

# LINGUAGGIO, DENARO, IDEALE: LA LETTURA SPINOZISTA DI MARX IN IL'ENKOV

SIARHEI BIAREISHYK\*

In questo articolo mostrerò come Eval'd Il'enkov, marxista e spinozista sovietico che negli anni '50 e '70 ispirò una reviviscenza del marxismo critico in Unione Sovietica e non solo, proponga una lettura specificamente spinozista di quella prima parte del *Capitale* di Marx che è dedicata alla merce e alla forma di denaro<sup>1</sup>. Il'enkov propone di leggere la deduzione marxiana della forma di denaro dalla logica della merce come una “dialettica della trasformazione della cosa in simbolo, e del simbolo in segno”<sup>2</sup>. Ma, sebbene la *Logica dialettica*, in cui Il'enkov propone questa lettura, contenga un solo capitolo dedicato a Spinoza, l'interpretazione ilienkoviana di Marx ruota, come mostrerò, intorno alla sua originale interpretazione della concezione spinoziana del “pensiero” e fa affidamento sulla teoria spinoziana del linguaggio<sup>3</sup>. Per avanzare questa tesi, Il'enkov elabora il concetto di “ideale”, che ricava da Marx ma che illustra facendo ricorso di preferenza a Spinoza. Il'enkov concepisce l'ideale sotto l'attributo del pensiero come una capacità attiva del corpo pensante, la quale si realizza, sotto l'attributo dell'estensione, nella modificazione della realtà esterna per mezzo del lavoro, con la mediazione del linguaggio e della simbolizzazione. Ma mentre la concezione spinoziana del linguaggio quale fonte di errore e di conoscenza inadeguata pone un ostacolo alla possibilità che della conoscenza adeguata si dia una rappresentazione simbolica, il concetto Il'enkoviano di “ideale” fornisce, attraverso Marx, una lettura della concezione spinoziana delle idee adeguate secondo cui queste sono costituite dall'attività pratica, simbolicamente mediata, del corpo pensante sotto l'attributo dell'estensione.

Nel seguito, esporrò la teoria spinoziana del linguaggio e dell'immaginazione con un occhio di riguardo per gli ostacoli che essa pone alla formazione di idee adeguate. Successivamente, illustrerò il modo in cui Il'enkov interpreta la teoria spinoziana del

---

\* (University of Pennsylvania).

- 1 Sono grato ai partecipanti al seminario “Spinoza after Marx” alla University of Pennsylvania per aver sviluppato insieme a me le idee contenute in questo articolo. In particolare, i miei ringraziamenti vanno a Sam Samore, il cui contributo mi ha spinto a tornare sulla teoria del linguaggio di Spinoza in relazione a Marx.
- 2 E. Il'enkov, *Logica dialettica. Saggi di storia e di teoria*, tr. it. di F. Frassati, Edizioni Progress, Mosca 1978, p. 279.
- 3 Per una ricostruzione dello spinozismo di Il'enkov molto più ampia di quella offerta qui, si vedano: A. Maidansky, *The Ilyenkov triangle: Marxism in search of its philosophical roots*, in “Stasis”, vol. 5, n. 2, 2017, pp. 136-163; A. Maidansky, *Spinoza in Late-Soviet philosophy*, in “Studies in East European Thought”, vol. 74, n. 3, 2022, pp. 333-344.

pensiero, piuttosto che del linguaggio, prestando particolare attenzione al concetto di “ideale” – inteso come capacità attiva del corpo pensante – e mostrando come esso diventi operativo nella sua lettura di Marx e del suo distacco dalla tradizione della metafisica occidentale. Su questo sfondo sarà possibile leggere la derivazione marxiana della forma di denaro e del feticismo delle merci nei termini di una logica dell’ideale quale processo di simbolizzazione che comporta la possibilità di incrementare, così come di ridurre, la capacità attiva del corpo pensante. Infine, mi soffermerò sulla funzione transitoria dell’ideale e sulla sua modificazione specificatamente storica all’interno del modo di produzione capitalistico.

### 1. Linguaggio e pensiero in Spinoza

Prima di procedere alla lettura che ne propone Il’enkov, tratteggerò brevemente i contorni della teoria spinoziana del linguaggio. La distinzione principale che attraversa la teoria del linguaggio e della conoscenza adeguata di Spinoza è la cesura tra linguaggio e pensiero. Spinoza concepisce il pensiero e l’estensione come due attributi della sostanza che non si condizionano a vicenda. Scrive Spinoza: “Né il Corpo può determinare la Mente a pensare, né la Mente può determinare il Corpo al movimento o alla quiete, né a qualunque altra cosa”<sup>4</sup>. Spinoza colloca le parole – pronunciate o scritte – al livello dell’estensione: “Infatti, l’essenza delle parole e delle immagini è costituita soltanto dai movimenti corporei, che non implicano minimamente il concetto del pensiero”<sup>5</sup>. Le parole, come le immagini, sono formate da associazioni di affezioni del corpo: “chiameremo immagini delle cose le affezioni del Corpo umano, le idee delle quali rappresentano i Corpi esterni come a noi presenti, [...] [e] quando la Mente contempla i corpi in tal modo, diremo che essa immagina”<sup>6</sup>. Dal momento che, come osserva Spinoza, “non posso dire una cosa se non la ricordo”<sup>7</sup>, il passaggio dalle semplici immagini alle parole comporta le funzioni della memoria e dell’abitudine. Attraverso l’abitudine e la memoria, le affezioni a cui è sottoposto il corpo sono messe in connessione, formando “una certa concatenazione di idee che implicano la natura delle cose che sono al di fuori del Corpo umano, concatenazione che nella Mente avviene secondo l’ordine e la concatenazione delle affezioni del corpo umano”<sup>8</sup>.

L’associazione di immagini per abitudine e memoria, da cui prende origine il linguaggio, non fa affidamento sulla similitudine tra le immagini che vengono messe in connessione. Ciò vale a dire, secondo una famosa tesi di Ferdinand de Saussure, che il nesso tra significante e significato non implica alcuna relazione apodittica<sup>9</sup>. Come osserva Spinoza, “dal pensiero della parola *pomum* un Romano passa immediatamente al pensiero di un frutto che non ha alcuna somiglianza con quel suono articolato, né qualcosa di comune se non che il Corpo dello stesso uomo è stato affetto spesso da queste due cose”<sup>10</sup>. Nella misura in cui le affezioni del corpo sono le stesse che le idee

4 B. Spinoza, *Etica* III, p2, PGreco, Milano 2010 [d’ora in avanti *E*].

5 Ivi, II, p49 scol.

6 Ivi, II, p17 scol.

7 Ivi, III, p2 scol.

8 Ivi, II, p18 scol.

9 Cfr. F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 1970, p. 140.

10 *E*, II, p18 scol.

della mente, questa trattazione del linguaggio all'insegna dell'immaginazione indica un passaggio tra idee e immagini, che non è affatto un passaggio di tipo causale. Come osserva Pierre-François Moreau, “Il linguaggio ha quindi di particolare che esso non collega solamente un'idea e un'immagine. Esso collega un'idea e *due* immagini”<sup>11</sup>. Ciò vale a dire che una modificazione del corpo (ad es. *pomum*) è connessa per abitudine a un'altra modificazione del corpo differente da questa (ad es. il frutto). Poiché il processo di immaginazione comporta in potenza una conoscenza inadeguata – laddove il collegamento tra immagini non corrisponde al collegamento tra idee adeguate – la concezione spinoziana del linguaggio è allo stesso tempo una critica programmatica del linguaggio stesso. Come osserva Spinoza, infatti, “[l]'idea di ciascuna affezione del Corpo umano non implica una conoscenza adeguata del corpo esterno”<sup>12</sup> e, inoltre, “le idee che abbiamo dei corpi esterni indicano più la costituzione del nostro corpo che la natura dei corpi esterni”<sup>13</sup>. Ridurre un'idea al collegamento tra immagini, fa notare Spinoza, equivale a trattare le idee come “mute pitture in un quadro”<sup>14</sup>. Un tale mossa soggiace ad esempio alla critica spinoziana degli universali quali “uomo, cavallo, cane”, i quali non possono cogliere le singolarità dei corpi, dal momento che ne cancellano le differenze. Ciò significa, come osserva Moreau, che la formazione degli universali “permette di concentrare in una parola un'immagine inadeguatamente affermata di un gran numero di esseri singolari, i quali soli sono reali nel senso stretto del termine”<sup>15</sup>. Di conseguenza, argomenta Spinoza, noi “confondiamo gli universali con i singolari e gli enti di ragione e astratti con i singolari”<sup>16</sup>. Il linguaggio, insomma, così come ogni processo di simbolizzazione basato sul collegamento di immagini, è costantemente minacciato dalla possibilità di conoscenza inadeguata. È questa, osserva Spinoza, la causa della maggior parte degli errori, giacché “la maggior parte degli errori consistono soltanto in questo, che cioè non applichiamo in modo giusto i nomi alle cose”<sup>17</sup>. Si pone allora la seguente domanda: qual è la funzione della simbolizzazione rispetto alla produzione di conoscenza adeguata? È possibile una conoscenza adeguata attraverso il *medium* del linguaggio?

Come sosterrò, Il'enkov fa propria la teoria spinoziana del linguaggio, rispondendo positivamente alla domanda appena posta. Il'enkov dimostra inoltre che lo stesso processo di simbolizzazione, seppur di ostacolo alla conoscenza adeguata, è anche la sua condizione di possibilità. Questo argomento rimane latente per quanto riguarda Spinoza direttamente, ma viene esposto da Il'enkov nel contesto della sua disamina del concetto di “ideale”, che egli svolge congiuntamente alla lettura di Spinoza e di Marx. Il'enkov sottolinea che il “pensiero come tale” è un'astrazione: “Esistono realmente non il pensiero e [l'estensione] [in] se stessi, ma soltanto i corpi della natura, legati dalle catene dell'azione reciproca”<sup>18</sup>. Egli osserva come il pensiero sia inseparabile da un corpo realmente esistente: “Il *pensiero* è una proprietà, un modo di esistere del corpo, così come

11 “Le langage a donc ceci de particulier qu'il ne relie pas seulement une idée et une image. Il relie une idée et *deux* images” (P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Presses Universitaires de France, Paris 1994, p. 321).

12 *E*, II, p25.

13 *Ivi*, II, p16 cor. II.

14 *Ivi*, II, p49 scol.

15 “Permet de concentrer sur un mot une image inadéquatement affirmée d'un grand nombre d'êtres singuliers, qui sont seuls réels au sens strict” (P.-F. Moreau, *op. cit.*, p. 312).

16 *E*, II, p49 cor. e scol.

17 *Ivi*, II, p47 scol.

18 *E*. Il'enkov, *op. cit.*, p. 32.

la sua estensione, vale a dire la sua configurazione spaziale e la sua posizione in mezzo agli altri corpi”<sup>19</sup>. Nella misura in cui tanto il pensiero quanto l’estensione sono espressione dell’azione reciproca di corpi realmente esistenti, osserva Il’enkov, è “l’infinita [n]atura” che “si estende nello spazio, ed insieme pensa”<sup>20</sup>. La caratteristica essenziale del pensiero è il suo essere *attività* del corpo pensante, la quale si esprime allo stesso tempo come attività nell’estensione. Tra il corpo esteso e il pensiero non vi è alcun rapporto di causalità poiché, sostiene Il’enkov, il pensiero “non è il prodotto dell’atto, ma l’atto medesimo, considerato nel momento in cui si compie, come, ad esempio, il camminare è il modo di agire delle gambe e il suo ‘prodotto’ è lo spazio percorso”<sup>21</sup>. Di conseguenza, conclude Il’enkov, “[s]e il corpo pensante resta passivo, non è più un corpo pensante, ma semplicemente un corpo. Se invece agisce, non lo fa *sul* pensiero perché la sua stessa azione rappresenta il pensiero”<sup>22</sup>. La capacità attiva del corpo pensante è una manifestazione specifica del potere di auto-attuazione che ha la natura: “L’intersezione e la combinazione di una [pluralità] di catene [causali] in un caso può condurre alla comparsa di un corpo pensante, ma in un altro caso semplicemente di un corpo, di una pietra, di un albero, e via dicendo”<sup>23</sup>. Ecco perché la funzione del pensiero può essere colta solo attraverso il sistema di interazioni nella sua interezza, tanto da poterne concludere con Spinoza che il “corpo pensante [è la] natura nel suo tutto”<sup>24</sup>.

Quando Il’enkov descrive il pensiero come un’attività, dobbiamo già rilevare la grande distanza che intercorre tra questa capacità del corpo pensante e gli affetti passivi che sono il risultato degli incontri esterni a cui tale corpo è sottoposto. Secondo la metafisica del corpo pensante di Il’enkov, quindi, diviene possibile concepire un’altra modalità di simbolizzazione la cui natura non è passiva, bensì attiva. Per poter sondare più in profondità la proprietà attiva del pensiero, Il’enkov fa riferimento alla necessità di concepire una modalità di interazione attiva del corpo rispetto ad altri corpi. Il’enkov sostiene che il corpo pensante “delinea (costruisce) attivamente la forma (traiettoria) del suo movimento nello spazio in conformità con la forma (con la configurazione e la posizione) di *un altro corpo*, accordando la forma del suo movimento (della sua azione) con la forma di quest’altro corpo, *qualunque* esso sia”<sup>25</sup>. Il grado di questa capacità attiva corrisponde al grado di “perfezione” di un corpo pensante. Come osserva Spinoza, quanto più il corpo è complesso, tanto maggiore è la sua capacità di essere affetto da vari incontri, e “[c]iò 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”<sup>26</sup>; di conseguenza, “[q]uanto più il Corpo è reso atto a queste cose, tanto più la mente è resa atto a percepire”<sup>27</sup>. Il’enkov radicalizza questo ragionamento, ipotizzando che il massimo grado di perfezione – la massima capacità attiva del pensiero – consista nel minimo di forme di azione predefinite e nella massima plasticità di adattamento alle forme degli incontri di altri corpi: “non avendo dentro di sé nemmeno

19 Ivi, p. 31.

20 Ivi, p. 32.

21 Ivi, p. 34.

22 *Ibidem*.

23 Ivi, p. 54.

24 Ivi, p. 53.

25 Ivi, p. 46.

26 *E*, IV, p38.

27 Ivi, IV, p38 dim.

uno schema di azione già pronto”, scrive Il'enkov, la “cosa pensante” “agisce in accordo con qualsiasi schema che in un dato momento le viene dettato dalla forma e dalla combinazione di altri corpi [...] al di fuori [di essa]”<sup>28</sup>. La forma di attività specifica del corpo pensante è dunque la sua *universalità* – una capacità di adattarsi a varie forme di incontri e di muoversi adeguatamente tra queste. L'attività al livello dell'estensione è, allo stesso tempo, il processo di simbolizzazione – l'agire secondo schemi acquisiti, ma non predefiniti, che incrementano la capacità attiva del corpo. Contro la tesi del parallelismo tra pensiero ed estensione, Il'enkov propone una concezione dell'attività come *locus* tanto dell'identità quanto della dissimmetria dei due attributi: l'attività al livello dell'estensione si manifesta come pensiero, il che significa anche che il corpo esteso inattivo o passivo non partecipa necessariamente del pensiero<sup>29</sup>.

## 2. Marx e Spinoza: l'ideale come attività storica

Nella ricostruzione appena fornita, Il'enkov offre un argomento metafisico, un caso-limite dell'infinito potenziale di attività di un corpo pensante. Per i corpi realmente esistenti, l'attività potenziale è circoscritta dalle catene causali che danno loro origine. L'attività del corpo pensante, cioè, è modificata per abitudine e dalla memoria nel corso dell'individuazione del corpo – nello specifico, dalla memoria culturale e dalle abitudini sociali transgenerazionali, oltre che dalle forme di interazione socialmente valide e storicamente determinate. Secondo Il'enkov, l'idea spinoziana del corpo pensante come attività che trova espressione tanto nell'attributo del pensiero quanto in quello dell'estensione è stata compresa per la prima volta da Marx e da Engels – un momento che segna anche il loro distacco da Hegel. Per Marx, osserva Il'enkov, “[p]ensa soltanto l'uomo che si trova in unione con la società”, e quando è “sottratto all'intreccio dei rapporti sociali”<sup>30</sup> l'uomo pensa non più di quanto, secondo Spinoza, il corpo possa agire. In altre parole, l'attività sociale dell'umanità produce quelle forme socialmente valide del pensiero che vengono riprodotte insieme alla realtà sociale abitata dai corpi pensanti. Il distacco di Marx da Hegel poggia sull'intuizione spinoziana per cui “le categorie e gli schemi dialettici, resi manifesti nel pensiero da Hegel”, corrispondono alle forme del pensiero che riflettono le forme sociali dell'attività oggettiva dell'essere sociale. La portata di questa attività è determinata dallo sviluppo della cultura e delle forze produttive della società, manifestandosi nella forma attiva della capacità umana di trasformare il mondo che si ha davanti.

Secondo Il'enkov, per cogliere il processo di trasformazione dell'attività dell'uomo in forme logiche è determinante la categoria di “ideale”, che Hegel aveva anticipato e che Marx ed Engels hanno poi riadattato. Innanzitutto, l'ideale riguarda l'aspetto attivo del rapporto dell'uomo pensante con la natura<sup>31</sup>. Esso designa “[la rappresentazione]”<sup>32</sup>

28 E. Il'enkov, op. cit., p. 51.

29 Per una critica particolarmente acuta della ricezione dei due attributi spinoziani nella forma di un parallelismo, si veda in particolare C. Jaquet, *L'unità del corpo e della mente. Affetti, azioni e passioni in Spinoza*, Mimesis, Milano 2014, pp. 18-30.

30 E. Il'enkov, op. cit., pp. 256-257.

31 Cfr. *ivi*, p. 259.

32 Qui, come in seguito, renderò il termine russo *obraz* con “rappresentazione”. Questo termine ha la stessa connotazione dell'inglese *form* [e dell'italiano “forma”, *N.d.T.*], ma deve essere tenuto

soggettiva della realtà oggettiva, cioè il riflesso del mondo esterno nelle forme di attività dell'uomo, nelle forme della sua coscienza e della sua volontà"<sup>33</sup>. Questa rappresentazione del mondo esterno “sorge nel corpo pensante [...] come prodotto e forma della trasformazione attiva della natura ad opera del lavoro delle generazioni che si sono succedute l'una all'altra nel corso dello sviluppo storico”<sup>34</sup>. Il'enkov utilizza il concetto di “corpo pensante” tratto dal pensiero di Spinoza per rimarcare la posizione di Marx nel suo distacco da Hegel – il quale aveva scambiato le forme dello sviluppo del mondo esterno per leggi universali del pensiero – così come dal vecchio materialismo – il quale vedeva l'uomo come parte della natura, ma non come prodotto della storia e della trasformazione della natura attraverso il lavoro. L'ideale coglie, quindi, la capacità del corpo pensante di produrre forme del pensiero – ciò che Kant considerava “forme *a priori* dell'appercezione” e che Hegel trattava come leggi dialettiche dello sviluppo del pensiero – attraverso il suo incontro con il mondo e la sua trasformazione di esso. In Marx ed Engels, queste forme non sono più intese come strutture del pensiero transitorie o *a priori*, bensì come prodotti dello sviluppo storico risultanti dalla “trasformazione [pratica oggettiva della natura] da parte dell'uomo, della società”<sup>35</sup>. L'ideale, per Il'enkov, diviene il terreno di indagine dell'attività dell'umanità sociale – un'attività che è interamente oggettiva, materiale – nel suo rapporto con la riproduzione sociale delle forme del pensiero, la quale si basa sulle forme coerenti della trasformazione della natura attraverso il lavoro sociale.

È importante notare che Il'enkov considera il concetto di ideale, a differenza del linguaggio, specificatamente sotto l'attributo del pensiero. L'ideale, cioè, è una manifestazione dell'attività nel pensiero; al livello dell'estensione esso si manifesta come attività del corpo, ma questa attività non coincide con esso: “l'essere *materiale* dell'ideale non è l'ideale stesso, ma soltanto *la forma del suo esprimersi nel corpo organico dell'individuo*”<sup>36</sup>. Per esempio, come osserva Marx, il processo di produzione fornisce un oggetto materiale di consumo nella sua forma esterna, ma il consumo, in quanto fine dato della produzione, pone questo oggetto materiale *idealmente*, come bisogno o desiderio già presupposto nella produzione. “Nella natura in sé, ed anche nella natura dell'uomo come essere biologico, l'ideale non c'è”<sup>37</sup>, osserva Il'enkov. Così, la forma della brocca non è implicita nella composizione chimica dell'argilla di cui essa è fatta; è solo nella misura in cui l'uomo, in quanto essere sociale, allena i suoi organi attraverso l'attività ripetuta che il vasaio ha la capacità di produrre una specifica forma coerente a partire da un certo materiale. In altre parole, un corpo può agire secondo schemi acquisiti – ad esempio attraverso l'abitudine o la memoria – e tramite questi produrre oggetti materiali che esprimono la capacità attiva del pensiero, ovvero l'ideale. In altre parole ancora, l'ideale è l'attività del corpo pensante considerato sotto l'attributo del pensiero; esso trova espressione, sotto l'attributo dell'estensione, nell'adeguamento della forma di azione del corpo alle forme che quello stesso corpo ha precedentemente incontrato

---

distinto da questo per via dell'esistenza di un termine russo analogo, che Il'enkov utilizza in un contesto differente. Qui, dunque, “rappresentazione” non ha la connotazione del tedesco *Vorstellung* o *Darstellung*, ma significa piuttosto qualcosa di più simile al concetto di “rappresentazione formale”.

33 Ivi, p. 257.

34 Ivi, p. 259.

35 Ivi, p. 260.

36 Ivi, p. 266.

37 Ivi, p. 265.



– allo stesso modo in cui un vasaio esperto incontra un pezzo d'argilla con l'intenzione di farne una brocca. In breve, Il'enkov intende l'ideale come una forma specifica dell'attività del pensiero, mediata da modalità di incontro socialmente e storicamente determinate, date dalla società e dalla cultura.

Se l'esempio del vasaio può fornirne un'illustrazione locale, non storicamente specifica, della funzione dell'ideale, su una scala più ampia quest'ultima si mostra con altrettanta evidenza nell'analisi che ne propone Marx. Marx, ad esempio, analizza come il modo di produzione capitalistico fornisca regolarità alle forme di incontro del corpo pensante all'interno del mercato. La tipologia di incontri resa possibile e regolarizzata dalla società capitalistica dà luogo, osserva Marx discutendo il feticismo delle merci, alle “categorie dell'economia borghese”, le quali sono forme di pensiero “socialmente valide, dunque oggettive, per i rapporti di produzione di *questo* modo di produzione sociale *storicamente determinato*, la produzione di merci”<sup>38</sup>. Attraverso le forme di attività storicamente determinate e la regolarità degli incontri del corpo pensante, osserva Il'enkov, un uomo – sia egli un vasaio o un produttore di merci – “diviene portatore di forme attive dell'attività sociale”<sup>39</sup>. Per questa ragione, quando Il'enkov descrive l'ideale come “rappresentazione soggettiva della realtà oggettiva”, egli si riferisce tanto al processo di *creazione di oggetti* attraverso schemi di attività storicamente ereditati, quanto alla *produzione di soggetti* che sono portatori di queste forme di attività. Secondo un'acuta osservazione di Étienne Balibar a proposito della trattazione marxiana del feticismo delle merci, “in questa percezione si combin[a] immediatamente [...] il *dato* degli oggetti dell'esperienza con la *norma* di comportamento che essi richiamano”<sup>40</sup>, sicché per Marx “non vi è teoria dell'oggettività senza una teoria della soggettività”<sup>41</sup>. Per Il'enkov, il concetto di ideale fa riferimento precisamente a questo processo di coesistenza tra la regolarità degli oggetti dell'esperienza – la regolarità degli incontri di un corpo pensante – e le norme del comportamento, che sono socialmente condizionate e tramandate di generazione in generazione.

### 3. La forma di denaro: l'ideale come simbolizzazione

La simbolizzazione, nell'interpretazione ilienkoviana di Spinoza, è centrale per la funzione dell'ideale. Essa corrisponde alla capacità attiva del corpo di seguire schemi acquisiti, di esprimere l'ideale nell'esistenza materiale. Come per Spinoza il linguaggio portava con sé un potenziale di inadeguatezza, allo stesso modo la simbolizzazione nel linguaggio non è di per sé sufficiente a realizzare l'ideale sotto l'attributo dell'estensione. Semmai, un oggetto è “idealizzato” quando la forma del pensiero acquisisce una forma adeguata rispetto a un oggetto esterno. Il'enkov scrive che l'ideale è adeguatamente realizzato in un oggetto esterno solo “laddove [è presente la facoltà di riprodurlo], servendosi del linguaggio delle parole e dei disegni, laddove [è presente cioè] la facoltà di trasformare la parola in atto, e attraverso l'atto in cosa”<sup>42</sup>. Per illustrare questo punto in relazione a Marx, Il'enkov fa ricorso a Spinoza, il quale a suo modo di vedere “aveva

38 K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale (1863-1890)*, tomo I, La Città del Sole, Napoli 2012, p. 87.

39 E. Il'enkov, op. cit., p. 265.

40 É. Balibar, *La filosofia di Marx*, Manifestolibri, Roma 1994, p. 72.

41 Ivi, p. 70.

42 E. Il'enkov, op. cit., p. 268.

collegato le idee adeguate, espresse con le parole del linguaggio, proprio con la capacità di riprodurre nello spazio reale una forma data in parole<sup>43</sup>. L'esempio spinoziano scelto da Il'enkov riguarda la definizione di un circolo e delle sue determinazioni "nominali" ed "essenziali". La definizione di un circolo come "una figura le cui linee, condotte dal centro alla circonferenza, sono uguali", sostiene Spinoza, "non spiega l'essenza del cerchio, ma solo una qualche sua proprietà"<sup>44</sup>. Si tratta, come osserva Il'enkov, di una definizione nominale-formale che "fissa in modo più o meno casuale una proprietà estratta dell'oggetto, un suo segno esteriore"<sup>45</sup>. Viceversa, la determinazione essenziale esprime "la [rappresentazione] ideale dell'oggetto"<sup>46</sup>. Per Spinoza, la determinazione essenziale del circolo, che deve includere la sua causa più prossima<sup>47</sup>, è la seguente: "è la figura descritta da una linea qualsiasi, un'estremità della quale è fissa, l'altra è mobile"<sup>48</sup>. A partire da questo esempio, Il'enkov sviluppa il suo concetto di ideale:

Quest'ultima definizione offre *il modo di costruire una cosa* nello spazio reale. Qui la *definizione nominale* nasce *insieme con l'azione reale del corpo pensante nel contorno spaziale dell'oggetto dell'idea*. In tal caso l'uomo possiede anche l'idea adeguata, e non soltanto segni, espressi in parole. E questa è la concezione [profonda e] materialista della natura dell'ideale. L'ideale esiste laddove si ha la facoltà di ricostituire l'oggetto nello spazio, servendosi della parola, del linguaggio, in combinazione con il bisogno nell'oggetto, più [il sostegno] materiale dell'atto della creazione.<sup>49</sup>

Al livello del pensiero, dunque, l'ideale si accorda con la capacità che il corpo ha al livello dell'estensione, così da riprodurre l'oggetto idealizzato tramite la mediazione della simbolizzazione – ossia di schemi, linguaggi e segni. Il circuito perpetuo e processuale dell'ideale espresso sotto l'attributo dell'estensione è il seguente: "cosa – [atto] – parola – [atto] – cosa"<sup>50</sup>. In altre parole, l'incontro di un corpo pensante con una cosa gli conferisce la capacità di adattarsi alla forma esterna che esso incontra nell'atto; la successiva simbolizzazione di questo atto in linguaggio o in disegno offre la possibilità di riprodurre questo atto in circostanze diverse e di ricreare la cosa secondo lo schema simbolizzato. L'ideale sussiste in questo ciclo che perennemente si rinnova.

È questo, per Il'enkov, un aspetto profondamente dialettico del pensiero di Spinoza, che lo pone in dialogo con Marx. È dialettico, perché l'ideale è un "essere" che è, allo stesso tempo, il "non-essere" di un'altra cosa: l'ideale "non esiste come cosa esterna, sensibilmente percepibile", ma esiste "come capacità attiva dell'uomo"<sup>51</sup>, posta come potenzialità. L'ideale, in altre parole, designa "l'essere presente della cosa esterna nella fase del suo divenire nell'attività del soggetto"<sup>52</sup>. Questo aspetto dialettico dell'ideale si manifesta nel "simbolo", che Il'enkov

43 *Ibidem*.

44 B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, in *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2005, p. 95.

45 E. Il'enkov, op. cit., p. 268.

46 *Ibidem*.

47 Per una discussione più approfondita di questo esempio e della concezione spinoziana della definizione, si veda in particolare C. Jaquet, *L'unità del corpo e della mente*, cit., pp. 54-56.

48 B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, cit., p. 100.

49 E. Il'enkov, op. cit., p. 269.

50 Ivi, p. 270.

51 Ivi, p. 269.

52 *Ibidem*.



descrive come “il corpo esteriore, sensibilmente percepito, visto o sentito, della parola”<sup>53</sup>. Pur rimanendo esso stesso un corpo, il simbolo è, allo stesso tempo, l’essere di un altro corpo, il suo “essere ideale”, che con quel corpo non ha alcuna somiglianza. Come scrive Il’enkov, la comunanza tra un segno e ciò di cui esso è il segno “si rivela soltanto nell’atto di trasformazione della parola in fatto, e attraverso il fatto, in cosa”<sup>54</sup>. Il lavoro è precisamente il processo attivo con cui l’ideale diviene reale secondo le forme socialmente condizionate che il corpo pensante incontra. Ma, poiché l’ideale sussiste in quel circuito di cui si è detto, il lavoro è anche il processo di “idealizzazione della realtà, della natura e dei rapporti sociali” all’interno del quale “nasce il linguaggio dei simboli come corpo esteriore della forma ideale del mondo esterno”<sup>55</sup>. Lungi dall’essere un ostacolo alla conoscenza adeguata, questo processo di simbolizzazione ne è invece la condizione di possibilità. La conoscenza adeguata consiste, in questo caso, nella capacità attiva del corpo pensante di incorporare e riprodurre le forme dei corpi che incontra nella pratica. Scrive Il’enkov: “Senza [un’immagine] ideale l’uomo [...] non può effettuare lo scambio di materie con la natura, e l’individuo non può operare con le cose coinvolte nel processo della produzione sociale”<sup>56</sup>. Il lavoro sociale, pertanto, necessita del linguaggio e lo presuppone. Come rileva Il’enkov, “[la rappresentazione] ideale, per attuarsi, esige una materia sostanziale, tra cui il linguaggio. Perciò il lavoro genera il bisogno del linguaggio, e poi il linguaggio stesso”<sup>57</sup>. In altre parole, la conoscenza adeguata implica quella capacità attiva che il processo di simbolizzazione rende possibile.

Marx fornisce un esempio di idealizzazione della realtà attraverso il concetto di “prezzo”. Nel capitolo terzo del *Capitale*, Marx scrive: “Il prezzo, ossia la forma di denaro delle merci, è, come la loro forma di valore in genere, una forma distinta dalla loro forma corporea tangibilmente reale, è dunque forma solo ideale”<sup>58</sup>. Laddove un’interpretazione idealista farebbe del prezzo un fenomeno puramente soggettivo, l’approccio materialista di Marx ammette la realtà materiale dell’ideale in quanto funzione socialmente necessaria. In altre parole, in una società dove le merci sono “prodotte per vendere”, la merce è sempre già posta idealmente come denaro, secondo quanto riassunto da Marx nella formula generale del capitale D-M-D. Marx rileva che “il denaro fa circolare soltanto merci che *idealmente*, non solo nella mente del singolo ma nella rappresentazione della società [...], sono già trasformate in denaro”<sup>59</sup>. Il prezzo è l’espressione del valore di un prodotto del lavoro nella forma di denaro; la forma di denaro acquisisce la sua determinazione essenziale in virtù della sua funzione sociale di misura del valore di tutti i prodotti del lavoro, in qualità di loro equivalente generale. Per chiarire questo punto, Il’enkov cita i *Grundrisse* di Marx: “nel *prezzo*, la merce per un verso si riferisce al denaro come qualcosa che esiste fuori di essa, in secondo luogo essa stessa è posta *idealmente* come denaro, giacché il denaro possiede una realtà distinta da essa. [...] Accanto al denaro reale ora la merce esiste come denaro posto idealmente”<sup>60</sup>.

Emerge qui un’ulteriore distinzione importante tra la funzione di “simbolo” e di “segno”

53 Ivi, p. 270.

54 Ivi, p. 271.

55 *Ibidem*.

56 Ivi, p. 279.

57 Ivi, pp. 279-280.

58 K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 108.

59 Id., *Lineamenti fondamentali di critica dell’economia politica («Grundrisse»)*, tr. it. a cura di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1977, p. 123.

60 Ivi, p. 126.

dell'ideale. Tale distinzione corrisponde alla teoria spinoziana dell'immaginazione e del linguaggio. A differenza dell'ideale, il quale è concepito sotto l'attributo del pensiero, Il'enkov, come Spinoza, relega il linguaggio all'attributo dell'estensione<sup>61</sup>. Il linguaggio non è l'ideale, bensì “la *forma di espressione* dell'ideale, il suo essere [materiale]-oggettivo”<sup>62</sup>. Il linguaggio dipende, come la regolarità delle rappresentazioni soggettive del mondo esterno, dagli incontri ripetuti di un corpo pensante, i quali mettono le immagini in connessione tramite la memoria o l'abitudine. Tuttavia, il collegamento tra immagini che dà origine al linguaggio non coincide con il collegamento tra le immagini delle affezioni a cui un singolo corpo pensante è sottoposto nel corso del suo sviluppo. Il seguente esempio di Spinoza aiuta a illustrare questo punto: quando un contadino incontra le impronte di un cavallo, egli pensa al cavallo e all'aratro, mentre un soldato passa dall'immagine delle impronte al cavallo e quindi all'idea della guerra. In questo caso, il collegamento tra immagini è condizionato dalla biografia individuale e dalle forme sociali dell'attività materiale (l'agricoltura o la guerra), ovvero dal modo in cui il corpo è stato precedentemente affetto e dal tipo di norme di comportamento che questi incontri chiamano in causa, le quali sono diverse per il soldato e per il contadino. Per Il'enkov, questo è il dominio del simbolo. Diverso è il caso del linguaggio: come osserva Spinoza, quando un Romano incontra la parola “*pomum*”, che sia un soldato o un contadino penserà immediatamente al frutto. In questo caso, il collegamento tra “*pomum*” e il frutto non dipende dalla biografia, sebbene sia pur sempre mediato dalla memoria e dall'abitudine, ossia dall'attività pratica dell'uomo. Ciò è dovuto al fatto che, per citare Moreau, “l'associazione tra l'una cosa [*pomum*] e l'altra [il frutto] è già costituita come un fatto collettivo [...], [...] un fenomeno in prima istanza collettivo”<sup>63</sup>. Il Romano che associa l'immagine “*pomum*” all'immagine di un frutto non le distingue come riferentisi a due idee diverse, bensì alla stessa. Questo è il dominio del segno contrapposto al simbolo: anziché collegare un'idea a un'immagine, il linguaggio, secondo quanto ne evince Moreau, “collega un'idea e due immagini” – ossia quella modificazione del corpo che è la parola “*pomum*” e quell'altra modificazione del corpo che è l'immagine del frutto, associate l'una all'altra per abitudine e per convenzione sociale<sup>64</sup>. In sostanza, il segno o parola è, al contrario del simbolo, “come

61 A. Kiarina Kordela propone una diversa interpretazione di Marx, fondata sulla linguistica strutturale, per quanto riguarda il linguaggio e il valore in relazione agli attributi spinoziani del pensiero e dell'estensione. Kordela ricorre alla famosa proposizione 7 della seconda parte dell'*Etica* – riguardante la connessione delle idee e la connessione delle cose – per proporre un'omologia strutturale tra valori d'uso e valori di scambio, estensione e pensiero, significato e significante. Nel suo sistema, Kordela colloca il linguaggio sotto l'attributo del pensiero – una proposizione che non corrisponde accuratamente alla lettera di Spinoza –, ma è importante precisare che la sua trattazione del linguaggio è analoga alla trattazione lacaniana dell'inconscio come una sostanza puramente differenziale. Se ciò si distacca dalla concezione spinoziana del linguaggio, è pur vero che aiuta a fare luce sul modo in cui Spinoza concepisce l'attributo del pensiero. Ciò significa anche che il ragionamento di Kordela offre una direzione di ricerca promettente sul concetto Il'enkoviano di ideale come struttura inconscia – l'ideale inteso come potenziale affettivo di attività pratica reso possibile dalla sua struttura differenziale o, per dirla con Il'enkov, dalla sua manifestazione sotto l'attributo dell'estensione in quanto simbolizzazione. Cfr. A.K. Kordela, *Surplus: Spinoza, Lacan*, State University of New York Press, Albany 2008, pp. 36-55, 91-107; A.K. Kordela, *Epistemology in Spinoza-Marx-Freud-Lacan: The (bio)power of structure*, Routledge, New York 2017, pp. 13-52

62 E. Il'enkov, op. cit., p. 267.

63 “L'association de l'un et de l'autre est déjà constituée comme fait collectif [...] d'emblée un phénomène collectif” (P.-F. Moreau, op. cit., p. 324).

64 Cfr. *ivi*, p. 321.

l'immagine di un'immagine"<sup>65</sup>. In Marx, Il'enkov ravvisa la dinamica del simbolo che diviene segno all'interno della deduzione della forma di denaro dalla relativa forma di valore quale si trova esposta nel primo capitolo del *Capitale*. Dalla forma relativa di valore – 20 braccia di tela = 1 abito – Marx deriva la forma dispiegata di valore, in cui “un prodotto del lavoro, per esempio il bestiame” – ma potrebbe trattarsi benissimo anche di oro o di tela – “viene scambiato con altre merci diverse non più in via eccezionale ma già in maniera *abituale*”<sup>66</sup>. È questa forma che “riferisce [...] effettivamente le merci le une alle altre come valori, ovvero le fa manifestare reciprocamente come valori di scambio”, in virtù del fatto che la “forma di valore [è] socialmente valida”<sup>67</sup> (dapprima per abitudine e poi per convenzione, ossia attraverso pratiche di scambio attive e regolarmente ripetute). In quanto valori, le merci sono idealizzate per tramite dell'equivalente generale. “L'oro”, scrive Il'enkov, – ma potrebbe trattarsi anche di tela o di bestiame – “nel processo di circolazione, restando se stesso, risulta nondimeno la forma di esistenza e di movimento di qualcosa d'altro”<sup>68</sup>. Ciò vuol dire che la merce equivalente – oro, bestiame o tela – non figura all'interno dello scambio nella sua funzione “corporea”, bensì solo *idealmente* e, come tale, si trasforma in simbolo: il “simbolo dei rapporti sociali tra gli uomini”<sup>69</sup>. Questa simbolizzazione è possibile in virtù del fatto che la merce e l'equivalente generale sono già idealizzati, giacché “l'atto dello scambio presuppone sempre un sistema già sviluppato di relazioni tra gli uomini mediate dalle cose”<sup>70</sup>. Questo sistema di relazioni sociali, cioè, permette di estrapolare una singola merce, la quale, pur “rimanendo se stessa”, si trasforma in “*rappresentante di qualsiasi altro corpo*” in quanto sua rappresentazione ideale. In questo caso, questa merce eccezionale funge da simbolo che acquisisce la sua funzione in virtù dell'intero sistema di rapporti sociali, “attraverso tutto il sistema dei rapporti delle altre cose con quella data cosa [il simbolo] o, viceversa, di quella data cosa con tutte le altre”<sup>71</sup>. Estrapolato dal sistema dei rapporti sociali che ne garantisce la funzione, il simbolo, in quanto corpo ideale di qualcosa d'altro, “si trasforma di nuovo in una cosa ordinaria sensibilmente percepita insieme alle altre cose simili”<sup>72</sup>; il denaro, ad esempio, quando dismette le funzioni di quella merce eccezionale che è l'equivalente generale, rimane in sé un metallo prezioso.

La forma di denaro, d'altro canto, non ha più la funzione di *simbolo*, bensì di segno. Il'enkov illustra la dinamica tra simbolo e segno nel seguente modo:

L'involucro corporeo sensibilmente percepito, il “corpo” del simbolo (il corpo della cosa che è stata trasformata in simbolo) per il suo essere in qualità di simbolo è qualcosa di assolutamente inesistente, fugace, provvisorio; l’“inesistenza funzionale” di una tal cosa assorbe completamente, come si esprime Marx, la sua “esistenza materiale”. Ed ancora: il corpo materiale della cosa si comporta in accordo con le sue funzioni. Ne consegue che il simbolo si trasforma in segno, cioè in oggetto che *di per sé* non significa più *nulla*, ma soltanto rappresenta, esprime un altro oggetto con il quale non ha niente in comune (come la denominazione della cosa con la cosa stessa)<sup>73</sup>.

65 Ivi, p. 322.

66 K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 77, corsivo dell'A.

67 *Ibidem*.

68 E. Il'enkov, op. cit., p. 273.

69 Ivi, p. 275.

70 Ivi, p. 277.

71 Ivi, p. 278.

72 *Ibidem*.

73 Ivi, pp. 278-279.

In quanto incarnazione dell'ideale, sua realizzazione sotto l'attributo dell'estensione, il *simbolo* diviene *segno* quando la sua manifestazione corporea diviene consona alla sua funzione rappresentativa – quando, cioè, l'oro (o il bestiame o la tela) diviene denaro. In termini spinoziani, il simbolo diviene segno quando il collegamento tra immagini per tramite dell'abitudine e della memoria diviene un fenomeno collettivo quale è il linguaggio, quando la parola “*pomum*” (a differenza dell'immagine delle impronte) “di per sé non significa [...] nulla, ma soltanto rappresenta, esprime un altro oggetto con il quale non ha niente in comune”. È ciò che Il'enkov chiama “dialettica della trasformazione della cosa in simbolo, e del simbolo in segno”, la quale “è osservata nel *Capitale* sull'esempio dell'origine e dell'evoluzione della forma monetaria del valore”<sup>74</sup>.

Laddove, come ho osservato sopra, il processo di simbolizzazione soggiace alla possibilità di conoscenza adeguata – ad esempio nella trasformazione della natura per mezzo del lavoro mediato da schemi acquisiti –, il processo di simbolizzazione che garantisce una forma materiale per la realizzazione dell'ideale permette anche, soprattutto alla luce del predominio del segno, di neutralizzare questa capacità attiva del pensiero. Detto altrimenti, lo stesso processo che ha la facoltà di incrementare la capacità attiva del corpo pensante, di riprodurre attivamente sempre nuove forme di oggetti e incontri, ha anche la facoltà di ridurre questa capacità. Quest'ultimo aspetto costituisce la causa degli errori che Spinoza osserva in riferimento al linguaggio. Poiché il simbolo è il supporto materiale per la realizzazione dell'ideale e, tuttavia, differisce dalla capacità attiva in quanto tale, la confusione tra ideale e simbolo dà origine a ciò che Il'enkov chiama “feticizzazione dell'essere verbale dell'ideale”. Questo processo di feticizzazione, osserva Il'enkov, “[f]issa i risultati dell'attività umana, ma non l'attività stessa dell'uomo”<sup>75</sup>. In questo caso, “[q]uando l'uomo agisce con un simbolo e con un segno, e non con un oggetto, appoggiandosi sul simbolo e sul segno, agisce non sul piano ideale, ma soltanto su quello verbale”, con il risultato che “l'individuo scorge soltanto il termine stesso col suo significato tradizionale”, invece di “scoprire con l'aiuto di un termine la vera essenza di una cosa”<sup>76</sup> nel suo riprodurre e trasformare quel termine. In altre parole, quando il simbolo o il segno prendono il posto dell'ideale, diminuisce la capacità attiva del corpo pensante di riprodurre le forme che esso incontra; la simbolizzazione così ossificata “cela col suo corpo la realtà ch'essa rappresenta”<sup>77</sup>. La facoltà della simbolizzazione di neutralizzare l'efficacia dell'ideale, ovvero la conoscenza adeguata spinoziana, è particolarmente acuita nel caso del predominio del segno – il quale “di per sé non significa nulla” – all'interno del modo di produzione dominato dalla forma di merce. In questo caso,

non è l'individuo che agisce con un'immagine ideale, ma piuttosto è l'immagine dogmatizzata che agisce nell'individuo e per suo mezzo. Qui l'immagine ideale non appare come funzione attiva dell'individuo, ma, al contrario, l'individuo è la funzione dell'immagine che domina sulla sua coscienza e sulla sua volontà come uno schema formale imposto dal di fuori [...], come un feticcio<sup>78</sup>.

La dialettica del simbolo che diviene segno, che Il'enkov svela all'interno del *Capitale* di Marx dandone una lettura spinoziana, implica anche una critica del capitale come

74 Ivi, p. 279.

75 Ivi, p. 281.

76 Ivi, p. 280.

77 *Ibidem*.

78 Ivi, p. 288.

potere che neutralizza la sfera dell'ideale del pensiero, ovvero la capacità attiva dell'uomo di produrre idee adeguate.

La funzione dell'ideale, con il suo doppio potenziale di conoscenza adeguata e di feticcio, trova il suo fondamento metafisico in quell'universalità del corpo pensante a cui alludevo sopra. Nell'interpretazione ilienkoviana di Spinoza, un corpo pensante incontra corpi esterni che producono affetti o immagini, a cui la forma di attività del corpo deve adattarsi – producendo così schemi e modi di azione per gli incontri futuri. Attraverso la “forma del proprio movimento secondo i contorni degli oggetti esterni”, argomenta Il'enkov, “il corpo pensante [...] crea anche un'idea adeguata delle forme, dei contorni degli oggetti medesimi. Perché si tratta di una stessa forma, di uno stesso contorno”<sup>79</sup>. In quanto capacità pratica attiva di riprodurre questo contorno nelle singole circostanze, l'idealizzazione è la preconditione di questo processo, ossia del processo che Spinoza descrive come “il potere di ordinare e concatenare le affezioni del Corpo secondo l'ordine conforme dell'intelletto”<sup>80</sup>. Non avendo schemi di azione predefiniti, l'universalità del corpo pensante consiste nella capacità di acquisire schemi a partire dagli incontri esterni e di riprodurli nella sua attività pratica futura. Il'enkov sottolinea l'aspetto corrispondente del pensiero di Marx, nel quale l'universalità dell'umano è concepita in relazione alla funzione di ciò che Il'enkov ricomprende entro l'“ideale”; come scrive Marx nel *Capitale*, l'“elemento naturale diviene organo della sua attività, un organo che egli aggiunge ai propri organi corporei”<sup>81</sup>; o, secondo un famoso passaggio dei suoi scritti giovanili, l'“universalità dell'uomo appare praticamente proprio in quella universalità, che fa della intera natura il corpo inorganico dell'uomo”<sup>82</sup>. Dall'altra parte, quando un corpo pensante trasferisce una forma o un modo di attività da un incontro all'altro, a differenza del modo di attività (adeguato) del primo incontro iniziale, l'idea inadeguata sorge, secondo Spinoza, come forma di attività inadeguata. In questo caso, come osserva Il'enkov in relazione alla logica marxiana del feticismo, “l'immagine dogmatizzata [...] agisce nell'individuo e per suo mezzo”<sup>83</sup>.

#### 4. Funzione transitorica dell'ideale e sua specificità storica

Se, nel suo potenziale di organizzazione delle forme della sua esistenza materiale attraverso l'incorporazione di incontri esterni, questa “universalità” del corpo pensante costituisce la sua capacità transitorica, essa è nondimeno sottoposta a una modificazione specifica all'interno del modo di produzione capitalistico. Nel capitalismo, il feticismo delle merci segna il predominio del segno sull'attività creativa del corpo pensante. Per dirla altrimenti, nel feticismo delle merci, dove “il rapporto sociale determinato degli uomini stessi che qui assume per essi la forma fantasmagorica di un rapporto di cose”<sup>84</sup>,

79 Ivi, p. 62.

80 E, V, p.10.

81 K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 199.

82 Id., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1976, p. 77.

83 E. Il'enkov, op. cit., p. 288. Per una trattazione più ampia della funzione e delle modalità dell'errore in Spinoza, cfr. S. Biareishyk, *Spinoza's politics of error*, in D. Vardoulakis, A.K. Kordela (eds.), *Spinoza's authority*, vol. II, *Resistance and power in the political treatises*, Bloomsbury, London 2017, pp. 101-123.

84 K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 83.

la capacità attiva dell'ideale è in una certa misura neutralizzata. Questa ossificazione dell'ideale (la sua schematizzazione) è un effetto perpetuo dell'attività umana: “Poiché la cosa esterna in genere è data all'uomo solo in quanto è coinvolta nel processo della sua attività, nel prodotto complessivo – nel[l'immaginazione] – l[ra rappresentazione] della cosa si fonde sempre con l[ra rappresentazione] dell'attività entro la quale questa cosa funziona”<sup>85</sup>. Se il segno, ovvero la moneta, predomina a tal punto che l'attività umana è presente solo nella “forma fantasmagorica di un rapporto di cose”, questo modo di produzione segna “l'identificazione della cosa con [l'immagine]”<sup>86</sup>, anziché la capacità attiva di produrre cose.

Quest'ultima dinamica è, per Il'enkov, “la radice gnoseologica dell'idealismo di qualsiasi genere e sfumatura”<sup>87</sup> – idealismo che, in questo senso, è l'effetto stesso del feticismo delle merci. Ciò contribuisce a spiegare il predominio intellettuale dell'idealismo nella storia della modernità secolare capitalistica. È importante notare con Il'enkov che la reificazione della forma dell'attività, la quale conduce a scambiare la forma dell'attività per l'attività stessa, non è di per sé una forma di idealismo. Tuttavia, come tendenza spontanea (o come ideologia spontanea, per dirla con Althusser) propria del modo di produzione capitalistico, l'idealismo emerge “[sulla base] di determinate condizioni sociali; più concretamente, [sulla base] della divisione spontanea del lavoro, dove la forma di attività è imposta all'individuo con la forza, da processi sociali indipendenti da lui ed a lui incomprensibili”<sup>88</sup>. A sua volta, questa intuizione conferisce un altro significato al comunismo (nel quale la “la concezione materialista risulta naturale”), allorché “la cultura non si contrappone all'individuo come qualcosa di indipendente ed estraneo, impostogli dall'esterno, ma [appare come] la forma della sua propria azione [effettiva]”<sup>89</sup>. Ciò non significa che nel comunismo non vi sia reificazione, schematizzazione, astrazione o simbolizzazione dell'attività umana. La società comunista, per come Il'enkov la intende qui, è semplicemente l'emergere di condizioni sociali in cui l'ideale, in quanto capacità attiva dell'umanità e sua partecipazione dell'universalità, viene massimizzato o, per dirla altrimenti, in cui la capacità di produrre conoscenza adeguata è incrementata, anziché limitata, dalle condizioni sociali collettive<sup>90</sup>.

L'interpretazione ilienkoviana del rapporto tra gli attributi del pensiero e dell'estensione come due manifestazioni dell'attività del corpo pensante, sviluppata attraverso un dialogo con l'analisi marxiana della merce, testimonia la funzione transitorica dell'ideale così come la sua specificità storica. Come capacità attiva del pensiero che si manifesta sotto l'attributo dell'estensione nella funzione simbolizzante che sorge

85 E. Il'enkov, op. cit., pp. 283-284.

86 Ivi, p. 284.

87 *Ibidem*.

88 *Ibidem*.

89 Ivi, p. 288.

90 Questa trattazione dell'ideale nella sua funzione transitorica e nella sua specificità storica si avvicina al modo in cui Kordela tratta della forza-lavoro, che ella intende in termini altrettanto spinoziani come un potenziale affettivo di produzione transindividuale. In questo testo, Kordela osserva anche come una società che non sia fondata sul modo di produzione capitalistico (ad esempio la società comunista) non eliminerebbe necessariamente l'astrazione che emerge come effetto tra gli altri di quella produzione affettiva transindividuale che è costitutiva di tutta la forza lavoro. Cfr. A.K. Kordela, *Capital, or, information: Affective labor, historical materialism, and the convergence of forces and relations of production*, in S. Wróbel, K. Skonieczny (eds.), *Regimes of capital in the post-digital age*, Routledge, New York 2023, pp. 26–45.



dall'attività materiale del corpo nei suoi incontri con altri corpi, esso è una funzione transistorica del corpo pensante. Ciò significa che questo processo di idealizzazione è un modo di esistere della sostanza sotto l'attributo del pensiero, mentre il processo di simbolizzazione è un modo di esistere della sostanza sotto l'attributo dell'estensione. Tale funzione transistorica della sostanza assume la forma specifica dell'astrazione all'interno del modo di produzione capitalistico, nel quale predomina la "dialettica della trasformazione della cosa in simbolo, e del simbolo in segno"<sup>91</sup> e nel quale la forma di merce diviene l'idealizzazione dominante dei rapporti sociali. In questa specificità storica, non solo la simbolizzazione può divenire fondamento dell'attività umana, ma, viceversa, l'individuo diviene prevalentemente funzione di quella simbolizzazione che lo domina come un feticcio. Cionondimeno, grazie alla sua funzione di simbolizzazione sotto l'attributo dell'estensione e di idealizzazione sotto l'attributo del pensiero, il feticismo delle merci non preclude la possibilità di una concezione materialistica dell'ideale, ma anzi costituisce in queste circostanze storiche una condizione di possibilità per riuscire a vedere la sostanza in entrambe le sue espressioni, ossia pensiero ed estensione, ovvero, spinozianamente, per "ordinare e concatenare le affezioni del Corpo secondo l'ordine conforme all'intelletto"<sup>92</sup>.

[tr. it. di Gianluca Pozzoni]

---

91 E. Il'enkov, op. cit., p. 279.

92 E, V, p. 10.