente di deporre il suo slancio egoistico – non vi è alcun contratto sociale da sottoscrivere, – ma risulta dalla relazione emulativa che egli già da sempre intrattiene con i suoi simili.

L'uomo, in questo senso, è per definizione un «animale istituzionale», il che significa che l'idea stessa di uno stato di natura antecedente lo stato civile e fatto di individui radicalmente isolati – idea che tanta fortuna ha avuto nella filosofia politica moderna, – non coglie nulla di storicamente reale. Ciò non toglie, tuttavia, che essa possa avere un importante valore euristico per la comprensione delle dinamiche della civiltà, ragione per la quale Lordon adotta il modello metodico delle «genesi concettuali», che consiste, nella fattispecie, nell'assumere l'uscita dell'uomo dalla sua ipotetica condizione naturale primitiva non come il cominciamento storico della civiltà, ma come il *principio logico* che consente di spiegare i meccanismi di formazione delle realtà istituzionali e della loro conservazione e trasformazione<sup>61</sup>.

57 Id., *L'empire des institutions* cit., p. 129.

58 L'esempio, naturalmente, è da intendersi al netto di altri affetti: è il caso irrealistico in cui il genitore sia mosso da un unico desiderio – l'unico, peraltro, che il figlio possa emulare. Ciò tuttavia non toglie che l'argomentazione sia valida anche per descrivere situazioni reali: in questi casi l'affetto acquisito dal figlio per via emulativa sarà la risultante della composizione degli affetti del genitore e di tutti coloro con cui è in relazione.

59 T. P., III, 3.

60 F. Lordon, *La société des affects* cit., p. 138.

61 Sul problema dell'origine dei fatti sociali Lordon riprende esplicitamente e generalizza il metodo durkheimiano per lo studio dei fenomeni religiosi. Ne *Le forme elementari della vita religiosa*, Durkheim così scriveva: «Se, per origine, si intende un primo cominciamento assoluto, il problema non ha nulla di scientifico e deve essere senz'altro scartato. Non c'è un istante radicale in cui la religione abbia cominciato a esistere e non si tratta di trovare un espediente che ci permetta di ritornarci con il pensiero. Come ogni istituzione umana, la religione non comincia in nessun momento» (É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1990, tr. it. di M. Rosati, Roma, Meltemi, 2005, pp. 57-58); e, poco dopo, aggiunge: «Ben diverso è il problema che ci poniamo. Quel che noi vorremmo trovare, è un modo per determinare le cause, sempre presenti, da cui dipendono le forme essenziali del pensiero e della pratica religiosa» (Ivi, p. 58). Per un'esposizione rigorosa del modello delle genesi concettuali cfr. F. Lordon - A. Orléan, *Genèse de l'état et genèse de la monnaie. Le modèle de la potentia multitudinis*, in Y. Citton - F. Lordon, *Spinoza et le sciences sociales* cit., ora anche in «Revue du MAUSS permanente» [En ligne]. URL: <http://www.journaldumauss.net/?Genese-de-l-Etat-et-genese-de-la>; F. Lordon, «Derrière l'idéologie de la légitimité la puissance de la multitude. Le Traité Politique comme théorie générale des institutions sociales», in C. Jaquet - P. Sévérac - A. Suhamy (dir.), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, ora anche in linea URL: <http://www.fredericlordon.fr/triptyque.html>, pp. 20-22; F. Lordon, *L'empire des institutions* cit.,

Come caratterizzare, allora, la vita dell'uomo prima e al di fuori dello stato civile? Se la civiltà si forma a partire dalla rinuncia a vivere *ex suo ingenio*, Spinoza può precisare che, per contro, lo stato di natura è tale perché nessuna limitazione è posta al *diritto naturale* dei singoli. Questa espressione non ha affatto un significato giuridico, ma intende fornire un'ulteriore definizione onto-antropologica del *conatus*: il diritto naturale è coestensivo alla sua potenza di agire, è questa stessa potenza<sup>62</sup>. Io sono il mio diritto<sup>63</sup>. Ora, è evidente che, nel nostro stato di natura fittizio, questo diritto sarà esercitato come un *prendere per se stessi, una predazione fisica, materiale*, di tutto ciò che serve al sostentamento e alla riproduzione del *conatus* e, in generale, alla soddisfazione della sua potenza<sup>64</sup>. Questo slancio egoistico espone tuttavia l'individuo alla precarietà del conflitto permanente tra i *conatus*, dal momento che, perseguendo unicamente i loro interessi individuali, ciascuno di essi sarà sempre a rischio di finire alla mercé degli altri, e così di perdere il proprio essere. È in questa *impasse* ontologica che matura il *desiderio* dello stato civile, per soddisfare il quale si rende necessaria una limitazione del proprio slancio di potenza (non sfuggirà il paradosso di questo meccanismo, per il quale la limitazione del desiderio si effettua proprio in ragione del fatto che esiste un desiderio logicamente primitivo volto alla *sicurezza* di sé).

Prima di vedere come le istituzioni prendano in carico e organizzino questo bisogno di sicurezza, occorre analizzare più nel dettaglio il dispositivo che, a partire dal concorso collettivo dei *conatus*, conduce alla creazione delle istituzioni stesse. Noteremo in primo luogo una convergenza quasi puntuale tra la descrizione spinoziana dello stato di natura e quella che, invece, ne dà Hobbes. In entrambi i casi abbiamo a che fare con una guerra *omnium contra omnes* e con l'*homo homini lupus*. Tuttavia è proprio a proposito del sorgere dello stato civile in quanto dominio di rapporti politici che le posizioni di Spinoza e del filosofo di Malmesbury divergono radicalmente<sup>65</sup>. Mentre, com'è noto, per quest'ultimo lo stato civile è l'esito dell'*alienazione* al sovrano, da parte dei singoli contraenti il patto sociale, del loro diritto naturale, per il primo la rinuncia è sempre e soltanto una *limitazione* dell'interesse naturale, o piuttosto, come vedremo, la sua sublimazione. In nessun caso, per Spinoza, può avvenire un trasferimento ad altri della propria potenza. È questo aspetto che fonda la differenza tra la monarchia assoluta del *Leviathan* e la Città come progetto politico integralmente democratico del *Trattato Politico*. Il rimando a Hobbes non deve però essere equivocado. L'analisi spinoziana non è affatto circoscritta alla sola questione della statualità, ma ha una portata ben maggiore<sup>66</sup>. D'altra parte, la supremazia istituzionale dello stato è un fenomeno del tutto moderno a cui non corrisponde alcun

---

tr. it cit., pp. 127-128.

62 T. P., II, 4.

63 F. Lordon, *La société des affects* cit., p. 139.

64 Ivi, p. 140.

65 Molto opportunamente, nel descrivere il passaggio dallo stato di natura al dominio politico civile, Lordon riferisce a Spinoza il «ribaltamento» foucaultiano della celebre formula di Clausewitz («La guerra non è che la continuazione della politica con altri mezzi»). In effetti comprendere la politica come guerra (stato naturale), ma continuata con altri mezzi (stato civile), rende perfettamente l'idea agonistica di affrontamento tra *conatus*, e allo stesso tempo puntualizza l'omogeneità ontologica di «natura» e «civiltà». Cfr. Id., *Métaphysique des luttes* cit., p. 30. Cfr. anche M. Foucault, «*Il faut défendre la société*». *Cours au Collège de France 1975-1976*, Paris, Seuil-Gallimard, 1997, tr. it di M. Bertani e A. Fontana, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 22.

66 F. Lordon, *La société des affects* cit., p. 143.

analogo primato ontologico: la sua *ratio essendi* non è diversa da quella di ogni altra istituzione. Similmente, il fatto che negli ultimi secoli la politica sia gravitata intorno ai problemi dello stato non deve farci dimenticare che, propriamente, tutti i rapporti sociali sono in quanto tali politici. Nella politica ne va della *polis* in tutti i suoi aspetti. Lordon porta l'esempio «economico» del rapporto salariale, vale a dire di un'istituzione – o un sistema istituzionale – che garantisce, con l'accesso alla moneta, l'esistenza di un sistema di scambi regolato e quindi una certa sicurezza nella conservazione del proprio essere<sup>67</sup>.

Occorre a questo punto affrontare il problema forse più dibattuto della riflessione politica moderna, vale a dire la questione della *sovranità*. Anche in questo caso il confronto con Hobbes risulta illuminante. In forza dell'alienazione del diritto naturale, per Hobbes l'autorità (il sovrano, lo stato, l'istituzione) è sempre la fonte *trascendente* della regolazione: il luogo da cui quest'ultima emana è sempre altrove rispetto all'immanenza dei rapporti sociali. Per Spinoza, al contrario, la sovranità non è che l'esito immanente di questi stessi rapporti, rimane sul loro stesso piano. Ciò non toglie, tuttavia, che il concorso affettivo dei *conatus* possa dare luogo a un *effetto di trascendenza* tale da far sembrare la regolazione istituzionale come proveniente dall'esterno, da un luogo ulteriore, per così dire metasociale<sup>68</sup>. Per cogliere questo aspetto è necessario ricordare che il vero soggetto politico non sono, per Spinoza, i singoli *conatus*, ma piuttosto la loro composizione affettiva. È ciò che egli chiama *multitudo*, la moltitudine, dotata di una potenza che risulta dal concorso delle singole tendenze desideranti. Una e molteplice, la *multitudo* ha nell'*affetto comune* il suo *conatus* proprio che articola i *conatus* individuali come altrettanti punti di singolarità<sup>69</sup>. Più precisamente, l'affetto comune occupa il centro ideale di un movimento di doppia determinazione: esito, da una parte, del processo mimetico-emulativo, esso riorganizza e ridetermina i *conatus* individuali<sup>70</sup>. Tra individualità e comunità, in altri termini, c'è un salto qualitativo: *l'emulazione tra singoli non collima con l'autoaffezione della moltitudine*<sup>71</sup>. È per questa ragione che *l'affetto comune emerge come una potenza costituente estranea al gruppo che l'ha costituita*. La moltitudine stessa produce un movimento verticale di salita e ricaduta del comune costituito/constituente: ecco l'effetto di trascendenza<sup>72</sup>.

Lordon tuttavia chiarisce che tale autoaffezione ben difficilmente, di norma, rimane a questo livello di immediatezza. Essa diviene anzi oggetto di particolari *catture*, come nel caso in cui, ad esempio, ad essere investito dall'affetto comune sia un individuo dotato di certe caratteristiche. Pensiamo alla figura di una guida religiosa o a quella di un oratore, come fa Lordon sulla scorta di Durkheim: in entrambi i casi avremo *un singolo che parla e agisce oltre la sua singolarità, a nome del*

67 *Ibidem*.

68 Id., *Derrière l'idéologie de la légitimité* cit., p. 26.

69 Nozione capitale della filosofia spinoziana, negli ultimi anni il concetto di *multitudo* è venuto a trovarsi al centro di numerosi dibattiti politici e intellettuali, specie da quando Toni Negri e Michael Hardt l'hanno adottato come principio ermeneutico-critico per la comprensione del potere nel mondo globalizzato: cfr. M. Hardt - A. Negri, *Empire*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000, tr. it. di A. Pandolfi e D. Didero, Milano, Rizzoli, 2002. A partire dal 2000 in Francia viene anche pubblicata una rivista, *Multitudes*, che vi si rifà esplicitamente.

70 Cfr. F. Lordon, *Derrière l'idéologie de la légitimité* cit., pp. 7-9.

71 Cfr. Id., *L'empire des institutions* cit., tr. it. cit., p. 125.

72 Ivi, pp. 129-130.

*gruppo, concentrandone in sé gli affetti*. Poco importa che questa cattura sia più o meno deliberatamente perseguita; ciò che veramente conta è che la mediazione fa sì che l'affetto comune si effettui condensandosi in un'individualità conativa. In altre parole, questa individualità è *punto di fissazione e gestione del potere* (potestas) *che emana dalla potenza* (potentia) *della moltitudine*<sup>73</sup>. Ed è così, in questo lavoro di mediazione e proiezione, che nasce un'istituzione<sup>74</sup>. Naturalmente tutto ciò non vuol dire che il comune finisca inevitabilmente per incarnarsi in singoli soggetti; è in realtà altrettanto possibile, e anzi più usuale, che oggetto di tale investimento siano dei gruppi, oppure anche istituzioni già esistenti, a cui vengono affidati dei compiti di regolazione in ambiti di intervento loro estranei in passato. Nelle attuali democrazie occidentali, ad esempio, la sovranità politica è detenuta dallo stato, vale a dire un'istituzione che non si incarna in quanto tale in nessun individuo particolare; d'altra parte, questo stesso assetto istituzionale si è storicamente imposto, molto spesso, a seguito di un reinvestimento affettivo di strutture preesistenti. Il passaggio dalla monarchia assoluta alla democrazia parlamentare ne è un buon esempio: nel cambio di regime le funzioni istituzionali dello stato assoluto furono per lo più prese in carico dalla nuova forma democratica di gestione del potere – ciò che in ogni caso non toglie che queste stesse funzioni istituzionali potranno poi, a loro volta, essere anche profondamente modificate e riconfigurate in base alla nuova dinamica affettiva del potere.

L'autoaffezione della moltitudine produce dunque istituzioni relativamente autonome rispetto ai singoli *conatus*, strutture affettive generatrici di significato, dotate di una loro potenza specifica e che tendono a rimanere come sono fintantoché non è alterata l'autoaffezione stessa. Potremmo anche dire che le istituzioni sono *strutture di governo attraverso gli affetti*, espressione, come sottolinea lo stesso Lordon, di chiara ascendenza foucaultiana. Infatti, laddove per Foucault il governo si esercita come «conduzione della condotta degli uomini», il ricorso a Spinoza consente di individuare negli affetti il *medium* attraverso cui opera l'azione governamentale<sup>75</sup>.

L'analisi non va così limitata alle relazioni intersoggettive, ma estesa ai rapporti tra uomini e istituzioni. Questo spiega perché, proprio come nel caso dell'elezione d'oggetto, il valore delle singole istituzioni dipenderà direttamente dalla loro capacità di produrre passioni gioiose a partire dal desiderio/bisogno di sicurezza. Decisivo è constatare come tale desiderio venga soddisfatto in maniere molteplici. In negativo, la sicurezza è l'esito della limitazione degli slanci di potenza non conformi all'ordine sociale stabilito, la limitazione dell'egoismo predatorio. Tuttavia, se le istituzioni svolgessero solo questo *ruolo repressivo*, finirebbero inevitabilmente per indurre soltanto delle passioni tristi: i *conatus* sarebbero, per così dire, compressi nel loro essere a fronte di un desiderio di potenza espansivo. Ne viene un compito ulteriore, positivo, per le istituzioni, che consiste nell'elaborare delle *strategie di gestione che soddisfino gli appetiti dei singoli senza tuttavia mettere a repentaglio la tenuta dei legami sociali*. Si tratta, in breve, di produrre passioni gioiose 'canalizzando' l'energia dei singoli verso attività e oggetti socialmente riconosciuti. Lordon non esita a parlare di *sublimazione del desiderio*, ossia di una riconfigurazione del conflitto per valori materiali come lotta per valori simbolici<sup>76</sup>.

73 Ivi, p. 132.

74 Id., *Derrière l'idéologie de la légitimité* cit., pp. 13-16.

75 Id., *La société des affects* cit., p. 228.

76 Id., *Métaphysique des luttes* cit., pp. 19-20.

La *dimensione simbolica* è ciò che consente il permanere della coesione sociale senza sacrificare le tendenze egoistiche individuali. Quella che emerge è un'*agonistica sociale* che Lordon studia a lungo per quanto riguarda l'epoca contemporanea<sup>77</sup>. Prima ancora, tuttavia, a titolo di esempio particolarmente efficace che anche qui riproponiamo, egli torna in più occasioni a riconsiderare da questo particolare punto di vista lo statuto del dono cerimoniale analizzato da Mauss, mostrando come questa istituzione lasci emergere una precisa strategia di gestione del conflitto tra *conatus*<sup>78</sup>. Per vedere come questo meccanismo si strutturi occorre in prima istanza respingere le «conclusioni morali» che proprio Mauss aveva tratto dal suo studio<sup>79</sup>. Per Lordon non si tratta infatti di introdurre, accanto al principio dell'interesse utilitaristico, un principio di altruismo disinteressato; allo stesso modo, d'altra parte, anche l'odierna concezione dell'egoismo va fortemente rivisitata, viziata com'è dagli assunti, ad esempio, della dottrina economica neoclassica e della teoria dell'azione razionale, per le quali ogni individuo opera sempre le sue scelte dopo aver soppesato razionalmente costi e benefici che gliene possono derivare. L'egoismo che Lordon ricava da Spinoza non coincide con questo utilitarismo ma, in quanto slancio di potenza irreflesso, si pone piuttosto come la sua precondizione affettiva<sup>80</sup>. Possiamo inoltre aggiungere, da parte nostra, che tale posizione è l'unica capace di rendere conto non solo della tendenza espansiva dei *conatus*, ma anche del fatto che a certi oggetti piuttosto che ad altri sia attribuito un valore, mentre il calcolo utilitaristico ha in genere a che fare con un gamma di valori già stabiliti a monte. Tutt'altro che antisociale, allora, tale interesse egoistico è il vero principio germinale della socialità. Nel caso del dono cerimoniale vediamo come proprio l'esigenza egoistica della sicurezza venga tradotta positivamente nel doppio obbligo di donare e ricambiare, in un rapporto in cui ne va dello statuto sociale del donatore stesso. Questa reciprocità devia la tendenza «naturale» alla conquista delle cose per se stessi proiettandola in una dimensione intersoggettiva, di gruppo<sup>81</sup>. All'anarchia dello stato di natura si sostituisce un sistema di regole, sanzioni e ricompense controllato dal gruppo stesso; alla predazione materiale succede il desiderio del bene simbolico del prestigio; il conflitto fisico è ricodificato in lotta metaforica<sup>82</sup>.

Il caso del dono cerimoniale è esemplificativo del funzionamento delle istituzioni in generale, di come la repressione dello slancio conativo naturale sia soltanto l'aspetto negativo della loro attività. Almeno di pari importanza è il loro carattere positivo, di creazione di valori sociali riconosciuti che vengono investiti dalla tendenza all'autoaffermazione dei singoli senza che questo comporti il venir meno dello stato civile (il successo nella conquista di un bene simbolico richiede, per la natura stessa di questo bene, il riconoscimento del gruppo). Il governo è dunque tanto più efficace nel suo eser-

77 È qui che Lordon risente maggiormente dell'influsso della teoria dei campi di Bourdieu: cfr. Id., *Anti-humanisme théorique, humanisme et religion. Le don tel qu'il est, et non tel qu'on voudrait qu'il fût*, «Revue du MAUSS» 27 (2006), 1, p. 116.

78 Cfr. Id., *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, Éditions La Découverte, 2006, pp. 57-77.

79 Cfr. M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, tr. it. di F. Zannino, Torino, Einaudi, 2002, pp. 117-125.

80 Cfr. F. Lordon, *L'intérêt souverain* cit., pp. 19-45.

81 Cfr. Id., *Métaphysique des luttes* cit., p. 19.

82 Cfr. Id., *Anti-humanisme théorique, humanisme et religion* cit., pp. 115-116.

cizio quanto più è in grado di mobilitare passioni gioiose facendole prevalere su quelle tristi. Da qui si capisce perché il determinismo degli affetti non conduca Spinoza a una giustificazione riduzionistica di ogni regime politico. Certo, se si assume come criterio di giudizio la libertà d'arbitrio di cui dispongono i cittadini sotto i diversi regimi, non c'è alcun motivo per considerare la democrazia migliore, ad esempio, della tirannide, e questo per la buona ragione che tale libertà è semplicemente illusoria, inconsistente. Se la democrazia è in assoluto il modello politico preferibile, per Spinoza ciò dipende dal fatto che essa *garantisce a ogni individuo le condizioni per l'effettuazione sociale della sua propria potenza di agire*, dà cioè a tutti la possibilità di accedere a quei beni simbolici prodotti dalla potenza della moltitudine, la partecipazione ai quali è, propriamente parlando, gestione del potere. Non dunque la libertà formale, ma l'opportunità concreta di espressione simbolico/sociale di sé è a fondamento della buona politica spinoziana.

Se la creazione di affetti gioiosi è ciò che rende quello democratico il regime di governo migliore, si capisce anche come la fine di un'istituzione, o almeno la sua più o meno radicale trasformazione, sia conseguenza del prevalere di passioni tristi, quando la sublimazione non compensa più la repressione, ossia nel momento in cui viene minato l'*obsequium* degli uomini, la loro disposizione ad essere governati in un certo modo<sup>83</sup>. È allora che la moltitudine si sottrae alla presa del potere e la potenza conativa torna a essere pura forza fisica naturale, in una sedizione che avrà termine solo quando un nuovo affetto comune di gioia risulterà dalla composizione emotiva dei singoli e darà luogo a nuove strutture sociali.

Se, alla luce di queste acquisizioni, torniamo ai problemi teorici da cui abbiamo preso le mosse, vediamo come la strumentazione teorica spinoziana consenta a Lordon di fornire una spiegazione esaustiva di numerosi fenomeni sociali senza finire nei vicoli ciechi, da un lato, dell'impossibilità di rendere conto dei mutamenti storico-istituzionali e, dall'altro, di un individualismo abusivo che imputa il cambiamento stesso alla sola spontaneità di un soggetto assolutamente padrone di sé. Inoltre, anche concepiti come *conatus*, i singoli agenti sono ben lungi dall'esaurire il senso della realtà umana. Le dinamiche mimetiche sono anzi la base di istituzioni e strutture sociali che, pur soggette alla trasformazione, dimostrano sempre una certa irriducibile autonomia rispetto agli slanci conativi individuali.

Tutto ciò è tanto più importante se si guarda al suo immediato risvolto politico, in particolare per quanto concerne i caratteri delle dottrine e delle prassi neoliberali oggi egemoni. L'individualismo metodologico e l'atomismo sociale che le orientano si contrappongono punto su punto alla visione spinoziana. Per Lordon, che a questi aspetti dedica buona parte dei suoi lavori, il modello liberale è una delle negazioni più recise dell'accesso democratico a beni simbolici che un'organizzazione bene ordinata dovrebbe garantire<sup>84</sup>. Questo si verifica in ragione del fatto che, disconoscendo la natura sociale dell'uomo, tale modello non è in grado di vedere un orizzonte di valori che non coincida con l'interesse utilitaristico del soggetto razionale, l'*homo oeconomicus*. Su questa base, il bisogno di sicurezza che fa sorgere lo stato civile viene soddisfatto solo negativamente, come difesa di questo stesso interesse individuale, mentre viene del tutto

83 Cfr. Id., *L'empire des institutions* cit., tr. it. cit., p. 142.

84 Cfr. Id., *Violences néolibérales*, «Mouvements» 23 (2002), 4, p. 43.



trascurato l'aspetto cooperativo intersoggettivo. Si tratta di un elemento profondamente disgregante per ogni tipo di collettivo. Potremmo spingerci fino a individuare il nucleo del neoliberalismo nel paradosso per cui la società neoliberale è certo portatrice di un affetto comune, ma tale affetto non è nient'altro che il desiderio dell'utile egoistico – come dire che «siamo tutti d'accordo, in fin dei conti, che ognuno segua esclusivamente il proprio tornaconto». Col venir meno di una composizione passionale positiva in un ordine simbolico-istituzionale attraverso il quale le espressioni di potenza individuale sono sublimite e mediate, si innesca un movimento regressivo che può condurre al risorgere della violenza fisica (quella dello stato di natura) come modalità essenziale delle relazioni tra gli uomini.

Queste dinamiche sono all'opera in diversi ambiti della vita contemporanea, dal capitalismo finanziario in particolare fino alle relazioni interpersonali quotidiane, e le si può analizzare a partire dalla nozione di «deregolamentazione», vero e proprio mantra ideologico che ha orientato tutte le politiche neoliberali sulle due sponde dell'Atlantico a partire dagli anni Ottanta<sup>85</sup>. Dal postulato per cui ogni individuo, dovendo operare una scelta, si orienterà sempre secondo una strategia economica di massimizzazione dei profitti (teoria della scelta razionale), la dottrina neoliberale, sulla scorta della teoria economica neoclassica, ricava la capacità dei mercati di autoregolarsi<sup>86</sup>. A che servono, infatti, le norme statali o gli organismi pubblici di controllo se ognuno è in quanto tale capace di riconoscere ciò che è meglio per se stesso? Norme e controlli sarebbero, nella migliore delle ipotesi, solo un inutile fardello per il dinamismo degli scambi e delle transazioni. Certo, in questo ragionamento c'è un trucco neanche troppo celato: in breve, si dà per scontata una simmetria informativa che ben difficilmente (quasi mai) si realizza nella realtà. Non servono molte parole per cogliere la differenza di potere – ossia la capacità di operare una scelta vantaggiosa per se stessi – tra il dirigente di un istituto di credito di Wall Street e un operaio di Brooklyn che accende un mutuo per la casa, magari proprio con quello stesso istituto. È evidente che il primo disporrà di strumenti e conoscenze che gli consentiranno sempre di massimizzare il proprio profitto, nel caso anche ingannando il mutuatario sulle condizioni effettive del servizio, mentre quest'ultimo dovrà per forza di cose compiere una scelta a partire da informazioni vaghe, frammentarie, tra tecnicismi che occultano eventuali truffe. Che tutto ciò non sia un semplice esercizio teorico è provato dal fatto che un inganno di questo tipo sui cosiddetti mutui subprime è stato all'origine del crac finanziario del 2008 e della conseguente crisi economica che ha investito l'intero pianeta.

È difficile trovare un esempio migliore che attesti l'incapacità del mercato di autoregolarsi. Un mercato lasciato a se stesso, infatti, non produce equilibrio, ma diventa terreno di caccia e predazione del più debole da parte del più forte. Contrariamente a quanto sostengono gli integralisti del *laissez faire*, regolazione e controllo esterni sono necessari proprio perché lo scambio economico possa effettuarsi senza potenziali effetti catastrofici, ossia perché qualcosa come un mercato, in definitiva, possa esistere<sup>87</sup>. Tuttavia, per rimanere ancora all'attualità, questa esigenza di inquadramento istituzionale

85 Cfr. Id., *Le prix Nobel, l'économie politique et la mondialisation*, «L'Économie politique» 35 (2007), 3, p. 97.

86 Per una disamina critica di tale questione e un'analisi dei meccanismi di potere che articolano gli interessi economici cfr. Id., *Politique de la valeur financière*, «Politix» 89 (2010), 1, pp. 173-191.

87 Cfr. Id., *Le prix Nobel* cit., pp. 98-99.

fatica a produrre effetti apprezzabili. Perché? La risposta va cercata a livello di visione del mondo, o più precisamente in ciò che Lordon ha appunto chiamato affetto comune. Per quanto concerne il neoliberalismo, la sua determinazione passionale è resa perfettamente trasparente dal monologo sull'avidità di Gordon Gekko, il finanziere interpretato da Michael Douglas nel film *Wall Street* (1987) di Oliver Stone: «L'avidità, non trovo una parola migliore, è valida, l'avidità è giusta, l'avidità funziona, l'avidità chiarifica, penetra e cattura l'essenza dello spirito evolutivo. L'avidità in tutte le sue forme: l'avidità di vita, di amore, di sapere, di denaro, ha improntato lo slancio in avanti di tutta l'umanità». Non sfuggirà il tono quasi mistico di queste parole, come se fossimo in presenza di una rivelazione del divino fondamento del cosmo. In effetti l'avidità è ciò che conferisce senso alle cose, è la ragione stessa del mondo. Ne viene che istituzioni, regole, procedure, cooperazione sono semplicemente insensate e irrazionali (blasfeme?). Si tratta non di un accidente, ma di un effetto necessario immanente alla logica passionale neoliberale: l'avidità, come norma a se stessa, non può produrre strutture istituzionali, per definizione cooperative. La conseguenza è una riduzione drastica dei canali simbolici di affermazione di sé, fino al caso estremo, e di nuovo paradossale, per cui il *conatus* ottiene tanto più riconoscimento sociale in termini di potere e prestigio quanto più avrà saputo arricchirsi, ossia quanto meno avrà tenuto conto della società stessa in cui vive<sup>88</sup>.

È un quadro estremamente violento, eppure si tratta pur sempre di una violenza almeno in parte ancora simbolica, sublimata, ad esempio, nella lotta per il possesso del denaro. Vale però la pena allargare lo sguardo e riportare a tale dinamica anche molte manifestazioni di violenza più brutalmente fisica. Con ciò non intendo riferirmi al fatto, tutto sommato risaputo, che molto spesso l'arricchimento di pochi dipende, ad esempio, dalle guerre per il controllo di territori e risorse, ma a un ben più diffuso, sebbene forse più vago, atteggiamento conflittuale-predatorio che si riscontra in ampi strati della società, soprattutto – ecco il punto – in quegli ambienti che non dispongono di capitali simbolici di alcun tipo e che tuttavia risentono profondamente dell'influenza dell'affetto comune individualistico<sup>89</sup>. *En passant*, Lordon porta l'esempio degli episodi di brutalità che da anni scandiscono la vita delle *banlieues* francesi, manifestazioni di violenza che si risolvono in puro disordine, nella produzione, per così dire, di uno stato di natura in ambiente urbano, dove lo slancio di affermazione dei singoli si conclude o con la distruzione o col furto di beni altrui (pubblici o privati, poco importa in questo contesto)<sup>90</sup>. Queste circostanze mettono plasticamente in luce la paradossalità dell'affetto comune neoliberale, in cui il valore assoluto della ricchezza e della proprietà individuali sfuma nel suo opposto, nel furto come negazione della proprietà. È su questa base conflittuale che si fa forte, anche in questo contesto, la domanda di sicurezza. Ma di quale sicurezza si tratta? Dalla risposta a questa domanda si può capire come mai proprio quella neoliberale, pur con tutta l'enfasi retorica posta sulle libertà personali, finisca per essere una delle società più sorvegliate di cui la storia conservi testimonianza. In effetti le cose non

88 In alcuni articoli Lordon affronta anche le strategie di normalizzazione proprie del neoliberalismo, che egli non esita a definire totalitarie. Un esempio tra tutti è quello dell'*enrôlement* d'impresa attraverso un *dressage* manageriale volto a far collimare i desideri dei lavoratori con gli obiettivi di arricchimento economico dell'impresa stessa. Su questo cfr. in generale Id., *Le totalitarisme, stade ultime du capitalisme?*, «Cités», 41 (2010), 1, pp. 127-142. Cfr. inoltre Id., *Capitalisme, désir et servitude* cit., tr. it. cit.

89 Cfr. Id., *Violences néolibérales* cit., p. 44.

90 Ivi, p. 45.

sono per nulla contraddittorie come appaiono. Dal momento che l'avidità esclude, in linea di principio, ogni forma di cooperazione, la sicurezza sarà declinata sempre più in termini di repressione poliziesca. Si ergono barricate attorno all'individuo per difenderlo da ogni contatto nocivo: almeno potenzialmente, ogni relazione intersoggettiva lo è. Ma questa forza repressiva non investirà tutti allo stesso modo. Non occorre molta malizia per vedere come il controllo poliziesco tutelerà innanzitutto chi dispone di ricchezza simbolica, denaro, e quindi potere, contro le pulsioni predatorie materiali degli ultimi della piramide sociale<sup>91</sup>. In altre parole, c'è molta più vigilanza in un'irrequieta notte di *banlieue* che non negli uffici dei colossi bancari in cui vengono scientificamente architettate truffe planetarie per migliaia di miliardi di dollari.

Il punto che questi esempi vogliono sottolineare è l'enorme potenza e pervasività dell'affetto comune individualista, che non viene meno neanche quando mette capo alle sue conseguenze più perverse. Probabilmente è per questa ragione che la dottrina neo-liberale riesce ancora oggi ad accreditarsi come politicamente neutrale, come disciplina asetticamente scientifica, squisitamente tecnica. A questo punto si aprirebbe lo spazio per un'indispensabile discussione sulle implicazioni politiche occulte proprio della scienza e della tecnica, ossia sugli effetti di verità (in termini di concezione di sé e del mondo) e di potere (in termini di gestione di sé e del mondo) indotti dalla loro presunta apoliticità. È in fin dei conti proprio su questi aspetti che il «ritorno a Spinoza» di Lordon appare più fecondo. Lo «strutturalismo delle passioni» sviluppa un inedito approccio critico alla realtà sociale, e questo nel duplice senso che consente di chiarire e, all'occorrenza, demistificare gli assunti impliciti delle teorie dominanti, e insieme di porre l'urgenza intellettuale e politica di ripensare le strategie della nostra vita in comune.

---

91 Ivi, pp. 44-45.