

la rivista di **engramma**
febbraio **2025**

221

**Antonio Negri
e i classici**

La Rivista di Engramma
221

La Rivista di
Engramma

221

febbraio 2025

Antonio Negri e i classici

a cura di

Marco Assennato, Monica Centanni
e Roberto Masiero

direttore

monica centanni

redazione

damiano acciarino, sara agnoletto, mattia angeletti,
maddalena bassani, asia benedetti, maria bergamo,
elisa bizzotto, emily verla bovino,
giacomo calandra di rocolino, olivia sara carli,
concetta cataldo, giacomo confortin,
giorgiomaria cornelio, vincenzo damiani,
mario de angelis, silvia de laude,
francesca romana dell'aglio, simona dolari,
emma filipponi, christian garavello, anna ghirdini,
ilaria gripa, roberto indovina, delphine lauritzen,
annalisa lavoro, laura leuzzi, michela maguolo,
ada naval, viola sofia neri, alessandra pedersoli,
marina pellanda, filippo perfetti, chiara pianca,
margherita picciché, daniele pisani, stefania rimini,
lucamatteo rossi, daniela sacco, cesare sartori,
antonella sbrilli, massimo stella, ianick takaes,
elizabeth enrica thomson, christian toson,
chiara velicogna, giulia zanon

comitato scientifico

barbara baert, barbara biscotti, andrea capra,
giovanni careri, marialuisa catoni, victoria cirlot,
fernanda de maio, alessandro grilli, raoul kirchmayr,
luca lanini, vincenzo latina, orazio licandro,
fabrizio lollini, natalia mazour, alessandro metlica,
guido morpurgo, andrea pinotti, giuseppina scavuzzo,
elisabetta terragni, piemario vescovo, marina vicelja

comitato di garanzia

jaynie anderson, anna beltrametti, lorenzo braccesi,
maria grazia ciani, georges didi-huberman,
alberto ferlenga, nadia fusini, maurizio harari,
arturo mazzarella, elisabetta pallottino,
salvatore settis, oliver taplin

La Rivista di Engramma

a peer-reviewed journal

221 febbraio 2025

www.engramma.it

sede legale

Engramma
Castello 6634 | 30122 Venezia
edizioni@engramma.it

redazione

Centro studi classicA luav
San Polo 2468 | 30125 Venezia
+39 041 257 14 61

©2025

edizioni**engramma**

ISBN carta 979-12-55650-78-2

ISBN digitale 979-12-55650-79-9

ISSN 2974-5535

finito di stampare aprile 2025

Si dichiara che i contenuti del presente volume sono la versione a stampa totalmente corrispondente alla versione online della Rivista, disponibile in open access all'indirizzo: <https://www.engramma.it/221> e ciò a valere ad ogni effetto di legge. L'editore dichiara di avere posto in essere le dovute attività di ricerca delle titolarità dei diritti sui contenuti qui pubblicati e di aver impegnato ogni ragionevole sforzo per tale finalità, come richiesto dalla prassi e dalle normative di settore.

Sommario

- 7 *Antonio Negri e i classici*
Marco Assennato, Monica Centanni, Roberto Masiero
- 13 *Lo squarcio dei classici*
Giacomo Marramao
- 21 *Due contributi su Antonio Negri filosofo*
Massimo Cacciari
- 25 *Vita Cartesii est simplicissima*
Massimo Cacciari [da "Contropiano" 2/1970, 375-399]
- 47 *È morto un filosofo. Il pensiero rivoluzionario non può finire*
Massimo Cacciari [da "La Stampa" del 17 dicembre 2023]
- 51 *"Contropiano"*
a cura della Redazione di Engramma
- 59 *Un saggio di Realpolitik materialista*
Marco Assennato
- 69 *Marx nel Seicento?*
Elia Zaru
- 85 *Antonio Negri e Machiavelli*
Tania Rispoli
- 99 *Niccolò Machiavelli e Antonio Negri. Vite parallele?*
Peppe Nanni
- 117 *Poesia, o la seconda natura*
Giorgiomaria Cornelio
- 123 *La forma dell'irrazionale*
Mario Farina
- 135 *Estrapolazioni selvagge*
Matteo Polleri

- 151 *Antonio Negri lee Job*
Bernardo Prieto
- 161 *La bellezza del comune*
Nicolas Martino
- 171 *La rinascita del costituzionalismo europeo*
Giacomo Marramao, Antonio Negri

Antonio Negri e i classici

Editoriale di Engramma 221

Marco Assennato, Monica Centanni, Roberto Masiero

L'immagine di copertina è un quadro di Mark Rothko, un artista che Toni Negri amava. Perché Rothko vibra e fa tremare il canone della pittura. Da quella classica fino al contemporaneo. Lo stesso effetto ha il lavoro di Negri sul pensiero politico. Lo stesso effetto ha sui testi dei classici.

Il numero 221 di Engramma accoglie contributi che, da vari punti di prospettiva, riflettono intorno al pensiero di Antonio Negri. Pensatore e militante politico, letto e discusso in tutto il mondo, capace di nutrire culturalmente, dialogare incessantemente e interpretare i movimenti sociali mondiali degli ultimi decenni, Negri ha ridefinito alcuni tra gli assi fondamentali del pensiero politico moderno e contemporaneo. Negri è stato però, anche, un attento e appassionato lettore di classici, a partire da quelli della grande teoria del diritto, dal formalismo tedesco ai costituzionalisti americani, a Marx e, attraverso Lenin, ai pensatori della tradizione marxista, a Foucault e Deleuze/Guattari, in un dialogo incessante con i più importanti filosofi francesi (sono i nodi che sono stati fondamentali per la diffusione del pensiero di Negri nella Global Philosophy, e meritano oggi una attenta rilettura). E poi ancora: dal *Libro di Giobbe* al *De rerum natura* di Lucrezio, da Machiavelli e Cartesio, a Spinoza e Leopardi, fino a Nietzsche e contro Heidegger: con ciascuno di loro, Negri, da formidabile costruttore di concetti, ha intrattenuto un dialogo attivo e intenso richiamando in vita, nel presente, la carica vitale e la potenza del loro pensiero. Ognuno di questi incontri e scontri ha alimentato il lavoro filosofico e politico, producendo capovolgimenti teorici, aperture critiche inedite. Una imponente macchina teorica ha così disegnato i contorni larghi, radicalmente anticonvenzionali, di un pensiero rivoluzionario.

Ecco allora il taglio che abbiamo scelto: Antonio Negri e i classici. L'intento non è produrre agiografia o memoria, ma contribuire al processo di storicizzazione e di valorizzazione teorica dell'imponente lavoro di uno dei principali filosofi italiani del secondo Novecento. C'è almeno un luogo in cui il rapporto con i classici è esplicitamente messo a tema da Negri ed è il primo capitolo, intitolato "La catastrofe della memoria" della *Lenta Ginestra*. Titolo acido, ruvido eppure esplicito: il lavoro sul classico non può ridursi alla tensione tra la gloria passata e il grigio



presente. Al contrario esso è sempre ed essenzialmente rottura della tradizione, rifiuto della nostalgia. Un disincantato sguardo sul presente, certo, ma anche domanda critica, costruzione ontologica e ipotesi etica. Un grande, complesso, eterodosso cantiere materialista è quello che Negri costruisce nella tensione con il classico.

Nel contributo *Lo squarcio dei classici*. Antonio Negri: Machiavelli, Spinoza, Marx Giacomo Marramao trae spunto dal suo intervento al Seminario organizzato alla Fondazione Basso il 22 gennaio 2025, a chiusura dei lavori di preparazione di questo numero di *Engramma*, rielaborando e integrando il testo in modo importante (il video completo è visibile a questo link). Al centro tre classici, tre temi – Machiavelli e il tema del conflitto; Spinoza e il tema della potenza; Marx e il tema dell'insorgenza – visti dalla prospettiva del taglio, lo squarcio, che Negri opera per fare emergere dal corpo dei classici il nucleo del politico.

Ripubblichiamo Due contributi di Massimo Cacciari su Antonio Negri filosofo: *Vita Cartesii est simplicissima* (1970); *È morto un filosofo* (2023). Il primo, è un lungo saggio ispirato dalla pubblicazione del *Descartes politico* di Negri, pubblicato nel 1970 nella rivista “Contropiano” (pubblichiamo in questo stesso numero di *Engramma* i Sommari dei 12 numeri della rivista tra il 1968 e il 1971); tra Cacciari e Negri si attiva un confronto duro e diretto sul punto di insorgenza e sull'idea stessa di modernità. Il secondo contributo è un omaggio di Cacciari alla statura filosofica di Negri, pubblicato sul quotidiano “La Stampa” all'indomani della sua morte nel dicembre 2023. Lo scritto prende spunto da *Kairos. Alma Venus e Multitudo*, le “lezioni impartite a se stesso” del 2000. È la lezione del materialismo di Lucrezio che si interseca con la figura di *Kairos* – il “tempo avvenire” che proietta la sua luce anche sul prezioso frangente del tempo presente. Al libro su Cartesio del 1970 è dedicato anche il contributo di Marco Assennato, *Un saggio di Realpolitik materialista. Descartes politico* di Antonio Negri: il saggio analizza e attualizza la lettura del pensiero di René Descartes che Negri intraprende in una delle sue prime monografie. Al centro è un'idea inedita di realismo politico che si propone come un'ipotesi critica rispetto all'emergere della scienza politica moderna (e borghese); una profonda meditazione che attraversa conoscenza e potere, scienza e rivoluzione.

Chiude il trittico su Descartes il contributo di Elia Zaru, *Marx nel Seicento? Antonio Negri e il 'labirinto' della prima modernità*, che analizza la riflessione del filosofo sull'insorgere della modernità, concentrandosi in particolare sulla interpretazione di Cartesio, Spinoza e Harrington. Il ricorso a Cartesio, e al suo ruolo fondamentale nella concettualizzazione di un'ideologia borghese; l'interpretazione di Spinoza come il filosofo che ha posto l'idea di una democrazia non mistificata e di una moltitudine produttiva e antagonista; il pensiero di Harrington, come iniziatore della teoria del potere costituente che resiste alla formalizzazione giuridica e politica, promuovendo una democrazia radicale e continua. Attraverso il confronto con questi classici, Negri costruisce una genealogia della modernità che evidenzia l'antagonismo tra il potere immanente della moltitudine e il potere trascendente dello Stato e del capitalismo.

Segue un dittico sulla relazione tra Antonio Negri e Machiavelli. Tania Rispoli in *Antonio Negri e Machiavelli*. Il realismo politico tra modernità e postmodernità esamina il modo in cui le ri-

flessioni del pensatore fiorentino sui tumulti e il potere informino la teoria politica di Negri. Il contributo elabora l'ipotesi che il realismo politico fornisca un quadro per teorizzare una modernità alternativa e le sue trasformazioni postmoderne all'interno del capitalismo iper-globalizzato. Al centro di questo quadro è il concetto di "potere costituente", reimmaginato non come rivendicazione di sovranità ma come processo radicale di conflitto, rottura e rinnovamento. In Niccolò Machiavelli e Antonio Negri. Vite parallele? Peppe Nanni concentra la sua argomentazione sull'andamento concomitante delle intense vicende biografiche ed esistenziali dei due pensatori, sull'uso sovversivo della tradizione classica, sulla concezione qualitativa e contratta del fattore tempo nello svolgersi degli eventi rivoluzionari. Negri libera Machiavelli dalle interpretazioni conservatrici del suo pensiero e lo presenta come il primo di una serie di autori che scoprono il "potere costituente" – il potere democratico della "multitudo" in opposizione all'ordine costituito – che sfugge alle forme costituzionali e giuridiche in cui si vorrebbe neutralizzarlo.

Su questo aspetto insiste La forma dell'irrazionale. Negri lettore di Kant di Mario Farina, che esplora l'emergere del formalismo giuridico nel pensiero di Kant, concentrandosi sulle sue implicazioni per la filosofia del diritto e sull'interazione tra razionale e irrazionale. Negri esamina il modo in cui il diritto, in quanto "forma costante", contrasta con contenuti storici e materiali mutevoli. L'analisi di Negri evidenzia la genesi extra-giuridica della legge, plasmata da dinamiche sociali e storiche, come la rivoluzione, rivelando il legame della legge con i conflitti materiali. Il saggio colloca la critica di Negri al positivismo giuridico all'interno di un discorso filosofico più ampio, confrontandosi con il marxismo, Spinoza e Leopardi, per esplorare il rapporto tra la libertà materiale e le sue istituzionalizzazione.

Il contributo di Giorgiomaria Cornelio, Poesia, o la seconda natura. Negri e Leopardi: "una teoria materialistica dell'immaginazione" ruota intorno a *Lenta Ginestra* (1987), in cui la poesia di Giacomo Leopardi è reinterpretata attraverso la lente del materialismo, sottolineando il ruolo dell'immaginazione come forza trasformativa. Nell'opera di Leopardi, Negri trova la concettualizzazione della "seconda natura", ovvero l'evidenza delle strutture artificiali che modellano l'esistenza umana e che l'immaginazione può sconvolgere e ricostituire: la poesia non come una fuga dalla realtà materiale, ma come mezzo per infrangerne i limiti e creare nuove forme di significato, presentando così l'immaginazione come un potere materiale e collettivo che rimodella il mondo.

Matteo Polleri con Estrapolazioni selvagge. Antonio Negri, lettore di Foucault analizza l'impegno politico di Negri con Foucault, mobilitando i suoi concetti per articolare una comprensione specifica del lavoro e della lotta di classe negli scritti di Marx; ma affronta anche il concetto di "produzione biopolitica" di Hardt e Negri, rivelando l'interazione originale tra i riferimenti foucaultiani, marxiani e spinoziani che danno forma a questa nozione; infine, in relazione ai seminari di Negri a Parigi negli anni Ottanta, l'attenzione si sposta sulla "produzione di soggettività" che emerge dal suo dialogo con Althusser, Foucault e il primo Lukács.

Il saggio di Bernardo Prieto, Antonio Negri lee Job analizza la reinterpretazione materialista di Negri del *Libro di Giobbe*. Al centro dell'analisi: la negazione della teologia e della trascendenza agostiniana; la giustapposizione di Giobbe a Spinoza; la teoria del valore del lavoro in Marx; il concetto di Negri di "dispositivo messianico", che riformula l'escatologia come un processo rivoluzionario immanente distinto dalla salvezza teologica. Inserendo *Il Lavoro di Giobbe* nel più ampio percorso filosofico di Negri, il contributo mette in luce la sua sintesi originale di ontologia e politica, la sua critica agli assiomi ontologici e teologici e il suo apporto al pensiero marxiano contemporaneo.

Nicolas Martino autore di *La bellezza del comune*. Toni Negri, *Arte e Multitudo* sottolinea l'originalità del pensiero di Antonio Negri in ambito estetico e artistico. Negri individua il paradigma di un'estetica "costruttivista" e materialista in linea con il movimento operaista italiano e in netto contrasto con un postmodernismo disfattista divenuto l'ideologia culturale del tardo capitalismo: il contributo sottolinea l'importanza di questo pensiero critico per lo sviluppo di una teoria estetica materialista e per le pratiche artistiche contemporanee.

In chiusura, nella pagina *La rinascita del costituzionalismo europeo*. Seminario alla Fondazione Basso (2004), pubblichiamo i testi degli interventi di Giacomo Marramao e Antonio Negri al Seminario organizzato dalla Fondazione Lelio e Lisli Basso il 23 febbraio 2004, sul tema dello stallo della costituzionalizzazione europea e sul ruolo dei movimenti sociali nella costruzione di una nuova costituzione politica: il seminario del 2004 è stato un'occasione di discussione per delineare la traiettoria futura di un'Europa come spazio di resistenza e innovazione in grado di sfidare i modelli egemonici esistenti. In appendice un estratto del discorso di Giacomo Marramao a un secondo seminario con Negri, tenutosi alla Fondazione Basso il 22 marzo 2004, sul tema "La concezione del biopotere in Foucault".

Proponiamo questo insieme di contributi come segnali utili per ripercorrere le tracce di Negri nella sua relazione con i classici. Non si tratta di ricostruire un tessuto compatto e uniforme, ma di interrogare la relazione, il canone – mobile e sempre *in fieri* – che Antonio Negri ha creato, nei suoi scritti, con i classici. Si tratta di ridare vita – scrive Negri – a "quel pensiero che dal disprezzo del presente conduce al dolore e che attraverso il dolore riscopre un orizzonte di tedio passato e di nulla dell'avvenire, e che da questa condizione si ribella. E impreca, incita e si solleva all'immaginare, fare mito, e tuttavia non vuole che l'immaginare riproduca nulla, e nello specchiarsi in questo pericolo si vuole di contro come materiale, rottura e trascendenza. Ecco, questo è pensiero etico, nel più alto materialistico senso, pensiero costitutivo". Significa per noi lanciare un tracciante che lumeggia la sfida di questo pensiero costitutivo.

English abstract

Engramma no. 221 publishes essays that reflect on Antonio Negri's thought from different perspectives. The intention is not to produce a hagiography or a memorial eulogy, but to contribute to the process of historicisation and theoretical valorisation of the impressive work of one of the most important Italian philosophers of the second half of the twentieth century. The relationship with the classics cannot be reduced to the tension between past glory and present greyness. On the contrary, it is always and essentially a break with tradition, a rejection of nostalgia. A disenchanting look at the present, certainly, but also a critical questioning, an ontological construction and an ethical hypothesis. Negri constructs a large, complex, heterodox materialist building site in tension with the Classics. The issue focuses on Negri's relationship to Machiavelli, Spinoza, Kant, Leopardi, Marx, Foucault and, implicitly, Lucretius. The volume contains contributions by Giacomo Marramao; Massimo Cacciari, Marco Assennato; Elia Zaru; Tania Rispoli; Peppe Nanni; Mario Farina; Giugomaria Cornelio; Matteo Polleri; Bernardo Prieto; Nicolas Martino.

keywords | Antonio Negri; Classics; Materialism; Constituent Thought.

questo numero di Engramma è a inviti: la responsabilità della selezione e della revisione dei contributi è dei curatori e del comitato editoriale della Rivista

Lo squarcio dei classici

Antonio Negri: Machiavelli, Spinoza, Marx

Giacomo Marramao

Per il contributo Lo squarcio dei classici. Antonio Negri: Machiavelli, Spinoza, Marx l'Autore ha preso spunto, rielaborando e integrando il testo in modo importante, dal suo intervento alla Fondazione Basso il 22 gennaio 2025; la giornata di studi, coordinata da Nicolas Martino, è stata introdotta da Maurizio Locusta, responsabile della Biblioteca della Fondazione Lelio e Lisli Basso (il video completo del Seminario è a questo link).

Il compito che mi sono assunto in questo nostro incontro su “Antonio Negri e i classici” è di parlare dei tre autori *latu sensu* classici che erano al centro dell'attenzione di Toni: Machiavelli, Spinoza e Marx.

Con una premessa. Toni aveva una straordinaria capacità di operare degli squarci nella logica dei classici, allo scopo di enuclearne il nucleo politico. Squarciava i classici. E questo rendeva la sua chiave di lettura sempre maledettamente perspicua e fecondamente sconvolgente. Al punto da fare emergere la dimensione politica anche in un autore come Cartesio. Abbiamo tutti presente *Descartes politico, o della ragionevole ideologia*: un libro del 1970 (Negri 1970) su cui ebbi modo di discutere all'Università di Firenze con uno storico della filosofia severo ed esperto del tema come Eugenio Garin, che lo giudicò molto positivamente. Era, in effetti, un libro per molti aspetti sorprendente: uno squarcio operato su un classico del razionalismo moderno, e su quel testo Negri tornò molti anni dopo con un saggio dal titolo di stampo foucaultiano che ne smorzava l'impatto: *Descartes politico: metafisica e biopolitica* (Negri 2004).

Ma lo squarcio più significativo viene operato da Toni all'interno dei classici a lui cari. Andiamo a vedere come lui legge questi autori. Incominciamo da Machiavelli, partendo dal tema del conflitto. Dire conflitto vuol dire molto poco. L'abbiamo detto in tanti, dalle prospettive più diverse. Il conflitto in sé non significa niente. Toni diceva un'altra cosa. Il tema del conflitto in Machiavelli è uno squarcio. Uno squarcio operato sulla *koiné* rinascimentale fiorentina da un materialismo di origine atomistica e lucreziana. Tema di cruciale importanza. Appena trasferito a Roma dopo una mia lunga permanenza all'Università di Francoforte, mi sono trovato in casa quasi ogni settimana Sergio Bertelli, mio caro amico e grande storico, il quale aveva per l'appunto documentato che Machiavelli aveva ricopiato interamente il *De rerum natura* di Lucrezio. Si tratta di un nodo molto importante e di una storia lunga, rigorosamente documentata da Monica Centanni su Engramma nei termini che seguono:

Nei primi decenni del '400 gli umanisti italiani sono impegnati in un *ludus* collettivo, intricato e appassionante: l'esplorazione delle biblioteche – italiane, bizantine, tedesche, francesi, fino

all'Inghilterra e all'Europa del nord – alla ricerca di opere perdute di autori antichi. Memorabile la “partita di caccia” promossa da Poggio Bracciolini, segretario papale, nelle more del Concilio di Costanza (1414-1418): nel corso delle avventurose esplorazioni nei monasteri di area germanica (in cui sarà recuperata fra l'altro l'Institutio Oratoria di Quintiliano) Poggio Bracciolini rintraccia, nel 1417, in un monastero dell'Alsazia, un manoscritto contenente il *De rerum natura* di Lucrezio. In una lettera all'amico veneziano Francesco Barbaro, Poggio scrive: “Lucretius mihi nondum redditus est, cum sit scriptus. Locus est satis longiquus, neque unde aliqui veniant. Itaque expectabo quoad aliqui accedant qui illum deferant: sin autem nulli venient, non praeponam publica privatis”.

Dall'epistola si deduce che Poggio *ne praeponeret publica privatis* non si trattenne nel convento per leggere e copiare personalmente il testo, ma affidò il compito a un copista locale. Appena avuto l'esemplare, lo aveva mandato a Niccolò Niccoli ché provvedesse a trascriverlo. In tre lettere datate alla primavera del 1425, e poi di nuovo nel settembre 1426, e ancora nel 1429, Poggio richiede insistentemente a Niccoli la restituzione dell'esemplare, reclamando il “suo” Lucrezio e rimproverando all'amico di averlo trattenuto per ben dodici anni (in un passaggio esagera e scrive “quattuordecim”) senza dargli neppure il tempo per finirne la lettura. Non è chiaro se Niccoli avesse restituito una prima volta il prezioso esemplare a Poggio (che poi gliel'avrebbe prestato di nuovo), o se lo avesse trattenuto presso di sé per tutti quei lunghi anni. Sta di fatto che le notizie che ricaviamo dalla corrispondenza con gli amici umanisti ci consentono di ricostruire le vicende della prima circolazione dell'opera lucreziana, paradigmatiche per le modalità della comunicazione sui testi ritrovati, della copiatura e della circolazione degli esemplari, della bella gara fra gli studiosi in concorrenza fra loro per recuperare, prima degli altri, la propria copia e poi metterla a disposizione degli amici corrispondenti. L'esemplare trascritto per Poggio è perduto, ma dalla copia del Niccoli, ora conservata alla Biblioteca Laurenziana di Firenze (Laur. XXV, 30) deriva tutta la famiglia dei codici Italicis, uno dei due rami in cui è divisa la tradizione del testo di Lucrezio. [...] In una prima fase l'opera di Lucrezio è oggetto, da parte degli umanisti, di un entusiasmo squisitamente letterario ed erudito; in parallelo va il successo della riscoperta della filosofia epicurea, anche grazie al recupero da Costantinopoli di un manoscritto delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio (che contiene anche la *Vita di Epicuro*), già nel 1433 tradotte in latino da Ambrogio Traversari, in una versione che, a contare il numero di copie superstiti, ebbe una notevole diffusione. Per quanto riguarda il ruolo del *De rerum natura* nella cultura del Rinascimento fiorentino, dobbiamo a un recente studio di Alison Brown la sottolineatura dell'importanza dell'opera, in un senso tutto particolare. A Firenze, a cavallo tra XV e XVI secolo, il pensiero di Lucrezio, recepito e promosso grazie all'opera pionieristica di Marsilio Ficino e poi di Bartolomeo Scala [...], è rivalutato non tanto per l'eccezionale qualità letteraria dell'opera e neppure per l'aspetto strettamente filosofico dei suoi contenuti, quanto piuttosto per la novità e il significato sovversivo delle sue idee. In questo senso, Lucrezio a partire dal 1494, è al centro dell'“interesse di giovani fiorentini che, appartenenti a famiglie inimicatisi ai Medici, trovarono [in questo autore] una voce per esprimere il proprio anti autoritarismo”. E, al centro di questo circolo di intellettuali, c'è una figura tutta da studiare sotto questo rispetto: “Lorenzo [di Pierfrancesco] e il fratello Giovanni [che] promisero una cultura alternativa al fine di rimpiazzare l'idealismo platonizzante degli spodestati cugini” (Brown [2010] 2013, 14; 18). È in questa cornice che va inscritta l'importantissima scoperta di Sergio Bertelli che nel 1961 riconobbe la grafia di Machiavelli in un codice che contiene una trascrizione del *De rerum natura*, ora conservato presso la Biblioteca Vaticana. Si tratta del Rossianus 884 che contiene, oltre all'opera di Lucrezio, una trascrizione dell'*Eunuchus* di Terenzio (Centanni 2016, 99-100).

Andiamo allora a vedere, alla luce di questa ricostruzione, in cosa consiste lo squarcio operato da Toni su Machiavelli: non solo il conflitto come tale, ma un conflitto radicato in un materialismo di origine atomistica e lucreziana. Attenzione, questo è già un primo squarcio. Non c'era prima di allora, non c'era nell'accademia precedente. Non era stata mai visualizzata una cosa del genere. L'ho discusso a lungo a Parigi, questo tema, con Fournel e Zancarini, i due curatori dell'opera di Machiavelli in Francia. E poi ho avuto un intenso scambio con il compianto Jean-Luc Nancy e Étienne Balibar, dove Nancy diceva una cosa foucaultiana completamente sbagliata, e cioè che Machiavelli sarebbe all'origine del concetto moderno di sovranità: una totale falsità. Mentre invece Étienne era d'accordo con la mia tesi, che Machiavelli non c'entra nulla col tema della sovranità, e vedremo per quale ragione.

Altro aspetto nodale che Toni aveva messo in evidenza riguarda la teoria degli umori in Machiavelli. Attenzione, anche questo è un tema che è stato varie volte ripreso o vagamente menzionato, ma mai attentamente considerato. Gli umori sono di due tipi, e in controluce con le parole di Machiavelli sembra di vedere anche la democrazia dei nostri tempi. Gli umori del popolo o gli umori dei grandi. Gli umori dei grandi: aristocratici, potenti, ricchi, come vogliamo chiamarli, eccetera. Da questi umori nascono due effetti: l'effetto di libertà o l'effetto del principato. Su questo punto, libertà o principato, occorrerà ritornare. Ma il punto saliente che vediamo qui emergere in Machiavelli è una discontinuità radicale rispetto alla tradizione umanistica rinascimentale. Qualcosa di più e di altro da quello che io e Massimo Cacciari abbiamo definito "umanesimo tragico".

Aveva ragione Toni, non è neanche quello il punto fondamentale. Qui siamo in presenza di un nuovo scenario: di una vera e propria frattura rispetto alla tradizione umanistica rinascimentale. Una rottura della tradizione, della *concordia ordinum*. Per istituire invece – secondo quello che Monica Centanni e Peppe Nanni hanno efficacemente definito "uso sovversivo della tradizione classica" (Centanni, Nanni 2016) – un vincolo tra tumulti e prosperità. Ancora una volta, quindi, se vogliamo porre in evidenza un rapporto stretto tra la dimensione del conflitto e il suo radicamento materialistico, dobbiamo chiamare in causa l'idea della "repubblica ardente". Fantastica espressione di Machiavelli, che fa pensare ai suoi incontri con i giovani degli Orti Oricellari.

Andiamo ancora avanti. Uno dei nodi cruciali, *sine quibus non*, è rappresentato dalla rottura di Machiavelli con l'idea per cui al centro della politica vadano poste le idee di unità e la stabilità. Sembra qui di sentire i nostri politici: di destra, sinistra, centro, sopra, sotto, chiamateli come volete. Tutti irretiti dalla taumaturgia dell'Uno, dell'Unità ad ogni costo. Tutti convinti che il problema fondamentale della democrazia sarebbe quello di garantire unità e stabilità. Perché questi sarebbero i fondamenti di uno Stato solido. Ebbene, Machiavelli dice l'esatto contrario: uno Stato solido si regge sul movimento e sul conflitto. Questo è il punto. E, guardando indietro a Roma, la libertà può essere garantita soltanto dal contrasto tra plebe e Senato. Quando nel Senato si allenta il contrasto, viene meno anche il fondamento stesso della libertà e la società vede sgretolarsi il suo stesso impianto strutturale.

Ma, procedendo lungo questa traiettoria, non è forse vero che Machiavelli è il primo in Occidente a introdurre il neologismo 'stato' nello splendido incipit del Principe? Rileggiamolo nella bellissima macchina linguistica del fiorentino, in procinto di diventare lingua nazionale:

Tutti li stati, tutti e' domini che hanno avuto et hanno imperio sopra li uomini, sono stati e sono o repubbliche o principati (*Il Principe* I, 1-2).

Attenzione, anche qui c'è uno squarcio. Anzi: assistiamo a un duplice squarcio. In primo luogo, 'stato' – termine destinato a diventare uno dei concetti-chiave della politica moderna (basti pensare che nel Leviatano Hobbes lo introduce come sinonimo dell'inglese Commonwealth e del latino *civitas*) – è inteso da Machiavelli in ogni caso come la sintesi di *status reipublicae*. E poi, appunto, ancora uno squarcio: repubblica o principato? Attenzione, non più la pluralità delle forme di governo degli antichi: monarchia, aristocrazia, democrazia, con i loro rovesci negativi. No, non più quello. Ma due sono nella modernità le soluzioni. O principato o repubblica, altre non ce ne sono. Non più le classiche forme di governo di Aristotele e Polibio, non più la triade monarchia-aristocrazia-democrazia con le sue forme "difettive e corrotte" (tirannide-oligarchia-oclocrazia). E soprattutto non più assumibili come un ritmo regolare di successioni.

A tale riguardo Machiavelli introduce nei *Discorsi* un altro tema molto importante: l'elemento lucreziano della contingenza. Il circolo lungo il quale, cito a memoria, le repubbliche girano, dice nei *Discorsi*, "accade a caso intra gli uomini". A caso. Non secondo la classica scansione, la φύσεως ἀνάγκη, la necessità naturale che faceva succedere le forme di governo secondo un ciclo regolare destinato a ripetersi quasi aritmeticamente. Non vi è più nessuna possibilità di fondarsi su una regolarità della successione. Le forme di governo accadono, si scompaginano e intrecciano le une con le altre. In un mio libro recente mi capitato di definire Machiavelli come il primo teorico della "congiuntura": anticipatore, in questo, della vera Scienza Nuova della modernità, l'economia politica (cfr. Marramao 2004, parte II, *Dante e Machiavelli*, 66-ss.).

Ma è proprio in questo emergere della contingenza nella dimensione della politica che vediamo già affacciarsi Spinoza e Marx. I temi della immanenza e dell'insorgenza, sono categorie senza le quali non si comprende il senso della lettura negriana di Machiavelli, ma neppure, lo vedremo tra poco, la sua lettura di Spinoza, imperniata sulla centralità del *posse*: del tema non del potere, ma della potenza. La libertà non viene dal potere, viene dalla potenza, dalla potenza di ciascuno di noi, e questo è il *posse*, il tema fondamentale. E lì, quindi, l'interpretazione che Toni dà di Machiavelli, e poi anche di Spinoza in rapporto con questo tema della potenza e del *posse*, è una lettura radicalmente lontana dalle tesi di Quentin Skinner (ci ho litigato tanti anni fa a New York su questa, come dire, riduzione banalmente neo-repubblicana delle tesi di Machiavelli), così come da quella di John Pocock. Per Machiavelli, il problema della "repubblica ardente" e il problema del principato nuovo nella interpretazione di Toni sono due facce della stessa medaglia. Perché il Principato Nuovo, secondo Machiavelli, si identifica alla fine con il popolo. E c'è quella dedicatoria a Lorenzino dei Medici, il nipote di Lorenzo dei Medici, nel *Principe* in cui Machiavelli dice, in sostanza: ottima è quella repubblica nella quale un principe vede le cose dal punto di vista del popolo e il popolo dal punto di vista di chi

deve governare. Esattamente il contrario di quello che accade nelle nostre democrazie. Dove abbiamo un vero marchingegno dell'ingovernabilità. Dove chi critica non ha un'idea di come si governa e chi governa non possiede alcuna conoscenza effettiva delle forme di vita e dei bisogni del popolo. In quelle scarse parole Machiavelli pone in evidenza qual è il vero problema del governo. E, grazie a questa drastica e illuminante analisi, il Segretario Fiorentino ci ha fornito una chiave per afferrare i problemi delle democrazie contemporanee.

Andiamo a Spinoza. Con Spinoza – dice Toni – l'idea di *multitudo* trasforma il potenziale rinascimentale utopico e ambiguo da cui è caratterizzato in progetto e in genealogia del collettivo. Questa è la sua affascinante tesi. Solo così la metafisica in Spinoza può diventare ontologia politica. Vedete come qui si annodano i fili. Ma se non c'era un cervello come quello di Toni per annodarli tutti insieme non avremmo potuto coglierli nella fecondità delle loro intersezioni.

Prendiamo ad esempio il termine 'istituzione', ritornato da qualche anno al centro di alcune disquisizioni filosofiche. È un bel problema. Ma per Toni, come per Spinoza, c'è soltanto una possibile istituzione: l'istituzionalizzazione del comune. Ogni altra istituzione è un sovraccarico. Se non si afferra questo, non si capisce proprio niente. Ma è proprio su questo punto, a guardar bene, che Machiavelli e Spinoza stanno insieme: proprio perché entrambi determinano una frattura enorme rispetto al repubblicanesimo di accademici anglosassoni come Quentin Skinner. Provate a pensare allo Spinoza del *Trattato politico* quando dice io non c'entro niente con Thomas Hobbes. Non c'entro niente con i seguaci del Leviatano, del gelido mostro. Non c'entro niente con quella tradizione. Mi schiero piuttosto dalla parte di Machiavelli, dice, non nel *Trattato teologico-politico*, ma nell'opera più tarda, il *Trattato politico*: sono a favore dell'"acutissimus Machiavellus", pensatore della libertà e della vita, mentre Hobbes è pensatore della paura e della morte. Più netto di così!

È da qui, osserva Toni, che dobbiamo partire. Nella sua prospettiva, la metafisica diviene ontologia politica e questo è il primo aspetto che mi pare importante. Per questa via egli riesce a introdurre il Politico con una sorta di movimento sagittale in qualunque autore. E questo modo di leggere i classici ha fatto di lui uno dei più grandi teorici della politica che ci siano stati al mondo: tanto è vero che *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, il libro scritto insieme da Negri e Hardt, ha tenuto la cima delle classifiche negli Stati Uniti per mesi e mesi.

Ma è proprio in questa importante opera che Toni opera uno squarcio sul terzo dei suoi grandi classici di riferimento: Karl Marx. Il punto di partenza della sua argomentazione tiene insieme i suoi tre classici di riferimento in un'asserzione quasi programmatica: "La libertà machiavelliana, il desiderio spinoziano e il lavoro vivo di Marx sono concetti che possiedono un indubbio potere di trasformazione" (Hardt, Negri [2000] 2001, 177). E tuttavia...

E tuttavia il mondo dell'Impero non è più quello delineato da Marx nel *Capitale*: il passaggio dalla sussunzione formale alla sussunzione reale problematizza l'unidimensionalità della descrizione di Marx, non solo per la sussunzione del sistema culturale nella logica industriale

(evidenziata a suo tempo da teorici francofortesi come Adorno e Horkheimer), ma per l'assorbimento dell'intera società civile dentro i meccanismi della dominazione. Il concetto di Impero istituisce pertanto un "nuovo paradigma del potere" che mette in crisi le vecchie teorie del diritto internazionale (Hardt, Negri [2000] 2001, 41). Una diagnosi ancora oggi in grado di gettare luce sulle logiche costitutive del potere globale e sui modi in cui è possibile contrastarle e sovvertirle.

Da ultimo. Toni è quello che ha posto al centro un tema secondo me decisivo: quello del rapporto con la memoria, con il passato. Qui il tema del politico si intreccia con il concetto di *poiesis*. È la conclusione del mio libretto *Modernità di Dante*: "Le poetiche anticipano sempre le politiche" (Marramao 2024, 77-79). Le poetiche in senso lato, non solo la poesia, ma l'arte, il teatro, il cinema, qualunque forma di espressione della *poiesis* anticipa le politiche. Avete mai visto una rivoluzione politica prima di una rivoluzione dei linguaggi? Io non l'ho mai vista. Ogni rivoluzione è anticipata da altri fenomeni capaci di dar luogo a radicali cambiamenti delle forme di vita. Toni questo lo sapeva. Non era semplicemente quello che si dice *totus politicus* alla maniera di Mario Tronti – anche se Tronti è stato grandioso da quel punto di vista e negli ultimi anni è venuto arricchendo la politica con la dimensione teologica. Ma in Toni c'è una pulsione poetica molto forte che si manifesta non solo nella sua passione per Leopardi ma si ritrova nella parte finale della postfazione all'edizione inglese del mio libro *Passaggio a Occidente*. Bisogna pensare – scrive Negri – all'umanità del Tremila come una moltitudine di donne e uomini capaci di riprendere il meglio dei movimenti poetici del passato (Negri 2012, 245).

Riferimenti bibliografici

Brown [2010] 2013

A. Brown, *Machiavelli e Lucrezio [The Return of Lucretius to Renaissance Florence]*, Cambridge (MA) 2010, Firenze 2013.

Centanni 2016

M. Centanni, *Una scoperta di Sergio Bertelli: Machiavelli lettore di Lucrezio. Nota introduttiva alla riedizione dei due saggi sul Vat. Ross. 844 (Bertelli 1961; Bertelli 1964)*, "La Rivista di Engramma" 134 (marzo 2016) 99-108.

Centanni, Nanni 2016

M. Centanni, P. Nanni (a cura di), *Machiavelli: un uso sovversivo della tradizione classica*, "La Rivista di Engramma" 134 (marzo 2016).

Hardt, Negri [2000] 2001

M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione [Empire]*, Harvard 2000, Milano 2001.

Marramao 2024

G. Marramao, *Modernità di Dante*, Torino 2024.

Negri 1970

A. Negri, *Descartes politico*, Milano 1970.

Negri 2004

A. Negri, *Descartes politico: metafisica e biopolitica*, "Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine" 16/31 (2004), 21-37.

Negri 2012

A. Negri, *Afterword: Conflicted Ties*, in G. Marramao, *The Passage West: Philosophy After the Age of the Nation State*, London 2012, 241-245.

English abstract

This paper is a version, expanded by the author, of his lecture given at the Seminar at the Fondazione Basso (Rome) on 22 January 2025, introduced by Maurizio Locusta and coordinated by Nicolas Martino. At the heart of Giacomo Marramao's talk are three classics, three themes: Machiavelli and the theme of conflict; Spinoza and the theme of power; Marx and the theme of insurrection - seen from the perspective of the cut, the wound that Negri makes in order to extract the core of the political from the body of the classics.

keywords | Antonio Negri; Classics; Machiavelli; Spinoza; Marx

Due contributi su Antonio Negri filosofo

Massimo Cacciari

§ Vita Cartesii est simplicissima [1970]

§ “È morto un filosofo”. Il pensiero rivoluzionario non può finire [2023]

Nota sulla pubblicazione e sulla riedizione dei testi

a cura di Monica Centanni

Nel 1970, a pochi mesi dall'edizione del *Descartes politico* di Antonio Negri pubblicato da Feltrinelli, Massimo Cacciari pubblica un denso e consistente contributo in diretto dialogo con il libro di Negri su “Contropiano”, la rivista che era stata fondata nel luglio del 1968 da Alberto Asor Rosa, e dagli stessi Massimo Cacciari e Antonio Negri. Già dal secondo numero, Negri era uscito dalla direzione per una frattura sulla valutazione “dell'ondata di lotte studentesche e operaiste del '68” (così Negri; sulla fondazione di “Contropiano” e sulla rottura con la direzione della rivista, vedi T. Negri, *Storia di un comunista*, Firenze 1995, a cura di G. Di Michele, 343-346). Tra gli autori dei 12 numeri della rivista che saranno pubblicati per i tipi della Nuova Italia tra il 1968 e il 1971 si trovano, fra gli altri, Manfredo Tafuri, Mario Tronti, Francesco Dal Co, Marco De Michelis, Rita Di Leo, Giangiorgio Pasqualotto, Alberto Abruzzese (in questa pagina pubblichiamo i sommari dei 12 numeri pubblicati tra il 1968 e il 1971 da La Nuova Italia).

Come è indicato nei riferimenti posti in exergo al suo saggio, Cacciari mette in dialogo la monografia di Negri su Cartesio con alcuni volumi importanti pubblicati in quegli anni nel panorama internazionale: i saggi sulla “linguistica cartesiana” e sulla “teoria delle idee innate” di Noam Chomsky, pubblicati nel 1966 e nel 1967 a New York e tradotti da Bollati Boringhieri nel 1969; gli scritti di Jacques Lacan, pubblicati a Parigi nel 1966; il saggio su Cartesio del filosofo e semiologo Max Bense, pubblicato nel 1960 in Germania. All'interno di questo reticolato di saggi che ruotano, più o meno direttamente, intorno al pensiero di Cartesio, Cacciari propone una lettura critica del lavoro di Negri: il corpo a corpo si fa più stretto e serrato intorno ad alcuni snodi di pensiero, ad esempio intorno all'idea di Rinascimento e del punto – cronologico e culturale – di insorgenza della modernità che Negri riconosce nella rivoluzione cartesiana, una datazione che Cacciari critica, sul piano filosofico e concettuale, appoggiandosi anche sulla grande lezione di storia delle idee, prima che di storia dell'architettura, di Manfredo Tafuri. L'inquadramento della questione allarga la prospettiva alle grandi scritture filosofiche, utopistiche e libertine tra XVII e XVIII secolo. In

questa nuova edizione, ripubblichiamo Il saggio di Cacciari con una Bibliografia (che nella versione originale era implicata nelle citazioni infratesto) che permette di ricostruire una costellazione di pensiero e di studi. Nel saggio si possono apprezzare le scintille teoretiche di quegli anni pieni di luce di intelligenze e di energie intellettuali e politiche destinate a polarizzarsi, a incontrarsi e scontrarsi. La severità delle critiche di Cacciari a Negri poggia comunque sulla chiara convinzione che “quello di Negri è il primo tentativo di affrontare da un esplicito punto di vista politico, di classe, la questione delle origini, della fondazione stessa dell’ideologia borghese. In questo senso, il suo lavoro assume una importanza pionieristica. Le sue indicazioni andranno tutte, una ad una, riprese per qualsiasi lavoro di critica dell’ideologia” (Cacciari 1970, alla pagina 390 dell’edizione originale in “Contropiano”); e che pertanto sarà necessario “d’ora in poi affrontare il problema di questa sintesi [...]. Conoscerla per rovesciarla, saperla per negarla. Ma mai all’indietro”. Nella storia degli studi successivi su Cartesio il “lavoro pionieristico” di Negri non è stato considerato come meritava e le sue tesi non sono state né riprese né discusse “una per una”, come Cacciari – pur criticando rigorosamente Negri – auspicava (sul punto, vedi il contributo di Marco Assenatto in questo stesso numero di Engramma).

Tornando a più di trent’anni di distanza sul tema del *Descartes politico*, Negri – in attrito in particolare con il pensiero di Jean-Luc Marion e con la sua “fondamentale trilogia” su Cartesio pubblicata a Parigi tra il 1981 e il 1993 – così scrive, riprendendo alcuni passaggi del saggio di Cacciari:

“L’analisi filosofica ha negli ultimi decenni tentato, quasi in maniera reattiva, di riportare decisamente il pensiero di Descartes alla tradizione, cioè di normalizzarlo sul terreno della metafisica speculativa – vale a dire di distruggere la stessa possibilità di un’ontologia politica cartesiana [...]. L’*io* si dà, nella prospettiva metafisica cartesiana, come una sostanza finita, che si staglia sull’orizzonte di un essere eccedente, e tuttavia caratterizzato dai limiti assoluti dell’ente. L’ontologia cartesiana è grigia, del colore quindi di una sostanza neutralizzata e di una eccedenza finita. La seconda operazione [...] consiste nello ‘sbiancare’ teologicamente l’ontologia di Descartes. È attraverso la teoria delle ‘verità eterne’ che ogni analogico residuo di essere (nei termini della teoria scolastica dell’analogia e del panteismo rinascimentale), ogni rapporto ontologico cioè tra infinitezza divina e finitezza umana sarà sciolto. Il compito della critica diviene a questo punto quello di eliminare (o di rendere liminarmente residuale) ogni imputazione umanistica, ogni tensione dell’*io penso* cartesiano in direzione di un essere univocamente produttivo e di una potenza ontologica autonoma. Fra le *Regulae* e le *Meditationes* si svolgerebbe interamente questo processo di svuotamento della potenza epistemologica e costruttiva della presa di coscienza cartesiana. Ne viene la sottovalutazione del *Discorso sul metodo*, laddove il dubbio è semplicemente caratterizzato come apprendimento della finitezza dell’essere. In questa figurazione, Descartes diviene il primo agente di un percorso di esaurimento della metafisica occidentale, il primo autore di una concezione finita dell’essere, che concede alla sempre eccedente deiezione dell’ente un destino assoluto. Questa via condurrà fino all’adesione alla lettura heideggeriana di Nietzsche e della genealogia filosofica del moderno. È chiaro quali possano essere le conseguenze che quest’interpretazione determina per l’analisi dell’ontologia politica di Descartes: come ben vide Massimo Cacciari, ogni tentativo di interpretazione di Descartes termina, su questo terreno, nel riconoscimento dell’insolubilità del problema della metafisica moderna dell’*io* – preambolo alla crisi politica della borghesia nascente. Il moderno si presenta univocamente come crisi, ogni alternativa al suo interno è tolta, non c’è speranza (e, nell’interpretazione di Cacciari, neppure

potenza)”. A. Negri, *Descartes politico: metafisica e biopolitica*, “Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine” 16/31 (2004), 21-37, pp. 32-33.

• * * * *

Il secondo scritto che qui ripubblichiamo è l'articolo di Massimo Cacciari comparso sulla “Stampa” il 13 dicembre 2023, il giorno dopo la morte di Negri. Il testo porta un titolo che indirizza la lettura della pagina – breve e intenso – sul quotidiano, ma che illumina anche il senso del suo confronto con il pensiero di Negri di molti decenni prima – “È morto un filosofo. Il pensiero rivoluzionario di Negri non può finire”. Lo scritto ruota intorno all'idea che “il pensiero di Toni Negri è prassi [...] il pensiero quanto più è radicale, quanto più esige di procedere al fondo della cosa, tanto più è obbligato a manifestare il proprio punto di vista, la propria parzialità”. L'omaggio al filosofo si concentra, nel finale, su uno scritto apparentemente minore all'interno della sterminata produzione di Negri: le lezioni che nel 2000 Negri “impartisce a se stesso”. È la lezione del materialismo lucreziano – il Lucrezio trascritto materialmente dallo stesso Machiavelli* – che corre in filigrana in tutta l'opera di Negri, e che in *Kairos. Alma Venus e Multitudo* si incrocia con la figura del “tempo avvenire” – così Negri – che proietta luce di immagini, di permanenza, di eternità anche sulla preziosa congiuntura del presente. Come scrive Cacciari: “*Physis* si esprime nella molteplicità infinita dei viventi, e la moltitudine ne è l'espressione politica. Al politico spinoziano spetterebbe il compito di cogliere il momento opportuno, il *Kairos*, per renderla vincente. Si può essere disperati intorno a tale possibilità, ma non si può non vedere la forza della sua idea, non coglierne la necessità”.

*Ne *Il Potere costituente*, Negri rimanda ai lavori su Machiavelli di Sergio Bertelli e – come evidente anche dalla lettura di *Kairos, Alma Venus, Multitudo* – ha chiara notizia della scoperta della trascrizione di un manoscritto del *De rerum natura* da parte dello stesso Machiavelli (si vedano gli scritti di Bertelli del 1961 e del 1964, ripubblicati in *Engramma* 134, marzo 2016).

Vita Cartesii est simplicissima

Massimo Cacciari [da "Contropiano" 2/1970, 375-399]

§ Antonio Negri, *Descartes politico*, Feltrinelli, Milano 1970.

§ Max Bense, *Ein Geräusch in der Strasse. Descartes und die Folgen II*, Aegis-Verlag, Baden-Baden 1960.

§ N. Chomsky, *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought* [New York 1966]; *Recent Contributions to the Theory of Innate Ideas* [New York 1967], ora in *Saggi linguistici*, vol. 3: *Filosofia del linguaggio: ricerche teoriche e storiche*, Bollati Boringhieri, Torino, 1969.

§ Jacques Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris 1966.

I

Nel *De triplici vita* (1489) Ficino compie forse il più eroico tentativo di possesso *rinascimentale* del mondo, la *summa* della problematica rinascimentale sul rapporto soggetto-oggetto. Ciò che dà la possibilità di "metiri" e "capere" il "mundum universum" – di misurare e comprendere il mondo come cosmo – è lo *spiritus*, inteso come fondamento materiale di ogni processo di esperienza e, insieme, di ogni elemento naturale:

Soli verum Musarum sacerdotes, soli summi boni veritatisque venatores tam negligentes, pro nefas, tamque infortunati sunt, ut instrumentum illud, quo mundum universum metiri quodammodo et capere possunt, negligere penitus videantur. Instrumentum eiusmodi spiritus ipse est, qui apud medicos vapor quidam sanguinis, purus, subtilis, calidus et lucidus definitur. Atque ab ipso cordis calore ex subtiliori sanguine procreatus volat ad cerebrum, ibique animus ipso ad sensus tam interiores quam exteriores exercendos assidue utitur. Quamobrem sanguis spiritu servit, spiritus sensibus, sensus denique rationi (Marsilio Ficino, *De triplici vita* I, 2).

Si costruisce così la stessa teoria ficiniana della sensazione: l'organo del senso possiede la stessa sostanza di ciò che è sentito, così nell'occhio c'è "luminosum aliquid", nell'orecchio "spiritus aereus" e lo spirito in genere è *simile* alla "quinta essentia" celeste. Mito della *consonantia* musicale, come espressione della *consonantia* cosmica: mito che domina la disperata ricerca rinascimentale della sintesi. Ma è *mito* e *speranza*. Già Pico dimostra di esserne ormai perfettamente consapevole nella sua critica a Ficino: questa sintesi è *magica*. Con Pico (e altri, più tardi, nel corso del '500) la critica della magia cessa di valere semplicemente come apologia del cristianesimo di fronte alla religiosità pagana. È ormai lo sperimentalismo magico a essere colto nella sua intrinseca infondatezza, dal punto di vista scientifico. Magia e scienza si separano teoricamente e storicamente. E la *sympatheia* universale-cosmica ficiniana degli elementi cessa di valere come 'progetto' scientifico, come utopia positiva. Bisogna aver chiara la portata epistemologica di questa *separazione*: si scopre qui *definitivamente* che la 'logica' ficiniana del rapporto soggetto-oggetto non è una logica che per

il dominio, la razionalizzazione del mondo; che il mito, la speranza (certo: mai rinnegati) della sintesi 'perfetta' che il rinascimento agita, non potranno mai essere, per gli intrinseci limiti del loro statuto, certezza evidente, *effettualità*.

D'altronde, la stessa vicenda rinascimentale si fonda su tale contrasto e lo sviluppa, *fin dal suo inizio*, in ogni direzione. Dov'è l'"universale continuità" di cui parla Negri, a proposito del rinascimento, e ponendo in ciò la cesura con il pensiero cartesiano, nella *Cacciata* del Masaccio? E prendiamo le utopie urbane di cui anche Negri parla. Tafuri, in alcune pagine fondamentali, mostra, all'opposto, come Brunelleschi *usi* tutta la propria "assunzione" del classico all'interno di "un rigoroso codice di relazioni artificiali", dove il rapporto "qualitativo", il "valore" della sintesi del soggetto con la "cosa" è assolutamente sparito. Di più ancora: è la *separazione* netta tra intellettuale architetto e produzione collegiale a fondare quella "assunzione", che diventa, quindi, *non* strumento sintetico, per la fondazione di un cosmo, ma strumento *tecnico*, per la razionalizzazione dell'essere, che sta "facci di fronte", e per l'organizzazione del lavoro di cui "si dispone" (Tafuri 1969, 19-21). La stessa separazione è in Leonardo, la stessa 'analisi' degli elementi, la cui sintesi non è affidata, non può più esserlo, da alcuna *sympatheia* cosmica, ma emerge, in forma assolutamente problematica, *dubitativa*, dal *dualismo* tra l'"occhio" che calcola, misura, descrive e la 'cosa' ancora data. Ficino esprime una speranza che già in quegli stessi anni si andava scontando: la possibilità di togliere questa datità attraverso una unità originaria di soggetto e oggetto. Ma su tale unità non per un attimo si fonda, *effettualmente*, un progetto di possesso e dominio del mondo – semmai, questo avviene proprio (o si inizia) con la divisione del lavoro che Brunelleschi realizza, con la nuova misurabilità degli spazi, che li rendono comprensibili esattamente nella misura in cui li distinguono dal soggetto, con la critica del pensiero magico, o degli elementi magici del pensiero rinascimentale – critica basata sulla consapevolezza sempre più generale della loro *impotenza scientifica*.

Come ha sottolineato Foucault, la potenza rinascimentale sull'essere si fonda su concetti analogici (Foucault parla di *Ressemblance*). Questo concetto può andare per Ficino, ma coglie unilateralmente il problema, come abbiamo appena visto. Ad ogni modo, Foucault si avvede benissimo del limite della *Ressemblance*, e che è esattamente questo limite che dovrà essere superato proprio nella direzione di un possesso effettuale del mondo. La logica della *Ressemblance* non è "logica di potenza", è rimando infinito. Essa non potrà mai essere stabile in se stessa. Il cosmo che fonda rompe, certamente, la gerarchia medioevale, ma non misura, non calcola, non domina la nuova *dynamis* che esplose. Ed ecco, allora, che alla gerarchia statica medioevale se ne sostituirà una analogica, la cui produttività non è, però, in alcun modo quantitativamente organizzabile. Ecco l'impeto borghese non ancora serrato nella manifattura! (Foucault 1966, 32-45).

Il problema del superamento del mito analogico rinascimentale è quindi il problema stesso della fondazione *reale* della scienza moderna, in quanto progetto di razionalizzazione e dominio del mondo. Non possiamo, quindi, condividere né la periodizzazione né l'analisi dettagliata

che Negri conduce. Abbandonare il mito rinascimentale non significa abbandonare la speranza di possesso e dominio, ma, all'opposto, rinnovarla, fondarla su termini logici interamente nuovi, *più potenti*. Certo, quella speranza esisteva – ma non era, appunto, non poteva essere, teoria, scientificamente controllabile. Si trattava ancora di *eidola*. E già all'interno stesso dello sviluppo della cultura rinascimentale, come abbiamo visto, la disincantata consapevolezza di ciò si andava facendo luce sempre più irreversibilmente. Tutto il '500 è impegnato a dividere: ordine sociale da ordine ideale e religioso – il segno dal suo rimando analogico, da ogni *Ressemblance* – ma, soprattutto, la soggettività dalla *sympatheia* cosmica ficiniana. La ricerca della soggettività come fondamento, si svolge all'interno di uno statuto di separazione. Ma questa ricerca è *tutta* nella direzione della nuova logica scientifica, della nuova “com-pre-hensione” del mondo. Se è l’“universale continuità” a definire l'esperienza umanistica del mondo, ebbene, questa esperienza non c'è mai stata: c'è stato bensì, il continuo, e davvero eroico, tentativo di fondare *sulla* differenza la sintesi, la ricerca dell'unità *nella* separazione. Allora, il grande salto che si porrà con Descartes si esprimerà in questo *nüchternes Denken*: la metafisica della separazione (come dice Negri a proposito del *Traité de la Divinité*, cfr. Negri 1970, 63), e cioè la separazione assunta ontologicamente, di cui non si ricerca più un qualche analogico superamento, è fondamento del moderno atteggiamento scientifico, è filosofia della scienza, nel senso pieno. Separazione e dominio *politico*, attraverso la *ratio* scientifica, sul mondo, non si contraddicono più. La liquidazione del cosmo rinascimentale ficiniano è la possibilità della loro sintesi moderna. Descrivere il rinascimento in termini di “speranza entusiastica ed eroica di possesso e trasformazione del mondo” (Negri 1970, 14) – di generica “passione dell'invenire” (così a pagina 39) – di “grandi speranze capitalistiche del sedicesimo secolo”, che con Descartes crollerebbero (pagina 68) – di verità che vive nel mondo (pagina 89) – per opporgli, poi, un dualismo, una metafisica della separazione che pare impotente ad alcuna sintesi, completamente derealizzata – è ricadere, di fatto, in schemi desantiziani di interpretazione, in una interpretazione “eroica”, “corposamente unitaria” del rinascimento che è quella classica del “risorgimento” borghese e di cui anche Marx è, in qualche sua pagina, affetto. Ma se si assume questa ‘idea’ del rinascimento come punto di riferimento, allora risulterà compromessa anche l'analisi del pensiero di Descartes: sarà difficile coglierne la *specifica renovatio*, nei suoi termini *positivi*; sarà difficile seguirne i tratti per cui esso si pone a fondamento del moderno processo borghese di comprensione totalizzante. Il suo progetto di dominio apparirà come residuo nostalgico. Impossibile: perché anche la nostalgia non avrebbe messo capo a nessuna sintesi effettuale – perché la sintesi è tutta da scoprire, da *invenire*, secondo nuovi schemi. Superamento del rinascimento è superamento di una sintesi ineffettuale e *mai* accettazione della sua impossibilità. E del rinascimento non si ha nostalgia, si *usa*, in modo freddo, geometrico, tutto ciò che, con sempre maggior forza, nel suo sviluppo storico, pone il problema della separazione, del dualismo, della discontinuità, in termini non contraddittori o alternativi, ma funzionali al progetto di dominio scientifico sull'essere. La *renovatio* non come memoria, né semplice metafora – ma progetto tutto da realizzare, sulla base delle stesse, estreme risultanze dell'aporetica rinascimentale – “rivoluzione” di cui è ancora necessario fondare la possibilità, il senso di origine, così come fissarne le scadenze e, per così dire, i

movimenti tattici. Tutto ciò “disingannando” definitivamente sulla *Ressemblance* rinascimentale – ma anche sull’effettivo potere della semplice analisi o della semplice separazione. Di esse, andrà trovata, andrà *inventata* la funzione, il positivo. Su di esse andrà posto il *discorso*, come logica che pone l’essere, come segno che raggiunge e vincola effettivamente il significato, senza “rimandi”, definendo in ogni operazione la propria infinita produttività.

La *politicità* della separazione è immediata; anzi, la separazione si verifica fino in fondo proprio sul terreno politico-istituzionale. Qui crolla, già nel corso del '500, ogni *Ressemblance*, ogni *spiritus*. La posizione di assoluta trascendenza di Dio in Calvino, e cioè la completa smitizzazione del cristianesimo, fissa una *differenza*, che, lungi dal chiudere il discorso sull’effettualità della *ratio*, la esalta: proprio in quanto la trascendenza è *data*, tutto nel mondo si svolge al di fuori di qualsiasi rimando magico, tutto nel mondo si fonda su rapporti razionali. La differenza razionalizza. La trascendenza è funzionale al dominio della *ratio* sul mondo. La separazione è politica, è progetto di nuovo Stato. E i grandi temi del calvinismo non rappresentano certo ‘tradimenti’ della grande utopia umanistica: vi ritorna la lotta al concetto medioevale di lavoro; l’ascetismo intramondano che permette l’allargamento della riproduzione, su basi sistematiche; l’etica che ne deriva, tutta interna al progetto globale di un cosmo politico perfettamente razionalizzato. E in questa direzione che appare l’idea, e poi la prassi specifica, dello stato assoluto. Certo, separazione – negazione di qualsiasi utopia ‘armonica’. Ma il tutto teso a funzionalizzare la differenza verso una nuova sintesi, potere come “violenza concentrata e organizzata della società, per fomentare artificialmente il processo di trasformazione del modo di produzione feudale in modo di produzione capitalistico, e per accorciarne i passaggi” (Marx [1867-1894] 1969, 45 ss.), potere che crea, *dalla* separazione, le condizioni materiali della “accumulazione primitiva”, che garantisce il processo dell’accumulazione, in una determinata epoca storica, su basi generalizzate. L’assolutismo apparirà, allora, come condizione necessaria dello sviluppo originario di quelle stesse forze che costituiscono l’essenza del discorso utopico rinascimentale, come loro messa in crisi appunto in quanto loro realizzazione.

Lo stesso schema che fonda la funzionalità politica della separazione metafisica tra Dio e mondo, ne fonda anche la funzionalità scientifica, in genere. La “metafisica della separazione” è appunto ciò che ci permette di razionalizzare il rapporto tra soggetto e oggetto, è ciò che garantisce la possibilità stessa della ricerca naturale. Condizione trascendentale, quasi, della nuova scienza: la separazione di soggetto e oggetto, la rottura tragica di ogni continuità. Vediamo come. Anzitutto, è dalla separazione che può maturare la soggettività, che può maturare quel fondamentale rovesciamento dell’*hypokeimenon* in soggettività che Heidegger ha descritto in modo così formidabile. Nell’analogia rinascimentale ciò non poteva ancora avvenire: lo *spiritus* conciliante soggetto e natura, manteneva l’unità di origine, manteneva il concetto di sostanza nel suo senso ‘classico’. Se si separa il soggetto da questa unità, divergono le sue forme, i suoi predicati, l’ordine del suo pensiero il *proton*. *Proton*, beninteso, che non rivela più un cosmo – ma l’organizzazione logica mediante la quale l’essere è dominabile, in quanto Altro (cfr. Foucault 1966, 65-69). Come dice Heidegger, il *Sein* diventa pura *Position*

- l'oggetto è reso perfettamente *Gegen-stand*, è, proprio per questo, il *Sein*, predicato dell'oggetto, lo pone (Heidegger 1962, Il ss.). *Gegen-stand* significa l'oggetto sia come rappresentazione del soggetto sia come consistenza autonoma. Il dominio sull'oggetto che il *Sein* come *Position* garantisce non è, non deve essere, una nuova sintesi come identità, ma un dominio che mantiene la differenza, che è solo grazie alla differenza. Il soggetto domina l'oggetto in quanto l'essere gli appartiene, il predicato dell'essere; insomma: lo domina perché dispone del *Grund* dell'oggetto (Heidegger 1957, cap. X). La soggettività emerge come organizzazione formale dei predicati mediante i quali è realizzabile una *com-prehensione funzionale* della natura. Non più processo di identificazione cosmica, non più *sympatheia* musicale, e nemmeno più *adequatio mentis et rei*, indefinitamente ripetentesi; non più attenzione alla 'qualità' dell'*individuum* o all'unità del *substratum* - ma organizzazione delle forme del pensiero capaci di organizzare l'esperienza scientifica del mondo, *funzionali* a questo dominio. Qualsiasi aderenza, qualsiasi *consonantia* tra soggetto e mondo viene esclusa - ma proprio per questo si apre la possibilità di una comprensione perfettamente formalizzata della natura, che può dominarne non gli elementi in quanto tali, ma il loro *sistema*, appunto, la loro Forma.

Finalmente separata dall'oggetto, la soggettività diviene cardine della nuova scienza. Possibilità che Leibniz svilupperà in ogni risvolto. Nessuna separazione, quindi, tra soggettività e scienza. Heidegger distrugge la colossale mistificazione fenomenologica a questo proposito: tutta la soggettività, tutta la sua funzione, si realizza in pieno nel processo della conoscenza scientifica. La scienza non ha per nulla 'obliato' le sue 'origini', ma le ha realizzate - ha posto in atto il rovesciamento della sostanza nella soggettività, del valore nel valutato, del fare 'classico' nella tecnica. Il disvelamento della soggettività che continua per tutto il '500 e si definisce con Descartes, è il processo stesso attraverso il quale la nuova scienza si consolida, si 'giustifica' e si fa 'metafora' generale del progetto borghese di dominio globale sul mondo. Già in Montaigne lo *skeptisches Geist*, di cui parla Horkheimer (Horkheimer [1938] 1968), libera la soggettività dall'"impegno" nelle cose. Anche se ancora non sarà soggettività nel senso di attività formante-organizzante l'esperienza, ma in quello limitato di 'interiorità' - essa già definisce la separazione nei termini di una riduzione all'io, come sede e centro di libertà e di ordine, che emancipa definitivamente dalla *adaequatio* dell'*episteme* classica, variamente ripresa dalla cultura rinascimentale (magari per saggiarne fino in fondo l'impotenza). Qui inizia la storia del 'nihilismo' nel senso heideggeriano; qui l'essere è già "tenuto per nulla". Ed è su tale base che si costruisce la forma della soggettività, come possibilità e volontà di potere: quando non più interessa, non più serve o è funzionale, la conservazione *sostanziale* dell'essere come essere in sé (Heidegger [1950] 1968, 243). La soggettività nasce e si sviluppa, quindi, in una esperienza di separazione - ma tale esperienza è tutta positivamente rivolta a fondare e cogliere il metodo specifico della nuova scienza. *In quanto separata*, la soggettività può cogliere l'oggetto come *Gegen-stand*, e quindi calcolarlo, misurarlo e dominarlo, comprenderlo nel *Sein* come *Position*. In questo senso, essa è anche, direttamente, *tecnica*, come Bacone e Descartes sapranno bene: non solo comprensione formale della natura data, ma affermazione effettuale del 'vero' della soggettività. Il 'valutato' si realizza: la soggettività

lo realizza. Non più un 'far apparire' la verità-sostanza (come ancora è per la sintesi analogica rinascimentale: il rapporto magico con la sostanza unitaria e originaria), ma *porla*. Ciò che significa lo sprofondamento più completo dell'essere nella soggettività, sotto il dominio della soggettività (Heidegger 1962, 14). La soggettività si spalanca alla *Anwendung*, al "pensiero produttivo" – la separazione che l'aveva posta e resa possibile, si realizza nella nuova sintesi. Attraverso la mediazione del discorso rivoluzionario sulla soggettività, la separazione esplosa tragicamente all'interno dell'aporetica rinascimentale sviluppa e matura tutta la propria istanza positiva.

E Galileo? Segna forse il momento in cui "la verità non può vivere nel mondo" (Negri 1970, 89)? Segna il momento in cui bisogna finalmente dividere verità e mondo affinché la verità, come soggettività, possa riconquistarselo! In questo senso, Galileo stesso non aveva 'verità' con sé, affermava un concetto di verità ancora aderente alla *consonantia* rinascimentale. Non è la verità che non vive più con Galileo, ma la fine di quella verità, ancora precedente la determinazione formale della soggettività, costretta nella contraddizione tra forma matematica e ragionamento induttivo. Questi limiti intrinseci fanno sì che quella verità sia ineffettuale, che essa non possa più 'vivere'. È necessario 'separarsi' da essa per *invenire* la possibilità della nuova sintesi tra ragione e mondo. Anche qui: separazione necessaria e positiva.

Ma vediamo come essa ridiventi possesso. Il Dubbio, anzitutto. Attributo essenziale della soggettività, anch'esso era maturato nel *skeptische Geist* del '500, come strumento imprescindibile di liberazione dall'essere. Ma, in questo senso, il suo ruolo era ancora 'conservativo': preservava la libertà formale dell'individualità borghese, non la realizzava. *Bloccava* la separazione. Definiva unicamente l'aporetica della soggettività (Horkheimer [1938] 1968, 238-239). Ma è fondamentale capire che questo suo aspetto negativo di rottura e liquidazione del cosmo rinascimentale, che passa intatto in Descartes, finisce nel *Discours* e poi, definitivamente, nelle *Meditazioni* a essere soltanto un elemento, propedeutico, della sua funzione. Il Dubbio non si esaurisce affatto nell'espressione tragica della separazione, nella definizione 'pura' dell'*isolierte Ich* fenomenologico. Nella sua interpretazione, Negri fa propria per intero la tesi husserliana della *epoché* come *analogon* del Dubbio (Negri 1970, 93), per cui il Dubbio sospendendo i 'valutati' scientifici ridurrebbe alla soggettività pura, assolutamente 'separata'. Husserl, ovviamente, tendeva con ciò a dimostrare la scindibilità tra soggettività e scienza, il *valore* della soggettività: *extrema philosophia*. Negri non è certo interessato alla riduzione eidetica, eppure la sua interpretazione funziona nello stesso verso. Egli è interessato a bloccare il Dubbio nella separazione – a mostrarti l'*Ich* al quale fa capo, come *isolierte Ich*, incapace di qualsiasi prassi dominante. Cose molto simili diceva Horkheimer in un suo saggio del 1934, *Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie* (Horkheimer [1934] 1968, vol. I, 118). E invece quel Dubbio non solo, proprio per la sua radicalità critica, pone la soggettività in tutta la sua gravidanza, ma si svolge secondo una forma che sconvolge tutta la logica rinascimentale, e che sta alla base del metodo della scienza moderna. Per così dire, il Dubbio è una *struttura binaria*. Senza nostalgie, senza 'speranze', esso sviluppa la propria logica attraverso una serie di *decisioni radicali*. E all'interno di un tale

sviluppo, sta, come vedremo meglio a proposito di Bense, tutta la nuova logica di dominio razionale sul mondo, sull'essere. Il Dubbio si situa di fronte a una 'coppia' precisa: definizione di una antitesi per la decisione – decisione che è *atto* mediante il quale il discorso procede oltre, sviluppa la propria razionalità. Al Dubbio non è permesso alcun ondeggiamento; alcun 'errare' esiste nella sua ricerca. Dubito: a ciò corrisponde l'antitesi più radicale: essere/non-essere. Se sono, a ciò corrisponderà la coppia: natura corporea/natura spirituale. E se mi definisco essenzialmente nella misura in cui sono *res cogitans*, dovrà di nuovo definire *che cosa* penso nei termini dell'antitesi radicale: essere/non-essere: penso di essere/penso di non-essere. Così nella *Seconda Meditazione*: io so di essere come sostanza che esiste e che pensa. Ebbene, se questo è il movimento del Dubbio, la sua intrinseca logica di sviluppo, esso si collega inscindibilmente al Cogito, ed entrambi, nella loro unità, all'Essere. Nessuna forma pura neo-kantiana, ma tantomeno 'solitudine' e 'crisi', nel senso di Negri. Ciò che veramente conta è soltanto quello cui Negri accenna quasi di sfuggita: la ricostruzione del progetto di dominio, il nuovo sistema (così a pagina 110). Il Dubbio non ha, in sé, alcun statuto autonomo: esso è fondamento della decisione, della scelta, posizione dell'alternativa. In questo senso, il Cogito appare sempre come un Dubbio-Cogito: è possibile pensare, definire la scelta, soltanto in base alla 'coppia' che il Dubbio pone – e questo Dubbio, lungi dal rovesciarsi in se stesso, vale soltanto nella misura in cui definisce il materiale del Cogito. Ma ciò che è fondamentale è che questa struttura Dubbio-Cogito non si separa affatto dall'essere, non è affatto 'isolata' nel senso della 'solitudine', non è affatto 'dualistica'. Tantomeno quello "straripare" del polo soggettivo "dai limiti della sua separazione", di cui parla Negri (a pagina 140), è "riemergere prepotente della nostalgia umanistica". Qui, nelle *Meditazioni*, la soggettività si definisce nei suoi termini puri come fondamento della stessa 'possibilità di scienza', e, quindi, non solo in modo radicalmente anti-rinascimentale (sempre se intendiamo rinascimento nei termini estremamente limitativi del Negri), ma, soprattutto, cercando di porre il nuovo rapporto di dominio con l'essere, cercando veramente di *teorizzare* la funzione positiva della separazione. Ebbene, se ci rifacciamo ancora allo schema del Dubbio appena descritto, il Cogito è preceduto, condizionato, dall'Essere e *conclude* all'Essere. Soltanto se esisto o sono, sono Cogito – e la prima evidenza del Cogito è che so me stesso come essere, come sostanza che esiste.

Dov'è la 'derealizzazione' in questo schema? Il Cogito pone l'essere, nella misura in cui ne è 'posto'. Questo movimento è esattamente quanto l'interpretazione neo-kantiana non recepisce. La funzione fondamentale del Dubbio è appunto quella di approdare all'essere che fonda il Cogito – prospettiva radicalmente diversa da quella fenomenologica, del Dubbio come *epoché*, cioè, appunto, sospensione dell'essere. Il Dubbio come sospensione del giudizio per il fondamento ontico, *necessario* al Cogito – e il Cogito, a sua volta, che non si applica ad altro se non all'evidenza dell'essere, che lo calcola, misura, che se ne impadronisce. Certo, non ha più luogo nessuna identificazione – il soggetto non si immedesima più in alcun modo con l'essere: l'essere diventa soltanto il *significato* della soggettività: non un posto, un creato, un prodotto della soggettività pura, ma un ordine formale, ideale, che segue non la certezza dell'*adequatio* ma l'evidenza della regola funzionale. Vedremo meglio, parlando

dell'interpretazione lacaniana del Cogito ergo sum, questo discorso. Basti per ora riaffermare che, esattamente come dice Negri "il rapporto fra io e mondo consiste nell'ordine dell'idea, non in quello dell'essere" (Negri 1970, 147) – ma che questo rovesciamento è lungi dal significare 'perdita' del dominio sull'essere; esso, all'opposto definisce il modo specifico attraverso il quale la scienza moderna lo comprende e sussume in sé: ponendolo come significato, riducendolo a significato, mediante forme funzionali, superanti qualsiasi adeguazione individualizzata alla qualità o al valore della cosa. Il dominio del Cogito sull'essere si va costruendo ormai come *sistema formale*, come *totalità logica*, al di là tanto di ogni *spiritus* rinascimentale, quanto di ogni *isolierte Ich* scettico.

Definita questa certezza, è 'circolo vizioso' la *Terza Meditazione*? o è dimostrazione dell'assoluta 'diabolicità' del mondo rispetto al soggetto? Certo, è il momento di massima tensione problematica: si tratta di *stabilire* quel rapporto tra soggetto e oggetto di cui il Dubito-Cogito pone le condizioni soltanto. *Che cosa è quell'essere che Dubito-Cogito?* Come risulterà possibile, in base a quali condizioni, la sua effettuale comprensione? È il momento dell'effettualità del Cogito: dove la sua certezza introspettiva deve dimostrarsi valida nell'organizzazione delle successioni naturali, *fondativa* dell'essere in quanto sua razionalizzazione sistematica. Anzitutto, cerchiamo di cogliere l'uso specifico che Descartes fa della prova ontologica: anche qui è il movimento dell'io che ne pone la certezza o evidenza. Dubito: di essere un essere finito/non-finito – penso: sono un essere finito, quindi non-perfetto. Dubito: l'idea di perfezione proviene da me/non da me – penso: essa non può essere in me soltanto a priori. E, allora, innestando tutto questo ragionamento in quello precedente: il Dubito-Cogito si specifica nel sapere di essere una sostanza finita e *quindi* nel sapere di avere una idea di Perfezione che non può fondarsi sulla nostra stessa esistenza. Dubito-Cogito: sono un essere finito. Dubito: se sono un essere finito, l'idea di perfezione è *da me/da altro da me*. Penso: proviene da altro da me – da un'esistenza perfetta. Dunque: Dubito-Cogito: la perfezione esiste. *Dio* è. Dubito ergo Deus est. E, cioè, *esiste una perfezione oggettiva*, esiste un ordine perfetto oggettivo, un ordine logico-stabile della natura come totalità – non un cosmo armonico ficiniano, ma un 'campo', un sistema di relazioni assolutamente necessario, che dà fondamento eterno alle relazioni formalizzate che l'intelletto pone. Il Cogito giunge fino a porre la necessità dell'esistenza della perfezione. Esistenza che esso non certo produce, come non produce i singoli elementi – ma soltanto l'ordine della loro comprensione, i loro rapporti funzionali. Il Cogito giunge a *rivelare*, e cioè appunto a porre come verità, la logica necessaria della natura: comprendendone i fondamenti ultimi, esso la domina, se ne impadronisce: l'essere diventa una sua 'regione'. Il Cogito non conclude così soltanto all'evidenza dell'esistenza dell'io, dell'io in quanto essere – ma, *da qui*, all'esistenza del mondo come ordine stabile, come sistema di relazioni formali, e quindi matematizzabile, e *perciò* dominabile razionalmente. Momento di massima separazione, dunque, la *Terza Meditazione*, ma, *proprio per questo*, proprio per il coraggio che dimostra di assumerla fino in fondo, momento di massima formalizzazione razionale del rapporto soggetto-oggetto, momento di massima verifica del nuovo *ordo* scientifico, l'essere. Il Dubito 'soggettivo', attraverso il suo sviluppo rigidamente binario, si fa rivelazione

della 'perfezione' fondamentale dell'essere – poiché, e ciò è decisivo, il Dubbio che investe anche la 'qualità' di Dio *si risolve* nell'impossibilità di 'inganni', nel superamento di ogni diabolicità. La perfezione è, sì, *sistema assoluto* – ma nella misura in cui fonda la certezza oggettiva e l'effettualità del Cogito – allo stesso modo in cui l'assolutismo fonda le condizioni storiche dell'accumulazione primitiva. L'ultimo passaggio strappa ogni 'autonomia' a Dio. Dubito ergo Deus est: ma se Dio è, inganna/non-inganna? Penso: non-inganna, o altrimenti contraddirebbe la perfezione. L'idea di perfezione, l'ordine delle idee che la pone, impedisce l'arbitrio di Dio. Dio si risolve interamente nella logica razionale di appropriazione 'eterna' del mondo. Si fa radicalmente *otiosus*: certezza di un ordine intoccabile. Esso vale finché garantisce quest'ordine.

Così anche l'assolutismo è vincolato al 'patto' di origine, alla razionalità del diritto, insomma: alle forme e alle scadenze della crescita dell'autonomia di classe della 'ragione borghese'. Nessun circolo vizioso, dunque, e nessuna assolutizzazione della separazione tra soggetto e essere – ma, all'opposto, espansione massima della 'volontà di dominio' del Cogito, che *si realizza* nell'idea di Perfezione, che *rivela*, in essa, la propria oggettività, il proprio legame all'essere – e *rovescia* Dio nell'ordine logico della perfezione: *uso assolutamente rivoluzionario* della prova ontologica, suo completo disincantamento. Ed è ovvio che

[...] solo a questo punto – dopo che l'esistenza di Dio è stata accertata *mediante* l'esistenza del soggetto pensante, con una dimostrazione razionale, che prescinde totalmente dalla fede nella rivelazione [...] – solo a questo punto dunque e su questo fondamento, che supera infinitamente quello iniziale e *provvisorio*, dell'io sono e penso, Descartes muove alla ricostruzione scientifica, su base matematica, del mondo della natura, che aveva posto in questione (Löwith 1967, 22).

Come è possibile, a questo punto, parlare di "etica autonoma", non scientificamente "soggiogata" (così Negri, alle pagine 198 ss.)? Di un venir meno del "riferimento sistematico" dell'etica (a pagina 199)? Di assumere le *passioni dell'anima* al di fuori del contesto creato dalla *Quarta Meditazione*? Il discorso sull'etica dipende da quello sulla volontà – e la volontà è elemento costitutivo della spiegazione cartesiana del processo intellettuale, più ancora: della problematica di tale processo. Il *potere* di pensare un'idea, l'assoluta libertà dello sviluppo del Dubbio-Cogito, è perfettamente analogo al potere di fare o non-fare una cosa. Analogicità di teoria e prassi, non loro unità: questo è il risultato essenziale della *Quarta Meditazione*. Teoria e prassi vanno distinte proprio se obiettivo della ricerca è l'effettivo dominio razionale sul mondo: dal momento che la volontà ha 'ampiezza' maggiore del pensiero, la loro 'confusione' porterebbe a uno 'slancio' oltre i limiti delle proposizioni scientificamente controllabili, e cioè all'errore. La volontà deve essere tutta intellettualmente controllata, proprio perché la prassi che pone non è identica al pensiero, *una* con esso. È anche qui dalla e grazie alla separazione, alla *differenza di origine*, che la prassi può essere prassi razionale, e la ragione pratica, mediata continuamente dalla volontà. Questa volontà che è prassi razionalmente controllata, questa volontà che non eccede il limite del pensiero, che tende a realizzare soltanto quanto il pensiero sa – ebbene, null'altro che ciò è l'etica. Parrebbe quasi inutile mettere in luce il carattere rivoluzionario-disincantato, insieme, di una tale posizione: l'assoluta libertà borghese

di pensare-volere ne costituisce la base ma proprio perché una tale libertà possa effettivamente, e cioè non 'cada in errore', essa limita la volontà al limite del pensiero, riconosce, cioè, le proprie condizioni storiche, i propri limiti, la propria aporetica – e su ciò definisce il proprio progetto di razionalizzazione globale. Nessun 'cosmo' promana da quella libertà – ma, ancor meno, impotenti nostalgie per esso – bensì la consapevolezza che il processo del Dubito-Cogito deve *capere* per intero la volontà, e quindi anche darsi come etica. E il momento etico esiste effettivamente, per intero, *dentro* il dispiegamento successivo del Dubito cartesiano, completamente integrato, assolutamente *non* autonomo: come vedremo meglio parlando di Bense e Lacan, questo momento si rivela nell'*ergo* del sistema, è interno al legame, non più sillogistico, delle sue parti, al *dovere di potere* che lo domina, da un capo all'altro. In questo senso, il 'pubblico' dei *Principia*, di cui Negri parla a lungo (alle pagine 178-ss.), non è un elemento che si 'aggiunge' al discorso che Descartes ha fin qui condotto: ma costituisce l'orizzonte stesso della *Quarta Meditazione*, la *politicità* di fondo dell'intero movimento del Dubito-Cogito. Ovvio che questa dimensione, interna agli elementi costitutivi del pensiero cartesiano, può essere rilevata soltanto se si assume la 'metafisica della separazione' come abbiamo fatto, e il riferimento alla cultura rinascimentale nel senso assolutamente *critico*, che ci è parso quello proprio di Descartes, almeno fin dal *Discours*.

Il tema della "ragionevole ideologia" assume in questo contesto un peso assai diverso da quello che Negri gli concede nel suo libro. Qui appare quasi come 'consolazione' alla rottura del cosmo rinascimentale: essa "distende sullo spazio della crisi del mondo seicentesco, della sfiducia e dello squilibrio dell'epoca, una speranza di ricostruzione. Nostalgia umanistica che si ritrova operante" (così Negri, a pagina 157). Risiamo a uno schema che ci pare fondamentalmente democratico-ottocentesco di interpretazione del rapporto rinascimento/seicento. Primo: 'sfiducia' e 'squilibrio' sono connotati troppo 'letterari' per intendere la *crisi* dell'epoca – crisi che è esplosione delle contraddizioni storiche di tutto l'*universum* rinascimentale, in tutte le sue componenti. Secondo: se la crisi è vissuta e saputa in questa direzione, allora la 'speranza' non si confonderà in nulla con la 'nostalgia': non vi potrà essere nostalgia *operante*, proprio perché quell'*universum* si è dimostrato *intrinsecamente* *impotente* di fronte ai problemi della 'nuova sintesi'. E, allora, la "speranza di ricostruzione" si fonderà esattamente sull'iter che abbiamo fin qui percorso: dalla separazione, alla soggettività, al legame formale-ideale-funzionale tra pensiero ed essere, alla stabilità dell'*ordo rerum* che l'idea di perfezione pare garantire. Ben diversa fondazione da quella della semplice ragionevole ideologia! Ricerca di sintesi e di equilibrio onnicapiente, lì dove proprio tutto il '500 non portava che alla separazione come *assoluto*, al rimando *infinito* di soggetto e oggetto! Cogliere l'atteggiamento cartesiano nella 'maschera' della ragionevole ideologia, nell'apparenza di 'appaesamento' della Parte Terza del *Discours*, è, almeno, fortemente riduttivo. È fondamentale tener ben presente che qui Descartes ragiona in termini provvisori, propedeutici rispetto alla definitiva scoperta della soggettività. La voluta riduzione dell'obbedienza alle leggi e della fede alla religione in questo ambito, lungi dal rappresentare un 'appaesamento', è il più completo disincantamento, storicamente realizzabile, della loro validità 'naturale', og-

gettiva. Questa riduzione è completamente nel segno di quella 'liberazione dall'essere', con la quale la soggettività inizia la propria rivoluzione. Qui l'obbedienza vien fatta dipendere dal giudizio del soggetto, viene inserita nella *Bildung* della soggettività. Lungi dal rappresentarne una sconfitta, segna il momento in cui essa si nega come 'servo', e riscopre il livello dove nessuna autorità può contare e *da dove*, quindi, sarà possibile muovere alla riorganizzazione del proprio dominio sul mondo: la libertà del pensiero – e storicamente intesa, nei suoi limiti formali, nel limite del proprio formalismo, che è, come non ci stanchiamo di ripetere, la *positiva miseria*, senza la quale non sarebbe possibile fondare il nuovo progetto scientifico.

La "ragionevole ideologia" del *Discours* è, quindi, in questo senso, provvisoria: essa prepara alla fondazione della *teoria*. Perché, allora, mancherebbe la nuova sistemazione del discorso politico, l'esplicito superamento della Parte Terza del *Discours*? Ma questa nuova sistemazione non manca affatto! Solo, essa non va cercata in una parte del sistema, ma ne rappresenta, al limite, la prospettiva complessiva, il significato storico. Come quell'"appaesamento" sta dentro per intero ai primi movimenti del Dubbio, alla provvisorietà scettica, che è davvero l'unico elemento in positivo che del '500 Descartes salva, così la dimensione politica della soggettività finalmente fondata è il movimento stesso che quest'ultima esprime: Politica è la definizione razionale del rapporto della volontà al pensiero. Questa definizione è razionalizzazione definitiva del discorso politico in quanto tale – Politica è il nuovo progetto scientifico, in quanto fondato sulla soggettività del Cogito, ma di un Cogito che pone funzionalmente l'essere. La dimensione politica che supera la ragionevole ideologia è il Cogito-Sum: qui progetto di razionalizzazione del mondo, nuova etica razionale e prospettiva politica si fondono inscindibilmente. Non c'è bisogno di alcun discorso 'specifico', almeno al livello fondativo nel quale, con Descartes, ci troviamo. Questo esito complica notevolmente il nostro compito critico. Dimostrare l'insostenibilità, l'aporetica, della "ragionevole ideologia", dimostrare il suo carattere dualistico, la sua impotenza, è semplice. Il fatto è che Descartes è lungi dal bloccarsi a questa *ideologia*: come ideologia egli stesso, alla fine, la tratta. È la *teoria*, o la volontà di teoria, che da ciò nasce che va affrontata; è la funzione della teoria, della ricerca fondativa del la comprensione scientifica del mondo che la filosofia qui intraprende, che va mostrata nella sua condizione storica; è il significato del suo progetto che va demistificato; è a questo livello che ne va accertata la 'tenuta'. Criticare la 'solitudine' della soggettività ha, al massimo, un respiro (limitatissimo) storico; quello che conta è la *teoria politica* che quella soggettività mi pone: fondazione della scienza moderna come razionalizzazione globale del mondo, come dominio politico generale. Ciò che qui si fonda è la proprietà borghese della scienza: la soggettività che la fonda, non è che il *devo* borghese che se ne impadronisce, per 'valorizzarsi': razionalizzazione della 'natura' che ne garantisce la possibilità di uso, e razionalizzazione del 'mondo' per permetterne la proprietà privata. Il Cogito che 'funzionalizza' l'essere ne esprime la riduzione a *tecnica*, a sistema programmabile di relazioni – si separa dall'essere per poterlo avere come tecnica, come mondo razionalizzato. Sono questi i passaggi, le relazioni, che occorre criticare, perché sono essi a realizzare compiutamente, come strategia, il discorso provviso-

rio, la *tattica*, della “ideologia ragionevole”. Politica che va a realizzarsi, e proprio sulla base e all’interno del discorso ‘metafisico’ (l’opposto per Negri, a pagina 117).

Certo, quella cartesiana è *una* forma della sintesi, e pertanto storicamente limitata. La produttività del soggetto cresce al suo interno nella direzione che abbiamo visto, ma ancora ‘garantita’ dal porsi, assoluto, della Perfezione. È la fase iniziale del maturarsi dell’interesse del *civile* all’interno dell’assolutismo, che anche Andreae segnava nella sua *Christianopolis* (Andreae 1619). La soggettività cartesiana è già produttiva fino al punto di comprendere funzionalmente l’essere e di *porlo, tecnicamente, in funzione* – ma questo suo sviluppo si organizza ancora in un quadro istituzionale fondamentalmente statico. È questa contraddizione che esplode nel corso del ‘600 – è il maturarsi dell’autonomia della soggettività, o, meglio, il suo progressivo realizzarsi, che esauriscono la funzione oggettiva e necessaria dell’assolutismo nel processo dell’accumulazione primitiva. La ‘pace sociale’, cioè il compromesso di classe, storicamente inevitabile, che esso permetteva, vengono meno esattamente nella misura in cui la settarietà rivoluzionaria dell’interesse borghese *può* farsi, da teoria, progetto effettuale di dominio.

Liberarsi dalle interpretazioni ‘quietiste’ dello *ius naturale*, liberarsi da ogni ‘assoluto’, da ogni ‘perfezione’, da ogni ‘sintesi’ autoritaria – da tutto ciò, insomma, che non si fondi sui reali interessi, scopi, fini della soggettività, della libertà del soggetto, non più ‘di pensiero’ soltanto, ma pratica, nel senso più pieno – ebbene, questo si afferma nell’esaltazione libertina dell’individualità: dietro all’individuo preme la ‘società civile’: autonomia, libertà, spregiudicatezza razionale, esaltazione delle possibilità pratiche del pensiero, della sua faccia tecnica, esaltazione della forza della sua volontà, quando essa sia libera da ogni dogma, da ogni *traditum*, perfettamente demitizzata e razionale. Ma dov’è in ciò la nostalgia del rinascimento, di cui parla Negri (a pagina 76)? Ma è proprio sulla speranza rinascimentale di sintesi, di ‘pace’ che il libertinismo esercita la sua critica più feroce! Nulla viene tanto criticato come la *Ressemblance* rinascimentale, come questa utopia armonica. Il libertinismo è ricerca della contraddizione: rafforzamento dell’alternativa alla sintesi nella quale la soggettività borghese non può più oltre svilupparsi. Non c’è nulla di più anti-rinascimentale del suo rifiuto della ‘tradizione’, del suo ritorno costante alle ragioni dell’interesse materiale, settario, *corporeo* dell’individualità. Non c’è nulla, alla fine, di più anti-libertino, o, meglio, di più ‘altro’ dal discorso libertino, dell’utopia rabelaisiana di Thelème: il ‘fa quello che vuoi’ che vi domina, vale come riconoscimento umanistico, erasmiano quasi, della *consonantia* universale tra anime sorelle, vale come regola *universale* di vita, fondamento di una *amicitia* universale, assolutamente lontana da qualsiasi ‘arbitrio’ dell’individualità. Il ‘fa quello che vuoi’ libertino, all’opposto, fonda la volontà di dominio della soggettività pienamente sviluppata, volontà di *usare* il prossimo, di *ridurlo* al proprio fine, negazione radicale di ogni *consonantia*, *amicitia* o devozione: riconoscimento dello stato di guerra che domina la società civile, egoismo praticomondano che segue e supera l’ascesi intramondana cinquecentesca. Già nel ‘500 padovano risuonavano alcuni di questi motivi; ma sarà con la riduzione operata da Giulio Cesare Vani dell’uomo a meccanica fisica, e con la bestemmia, poderosa, dell’esistenza del Demonio,

semmai, ma non certo di Dio (esistenza del principio di separazione, fondante l'egoismo assoluto della soggettività, non certo della Perfezione cartesiana), e poi, con la 'manipolazione tecnica' del prossimo, del 'civile', da parte dell'individualità libertina, che è teorizzata da Ferrante Pallavicino e da Gregorio Leti, e che troverà in Don Giovanni la sua figura, la sua realizzazione – sarà attraverso tutto intero questo processo che la soggettività andrà riconoscendosi *come classe*, organizzando il proprio interesse, ponendo le nuove esigenze di potere, di sintesi, che domineranno tutta intera la problematica del '700. C'è, ad ogni modo, una cesura nettissima tra pensiero libertino e rinascimento. Il primo si sviluppa *contro* la forma peculiare della ricerca rinascimentale della sintesi: non ha 'padri', almeno nella sua forma più elaborata: il suo contesto problematico è unicamente quello segnato dall'incipiente crisi della funzione dello stato assoluto, e, quindi, della 'collocazione' cartesiana della soggettività. Dalla soggettività nel sistema, alla soggettività come sistema. La soggettività si riconosce fondativa del sistema: *deve e vuole* impadronirsene. Qui la 'nostalgia' umanistica sarebbe reazionaria e basta.

II

Quello di Negri è, almeno a nostra conoscenza, il primo tentativo di affrontare da un esplicito punto di vista politico, di classe, la questione delle origini, della fondazione stessa dell'ideologia borghese. In questo senso, il suo lavoro assume una importanza pionieristica. Le sue indicazioni andranno tutte, una ad una, riprese per qualsiasi lavoro di *critica dell'ideologia*, nel senso che anche dalle pagine di questa rivista [*i.e.* "Contropiano"] si è andati chiarendo in questi anni. Resta il fatto che i suoi risultati sono, per noi, fortemente limitati dal modo concreto, dalle analisi specifiche che contiene. Schematizzando e riassumendo molto: qui la critica dell'ideologia non ci pare ancora critica delle fondazioni teoriche della scienza borghese – eppure è questo il *tema* di Descartes, il senso storico della sua problematica. Per questo, paradossalmente, ci è più utile il riferimento ad autori che cercano esplicitamente di *riattivare* il discorso cartesiano nella sua globalità e complessità, piuttosto che l'analisi critica, ma fortemente riduttiva, di un lavoro come quello di Negri, con il quale condividiamo in pieno la prospettiva di ricerca, il punto di vista, lo stesso *perché*, insomma, di un libro su Descartes. Vi sono nella riattivazione contemporanea di Descartes (riattivazione tutta post- e anti-fenomenologica, sia chiaro) alcuni dei problemi centrali del tentativo di costituire a teoria il punto di vista borghese, e quindi del legame tra soggettività e scienza, che sono, a mio giudizio, l'essenza stessa del pensiero cartesiano. Analizzarli brevemente ci permetterà anche di approfondire alcune delle indicazioni date in precedenza.

Max Bense ha dedicato due saggi, riuniti in *Ein Geräusch in der Strasse*, al problema-Descartes. In che modo – e cosa significa – essere oggi cartesiani? Il punto di vista è quindi, ovviamente, opposto a quello di Negri (e al mio personale) – ma seguirlo ci permette di mettere in luce la portata teorica complessiva, *politica*, del pensiero cartesiano. Nel primo saggio, *Descartes und die Folgen I*, che Negri cita solo di sfuggita, Bense dimostra il carattere binario del Dubbio, e cioè il suo appartenere direttamente alla sfera complessiva del *Beweis* – della prova, verifica. Il Dubbio non è 'ambivalenza', ma fondamento di decisione – procedimento

del *Beweis* (Bense 1960, 10). Dubbio-Decisione-Verifica che significano *innere Freiheit*, non condizionatezza del pensiero: il che è appunto la forma generale della libertà in Descartes (Bense 1960, 55). Ma è qui che Descartes va ripreso, è da questo momento che il processo della libertà va continuato: e, cioè, esattamente dal punto in cui si pone il problema *politico* del *potere* della libertà. La *Freiheit* non può essere intesa soltanto come libertà di pensare la realtà. La decisione che la realizza, nello stesso atto del Dubito-Cogito, è già una “digitale Struktur” (Bense 1960, 10). Questa indicazione fondamentale non può essere bloccata in una ideologia meramente riflessiva. Alla libertà del pensiero non può corrispondere una *Realität*, una realtà come *dato*. La libertà non pone condizioni per la riflessione della realtà – *ma per la sua realizzazione*. La libertà è condizione della *Realisation* delle istanze della soggettività che esprime, non della ‘integrazione’ del pensiero nel dato. *Realisation* che è “Modus eines Prozesses, nicht Modus eines Zustandes” (Bense 1960, 14-15). È fondamentale come Bense veda questa prospettiva della libertà *a partire* dalle condizioni poste dall’interpretazione cartesiana stessa del Dubbio-Cogito: questa prospettiva *urges* già all’interno del sistema cartesiano – si tratta di svilupparla, ed esattamente nella direzione già da noi indicata. Infatti, se è ormai soltanto a livello di *Realisation* che la libertà del pensiero si verifica, ciò comporta la completa liquidazione dell’essere come tale: ad esso subentra la realizzazione della libertà, subentrano i processi di tale realizzazione, E cioè all’essere subentra il *Gemächte*, il mondo dei fatti, *la Tecnica come mondo*. Il problema della Tecnica è così strutturalmente collegato alla ‘metafisica’ stessa di Descartes: è la struttura intima del Dubbio che, rivelandosi “digitale Struktur”, pone nella *Realisation* il suo fine, e quindi si accerta, superandosi, unicamente nel *Beweis* che la Tecnica, in quanto ormai universale, fornisce. È, inutile aggiungerlo, la più completa demistificazione dell’idea husserliana di un pensiero ‘ridotto’ alla tecnica: all’opposto la Tecnica è, storicamente, *l’inveramento più alto e definitivo* della soggettività borghese. Ego cartesiano e Tecnica sono una cosa soltanto, assolutamente inscindibile. La libertà è libertà *per* la Tecnica: si pone come Dubbio *per* accertarsi-realizzarsi nel *Gemächte*. Si pone come alternativa-scelta unicamente per decidere il piano più razionale di potere della soggettività sul mondo, di riduzione del mondo a proprio *Gemächte*. La Tecnica organizza il mondo secondo le regole della libertà della soggettività: solo a questo punto il Cogito pone effettivamente l’essere – nella misura in cui esso stesso si è realizzato, si è fatto *Realisation*. Non c’è ‘scampo’ a tale destino: non c’è altra libertà se non quella che si realizza tecnicamente, che pone le condizioni, *materiali* ora, del dominio della *ratio* formale borghese. Se ‘al tempo’ della *Realität* corrispondeva quello della *Schöpfung* – nella *Zivilisation* che la soggettività cartesiana introduce, alla *Realisation* corrisponde, come categoria produttiva, l’*Anwendung* (Bense 1960, 56). È un momento decisivo dell’analisi bensiiana. La ‘creazione’ non è ancora, necessariamente, applicata – essa si attua in un contesto storico dove l’arretratezza delle forze produttive ne garantisce la ‘purezza’. La ‘scienza’ può essere ‘pura’ unicamente nella misura in cui è arretrato lo sviluppo capitalistico. Lì dove tutto deve essere fatto – lì dove esistono le condizioni materiali della produzione e circolazione dei *Gemächte*, la ricerca – il Dubbio-Cogito, l’‘esperimento’, lo stesso ‘pensiero’, se si vuole – vale soltanto in quanto *vuole* applicarsi, *in quanto è ricerca d’applicazione*. Al rapporto riflessivo statico tra *Schöpfung* e *Realität* si so-

stituisce la dinamica di quello che collega, nello *sviluppo*, *Realisation* e *Anwendung*. E mentre nel primo caso il rapporto può ancora essere individualizzato (la *Schöpfung* è ancora produzione individuale), nel secondo l'*Anwendung* necessita di un sistema di produzione, che organizza ricerca e applicazione della ricerca – *Gemächte* e circolazione dei *Gemächte*. Il problema della *Anwendung* comincia a porsi davvero soltanto con “la filosofia della manifattura” (cfr. Negri 1970, 56). Ebbene, è proprio all’interno di questo processo che ‘esce’, certo, dalla lettera del sistema cartesiano, ma ne riprende le indicazioni sostanziali, che si pone il problema etico. Etica della *Realisation*, e quindi della *Anwendung*. Vedere sempre la realtà come *Realisation*, e cioè sempre come ‘trasformabile’ secondo la prospettiva della *Anwendung* della *ratio* scientifica, diventa la suprema norma etica (Bense 1960, 20). *Dovere* di applicare la ‘libertà del pensiero’. Ma questa ‘nuova etica’ era esattamente il senso che davamo all’*ergo* cartesiano (come anche Lacan mette in chiaro), soltanto che qui l’essere del Dubbio-Cogito si è svolto fino al *Gemächte* – e quest’ultimo è divenuto ‘universo’. L’etica non ha alcuna autonomia rispetto al sistema – ma non per questo deve essere ‘soggiogata’. L’alternativa non ha senso: l’etica è il sistema, etico è il sistema che realizza la soggettività, che ne applica la *ratio*, che fa della *ratio* dell’oggetto Tecnica strumento universale di comprensione e dominio. Etica è la volontà di *imporre* il sistema complessivo. Ora, esattamente come non c’è scienza senza applicazione, come non c’è scienza, sulla base del progetto razionale della soggettività, senza merce – così non si dà etica, che non sia etica della realizzazione, dovere del superamento della *Realität-Schöpfung*, che non sia etica di dominio razionale. Ciò significa che l’etica è completamente riassorbita nel *fatto politico*, nella prassi che pone la volontà politica come fatto, come sistema realizzato. L’identità funzionale di Teoria ed Etica diviene identità funzionale di Etica e Politica, esattamente nella misura in cui la Teoria, lungi dal chiudersi in un *Selbstverständnis*, è essenzialmente *Selbstverfertigung* (Bense 1965, 128-130). Certo, è un processo storico quello che porta dai *Grundrisse* cartesiani alla totalità tecnologica che Bense descrive come unico ‘orizzonte di senso’ – epperò, è fondamentale comprendere l’unità del suo punto di riferimento: la necessità e l’esigenza di *fondare* lo sviluppo capitalistico, di comprenderlo e asseverarlo, appunto, come *totalità*. Il fatto che già in Descartes la soggettività tenti la propria *Realisation* e si ponga senz’altro come Tecnica, diventa, allora, acquisizione decisiva per tutti gli sviluppi successivi: ciò indica che non solo l’Io deve realizzarsi tecnicamente, ma che, per farlo, esso *già in sé deve essere tecnica*. Ed è tecnica, infatti, lo sviluppo binario del Dubbio – la divisione delle sostanze, che impone la demitizzazione del mondo e il suo dominio *more geometrico*. Ma è tecnica, soprattutto, il movimento specifico della coscienza, fondato su due tratti apparentemente contraddittori: intenzionalità e integrazione. L’intenzionalità, che sintetizza finalmente *Ethos* e *Theorie*, è vettore della *Realisation*. Ma, lungi dall’essere ‘libera utopia’, essa va *alla integrazione*: si realizza come sistema, in una unità sintetica ormai infuggibile di *Freiheit* e *Anwendung*. E sarà, dunque, anche questa integrazione, il suo pensiero disincantato, a essere etica – la sua accettazione varrà come suprema norma del *Dovere*, esattamente come la *Realisation*. Uso totalizzante della libertà nel sistema – ma in quanto la libertà, in tutti i suoi predicati (dubbio, pensiero, coscienza, intenzionalità) è Tecnica, *ab origine* (Bense 1965, 126-ss.).

Il limite di questo sistema non sarà certo una contraddizione tra soggettività ed essere, tra lo e *Realität*, neppure tra coscienza e *Realisation* e Tecnica: descrivere così il 'limite' significa cadere al di qua dello stesso sistema cartesiano – ad ogni modo: significa non sfiorare neppure la 'riattivazione' di Descartes, e, quindi, essere irrimediabilmente indietro rispetto alle attuali necessità di critica della teoria del capitale. I 'canali' tra coscienza individuale e sociale, tra coscienza e mondo – gli strumenti del dominio politico della soggettività – sono quelli della comunicazione. La razionalizzazione dei *Kommunikationskanalen* è lo stesso processo della *Zivilisation*: far abitare l'uomo nella comunicazione: ecco il progetto. Ebbene, i limiti di questo sistema saranno allora i limiti della comunicazione, come Tecnica per eccellenza, in quanto strumento di dominio più raffinato e globale – saranno i limiti della razionalità intrinseca alla comunicazione. E poiché comunicazione diventa informazione, e l'informazione è linguaggio, i limiti del potere della soggettività pienamente sviluppata saranno i limiti del linguaggio (Bense 1965, 123-129).

'Il limite potrà dunque essere tracciato solo nel linguaggio', "I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo", "L'enigma non v'è" (Wittgenstein [1921; 1922] 1964, Prefazione e 5.6, 6.5). Il linguaggio domina il mondo, soltanto come insieme di *stati di cose*. La 'negazione' del mondo è per lui "enigma". Chi *agisce* tale negazione 'esce' dal suo linguaggio. Il linguaggio dirà che *non c'è*. In effetti, si tratta di una 'intenzionalità' non più dominabile. Il processo di *Realisation* deve limitarsi nel linguaggio per essere matematizzabile – ma il linguaggio può parlare soltanto di *stati di cose*. Il suo limite è lì dove un processo esiste, eppure non è ridicibile al mondo come insieme di *stati di cose*. Qui il pensiero borghese 'si angoscia'. Qui l'Heidegger di *Sein und Zeit* sentiva l'assurdità del 'possibile' che si strappava da quel processo di *Realisation* che Bense descrive, che si strappa dalla mera funzione di *antizipierende Bewusstsein* (Bense 1965, 128). Qui la teoria borghese comincia a provarsi come *un mondo* soltanto.

La riduzione a questo mondo, ai suoi canali di comunicazione-informazione, è la 'filosofia' della linguistica contemporanea. Ma, all'interno di tale progetto, la radicale 'chiusura' wittgensteiniana è sempre più sentita come aporia. La *Realisation* non può bloccarsi al sistema dell'informazione – il linguaggio allo stato di *stati di cose*. Certo, il linguaggio deve restare struttura, perfettamente razionalizzabile, ma il suo sistema deve valere come *sistema dinamico*, le sue leggi devono porre uno sviluppo. Bisogna strappare all'angoscia il possibile. La linguistica strutturale lavora ininterrottamente intorno a questi temi fino a Noam Chomsky (Ruwet 1967, cap. 1). In Chomsky la grammatica non coincide più con un corpus particolare di enunciati, ma genera un corpus *infinito* di frasi grammaticali. Il parlante, in base a una esperienza finita, è in grado di proiettare questa conoscenza su un insieme infinito di frasi grammaticali diverse.

La grammatica diviene un *meccanismo generativo* di frasi grammaticali. Beninteso, grammatica non significa dotato di significato; la grammaticalità non è definibile su basi semantiche. La grammatica definisce un insieme strutturale dotato di 'infinite possibilità di incasso'

– non uno ‘stato finito’, che descrive ‘prodotti’, ma, appunto, un meccanismo generativo che pone la possibilità di ‘fatti’, che spiega la genesi della frase e tenta di comprenderne le possibilità. Definire la possibilità della frase, la sua ‘forma’, la dinamica che ne pone il carattere *innovativo*, descrivere le regole che la *trasformano* – ecco la nuova ‘sintassi’, non più lineare, non più sintagmatica: la legge dinamica del linguaggio, il linguaggio che, *restando assolutamente legale*, si impadronisce dell’elemento generativo, quindi innovativo, quindi del ‘possibile’ (per tutto ciò, cfr. Chomsky [1957] 1970).

Ed è ancora su Descartes che questo discorso vuole fondarsi. Quest’opera di riattivazione illumina tutto il senso, la *positività*, del discorso cartesiano. Essa affronta l’apparente dicotomia di fondo: *res cogitans/res extensa*. Ebbene: questa separazione viene intesa come il *colmo* della *funzionalità* del sistema. È grazie a tale separazione, metafisicamente e quindi necessariamente ed eternamente fondata, che lo spirito si libera da ogni aderenza allo ‘stato di cose’ e giustifica la propria indipendenza e illimitatezza, il proprio *Dovere* di ciò (Chomsky [1957] 1970, 46-48 e 269). La separazione dalla *res extensa*, permette al pensiero di liberare il proprio linguaggio. La libertà del linguaggio è la stessa fondazione trascendentale della grammatica generativa. Il linguaggio non è più costretto ad imprigionarsi nello stato di cose per essere razionale – bensì, la sua razionalità di fondo si accerta soltanto quando esso, in quanto libero, definisce le ‘infinite possibilità di incassamento’ delle proprie strutture. Le sue leggi, soltanto in quanto dinamiche si fanno onni-integranti. L’illimitatezza dell’ambito linguistico si fonda, quindi, su quella distruzione dell’*adaequatio* scolastica, come della *Ressemblance* rinascimentale, che abbiamo visto caratterizzare la posizione storica di Descartes. Questa illimitatezza è l’espressione più perfetta della *Freiheit des Denkens* bensiana, e qui essa rivela il suo carattere di fondo: l’illimitatezza del linguaggio (non romantica, non ‘equivoca’, ma legalmente controllata in tutti i suoi movimenti) è la regola dell’*innovazione*. Se la *Realität* si è fatta *Realisation*, il dato *Gemächte*, il sistema non potrà che essere dinamico, meglio: il sistema dovrà divenire sviluppo – ma, allora, il suo linguaggio, i suoi *Kommunikationskanalen*, non potranno più limitarsi a riflettere stati di cose, ma dovranno *progettarli* – il linguaggio dovrà essere *tecnica dell’innovazione*. Conservazione della legge nell’innovazione costante: costante conservazione nella continua integrazione di nuovi orizzonti linguistici, di ‘nuove frasi’, di ‘nuovi parlanti’.

È evidente *perché* qui *serva* Descartes. Chomsky affronta il passaggio ormai necessario da un tipo di linguistica essenzialmente sincronica (che pareva l’unica in grado di ‘matematizzare’ senza residui il linguaggio) a una dinamica, e, cioè, al linguaggio-sistema è oggi ottenibile soltanto in termini generativo-trasformazionali. Per quanto paradossale possa suonare, un atteggiamento puramente riflessivo è oggi il meno integrabile (ovviamente, proprio in quanto il più inutile, reazionario). Descartes (la metafora Descartes!) pare garantire la unità funzionale tra carattere assolutamente innovativo del linguaggio e necessità del suo centro formale, della sua legge strutturale, e suo ordine sistematico. La definizione della legge nello sviluppo diventa, quindi, il problema. Senza legge, senza ‘punto archimedeo’, crolla l’intero sistema. Ma, certo, qualsiasi illusione sincronica è già storicamente liquidata, si è già piegata in se stessa,

nella propria logicità assolutamente tautologica, assolutamente *morta*, Bisogna raggiungere “principi psicologici a priori” (Chomsky [1957] 1970, 267) in grado di spiegare il carattere e la natura dell’acquisizione e della trasformazione linguistica. La “creatività” deve fondarsi su un “dispositivo per l’acquisizione linguistica” (Chomsky [1957] 1970, 273) assolutamente certo. Il problema è non tanto e non solo il carattere della trasformazione, il ‘salto’, ma la *sintesi* tra aspetto creativo dell’uso linguistico e “la natura astratta della struttura profonda” e “l’apparente universalità del sistema estremamente speciale di meccanismi ora formalizzanti come grammatica trasformativa” (Chomsky [1957] 1970, 274).

E nella misura in cui ha trattato di questa sintesi, *oggi conta* la linguistica cartesiana, la metafora Descartes! Ma come potrà fondarsi questa legge che unisce la matematizzazione *attuale* dello stato di cose alle possibilità del linguaggio? Dove sta la condizione della unità strutturale tra realizzazione del linguaggio e il suo dominio-possibile, il suo futuribile? Basta la risposta chomskyana, cartesiana davvero, di una struttura profonda, comune a tutte le lingue, che giace nella mente, patrimonio universale apriori dal senso? (Chomsky [1957] 1970, 71-74, 272). Basta questo appello innatistico, questo innatismo è l’estremo tentativo di far riconoscere a *priori* a ogni possibile la sua appartenenza a una struttura profonda, assolutamente comune, universale, necessaria e perciò incontestabile. Il linguaggio non riflette più, certo, lo stato di cose del sistema, ma la sua genesi, le sue trasformazioni e le sue possibilità. Ma se spezziamo qualsiasi rapporto statico, come costringere a quella unità strutturale di fondo ogni ‘atto’? Come costringere ogni *effetto* del carattere innovativo del sistema, che finalmente si riconosce, a una identità legale che lo trascende? Il sistema spezza ogni rapporto statico, è costretto a innovare e trasformare: ma con ciò stesso non nega sempre più la possibilità di fare effettivamente vincolante la propria legge? Il riconoscimento della legge, e anche della propria genesi dalla legge, non è necessariamente accettazione – la propria ‘innata’ condizionatezza non è necessariamente giustificazione del sistema, dell’identità del sistema in tutte le sue trasformazioni. A questo punto, l’accettazione di quella ‘struttura profonda’ dovrà rovesciarsi di nuovo in fatto etico, in *imperativo*. La trasformazione andrà *repressa* alla propria unità. Ancora una volta, è nella teoria come etica che il pensiero, che la soggettività ‘matura’, può dominare l’essere. La mediazione tra sviluppo e legge si rivela *definitivamente* come progetto pratico-politico. Ed è a questo livello che tutto Descartes, che tutta la metafora cartesiana, si inverte. Questi passaggi (la mediazione che si realizza nel linguaggio, il linguaggio che *si fa* Tecnica, nel senso più ampio) sono spiegati da Lacan in modo formidabile.

La linguistica è scienza della prassi del sapere, lo schema che permette al sapere di farsi potere. Ma tale schema è già leggibile all’interno del movimento fondamentale (e rivoluzionario) del pensiero cartesiano. Il Cogito ergo sum, lungi dall’essere interpretato come ‘ragionamento’ interno alla struttura meramente logico-tautologica della ‘teoria’ (Io so che Io sono), va così letto – cogito: ‘ergo sum’. Il sum è parola del Cogito. L’essere si pone nel sapere, nel soggetto di sapere, unicamente nella misura in cui viene detto. “Il pensiero non fonda l’essere che legandosi alla parola” (Lacan 1966, 865). Il sum ‘espande’ il Cogito nella ‘regione dell’essere’ – il sum ‘innova’, ‘trasforma’ il cogito, in quanto ne fa un linguaggio – e quindi davvero,

finalmente, una *strategia politica*. Tra Cogito e sum c'è l'insorgenza rivoluzionaria della parola, della *digitale Struktur* bensiana – per questo la separazione diventa funzionale – e per questo il movimento della proposizione fondamentale non è tautologico, non è puramente riflessivo: insomma, non è semplice “ragionevole ideologia”, ma progetto di teoria totalizzante – *Ethos der Theorie*. Per questo il giudizio è *sintetico*. E questa innovatività del giudizio viene rafforzata dall'*ergo*. L'*ergo* inizia la parola. Il linguaggio esordisce con esso. L'*ergo* non è parola, ma atto. All'origine del linguaggio, dell'emergere della parola che ci dà l'essere, sta un'azione, una struttura digitale, appunto. Una volontà politica. Cogito: 'debbo essere': dico la mia volontà di essere come un Dovere assoluto; affermo nel linguaggio la mia volontà di essere come suprema norma etica. Ma volontà di essere, è volontà di impadronirmi dell'essere, è volontà di porre la Tecnica come essenza, come nuovo *hypokeimenon*. La Tecnica realizza l'atto dell'insorgenza del linguaggio in termini universali: fa del linguaggio una *Zivilisation*. Ciò significa che il cogito: 'debbo essere' implica un “imperativo che mi preme ad assumere la mia propria causalità” (Lacan 1966, 865). Se penso, debbo porre l'essere; o, meglio, penso 'debbo porre l'essere come tecnica', 'debbo parlare l'essere' – qui, finalmente, Descartes è 'compreso'.

Altrove, Lacan chiarisce quale interpretazione generale del pensiero cartesiano sostenga questa riduzione politica, assolutamente disincantata, del Cogito. Qui incontriamo alcune delle ragioni di fondo che ci hanno convinto nella nostra critica al libro di Negri. *A priori*, la certezza cartesiana, le regole della razionalità cartesiana, non escludono, non si separano *assolutamente*, ma bensì implicano l'essere: “il primo giudizio di certezza che Descartes fonda sulla coscienza che il pensiero ha di se stesso, è un puro giudizio di esistenza: Cogito ergo sum” (Lacan 1966, 158). L'essere è *nel* Cogito. La separazione tra pensiero ed essere è tutta e soltanto funzionale, è una “distinzione di dominio”. Per essere 'provincia' del Cogito, l'essere va separato dal pensiero. Abbiamo appena visto attraverso quali distinzioni e passaggi il pensiero giunga a porre l'essere, e come questa sua *Position* vada intesa. Sta di fatto, che il Cogito è fin dall'inizio mosso all'essere, e non conta senza questa sua interna dinamica. La soggettività moderna pone, sì, una *Spaltung* tra sapere e mondo, tra coscienza ed essere, ma questa differenza è fondamentale per qualsiasi progetto scientifico. Bisogna dominare l'oggetto, non identificarvisi. E, quindi, bisogna ridursi al Cogito per *dover* essere. Ciò comporta un totale rigetto di ogni ideologia umanistica, il rigetto dell'Uomo, in quanto tale. Esso non conta se non come Soggetto, struttura linguistica costitutiva del discorso scientifico-tecnico. Anche Bense intuisce come il soggetto cartesiano sia la più formidabile riduzione dell'ideale umanistico, *Typus* della lotta contro l'ottimismo escatologico, riflesso della condanna borghese alla razionalità tecnica. Lacan porta questa analisi alle sue conseguenze radicali: è possibile sapere soltanto nella misura in cui il Cogito-Coscienza si fa *atto*, si fa *Dovere*, e, infine, *potere*. Ma è possibile *potere*, soltanto nella misura in cui si assume radicalmente la sparizione dell'Uomo che Descartes intuisce.

Quindi: *non c'è scienza umana* – così come non c'è scienza sull'Uomo. C'è scienza del Soggetto e scienza sull'essere 'espanso' a Tecnica. “Non c'è scienza umana (scienza dell'uomo), allo stesso modo che non ci sono piccole economie” (Lacan 1966, 859) Qui sembra davve-

ro che abbiamo raggiunto *il punto*. L'ambivalenza tra Uomo e Soggetto può ancora valere nel periodo della manifattura; ma il Soggetto come unico 'valore' si impone già con la rivoluzione industriale. Questo Soggetto, unico agente del processo di razionalizzazione, si afferma politicamente nel corso del '800. Ponendosi come causalità, come Tecnica, in ogni campo, esso diviene sistema economico-politico – e qui realizza l'*ergo* che aveva mosso il Cogito cartesiano. Questo 'discours' definisce una *totalità*, indubbiamente. Inutile, assurdo (e reazionario) cercare in essa crepe o incertezze. Questa totalità esiste, oggettivamente. E non ammette contro-poteri al suo interno, se non nella misura in cui essi rendano più dialettico il suo impianto. Ma ammette uno sviluppo, anzi: deve ammetterlo. E qui conta il *Müssen* altrettanto, almeno altrettanto, del *Sollen*. E il momento della trasformazione-innovazione è altrettanto totalizzante: afferra tutto il sistema, in tutte le sue leggi. In questa necessità *strutturale* dello sviluppo, ci sono le condizioni e le forze, le contraddizioni e i *soggetti*, che possono segnare una alternativa al sistema, altrettanto generale, totale, altrettanto *assoluta* della posizione di quest'ultimo. Qui la critica dell'ideologia si arresta davvero, di fronte alla critica dello stato capitalistico complessivo. Ma ritrova, anche, il suo oggetto completamente dentro questo stato, articolazione essenziale di quest'ultimo. E il problema di questa sintesi che bisognerà d'ora in poi affrontare. Conoscerla per rovesciarla, saperla per negarla. Ma mai all'indietro.

Riferimenti bibliografici

Andreae 1619

J.V. Andreae, *Reipublicae Christianopolitanae Descriptio*, Strasbourg 1619.

Bense 1960

M. Bense, *Ein Geräusch in der Strasse*, Baden-Baden 1960.

Bense 1965

M. Bense, *Aesthetica*, Baden-Baden 1965.

Bense 1969

M. Bense, *Einführung in die informationstheoretische Ästhetik*, Hamburg 1969.

Chomsky [1957] 1970

N. Chomsky, *Le strutture della sintassi* [*Syntactic Structures*, Berlin 1957], Bari 1970

Chomsky [1966, 1967] 1969

N. Chomsky, *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought* [New York 1966]; *Recent Contributions to the Theory of Innate Ideas* [New York 1967], trad. it. in *Saggi linguistici*, vol. 3: *Filosofia del linguaggio: ricerche teoriche e storiche*, Torino 1969.

Foucault 1966

M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1966.

Heidegger [1950] 1968

M. Heidegger, *Sentieri interrotti* [*Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950], Firenze 1968.

Heidegger 1957

M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957.

Heidegger 1962

M. Heidegger, *Kants These über das Sein*, Frankfurt a. M. 1962.

Heidegger 1962

M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962.

Horkheimer [1934] 1968

M. Horkheimer, *Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie*, in Id., *Kritische Theorie*, vol. I, Frankfurt 1968.

Horkheimer [1938] 1968

M. Horkheimer, *Montaigne und die Funktion der Skepsis*, in Id., *Kritische Theorie*, vol. II, Frankfurt 1968.

Lacan 1966

J. Lacan, *Écrits*, Paris 1966.

Löwith 1967

K. Löwith, *Dio, Uomo e Mondo da Cartesio a Nietzsche* [*Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen 1967], Napoli 1967.

Marx [1867-1894] 1969

K. Marx, *Il Capitale* [*Das Kapital*, Hamburg 1867-1894], Firenze 1969.

Negri 1970

A. Negri, *Descartes politico*, Milano 1970.

Ruwet 1967

N. Ruwet, *Introduction à la grammaire générative*, Paris 1967.

Tafuri 1969

M. Tafuri, *L'architettura dell'umanesimo*, Bari 1969.

Wittgenstein [1921; 1922] 1964

L. Wittgenstein, *Tractatus logicus-philosophicus* [Leipzig 1921; London 1922], Torino 1964.

È morto un filosofo. Il pensiero rivoluzionario non può finire

Massimo Cacciari [da "La Stampa" del 17 dicembre 2023]

È morto un filosofo di rilievo internazionale, uno dei pochissimi italiani contemporanei a esserlo, amico e collaboratore dei Deleuze, dei Matheron, dei Guattari, autore di opere che hanno segnato la discussione politica come *Empire*, pubblicato con Hardt dalla Cambridge University Press nel 2000 e tradotto in tutte le lingue (in Italia per BUR con il titolo *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*). Augurabile che tutti coloro che vorranno parlare della scomparsa di Toni Negri lo sappiano e lo ricordino, augurabile che gli interventi sulla sua fine non si riducano alla miserabile misura delle cronache nostrane. Se si dovrà, come anche si dovrà, parlare della sua storia politica, che ciò avvenga all'altezza delle tragedie dell'epoca che ha, e abbiamo, attraversato tra anni Sessanta e Ottanta, senza tirare ancora in ballo le follie giuridico-storiografiche di chi lo indicò come ispiratore, se non addirittura "grande vecchio", del terrorismo brigatista. Follie che gli costarono anni di galera e di esilio – e ad altri anche peggio.

Il pensiero è prassi

Certo, il pensiero di Toni Negri è prassi. Ma nel senso profondo che il pensiero quanto più è radicale, quanto più esige di procedere al fondo della cosa, tanto più è obbligato a manifestare il proprio punto di vista, la propria parzialità. Non esiste obbiettività astratta, forse nemmeno nelle scienze 'pure' – impossibile là dove il proprio oggetto siano le forme di vita, il multiverso dell'agire umano, delle sue intenzioni, dei suoi desideri. Vivendo al loro interno per conoscerle tu sei chiamato a deciderti – a decidere da che parte stare, quali di essi, e portati da quali soggetti, vuoi difendere, promuovere, rendere potenti.

Era l'atteggiamento fondamentale, e che appartiene per me all'autentica filosofia, proprio di Negri, del tutto analogo a quello di coloro con i quali, tra anni Cinquanta e Sessanta, iniziò la sua esperienza teorica e politica, da Alberto Asor Rosa a Mario Tronti, che l'hanno preceduto di pochi mesi nel transito. Sì, dico transito, perché per uno spinoziano come Negri tutto si trasforma, tutto si rigenera e nulla crepa.

Il pensiero è pensiero critico

Il pensiero, se è, è critico nella sua essenza. E cioè sta per natura dalla parte del "potere costituente" (*Il potere costituente* 1992), del potere che eccede ogni *status quo*, ogni determinazione statale-istituzionale. Il concetto di democrazia vive soltanto se connesso a questa dimensione del potere, se mantiene viva, aperta la dialettica tra il sistema "costituito" e il movimento creativo e imprevedibile che incalza dalla moltitudine.

Moltitudine si intitola il libro con Hardt che segue *Empire* nel 2004. *Moltitudine* viene qui chiamato il proteiforme soggetto, il *demos* globale che l'Impero espropria di ogni 'bene comune', imprigiona nelle 'leggi' dello scambio e del mercato, ma che tuttavia manifesta, per Negri, reali potenzialità rivoluzionarie, non solo capacità di mobilitazione (di "sommossa" avrebbe detto Marx). Soggetto del 'potere costituente' era la classe operaia, che si organizza 'eccedendo' il suo essere forza-lavoro, per l'operaismo degli anni Sessanta, il cui capolavoro fu *Operai e capitale* di Mario Tronti. Stagione chiusa con la grande trasformazione organizzativa, tecnologica, politica del capitalismo globale, dopo la fine della Guerra fredda. Compimento di cui sono testimonianza le ingloriose fini delle socialdemocrazie europee. Il soggetto rivoluzionario tramonta, allora, per sempre o ne muta la figura?

"L'idea di democrazia e quella di eternità si toccano, si misurano l'un l'altra"

Il pensiero rivoluzionario è destinato a divenire puramente escatologico, oppure è ancora in grado di informare di sé un potere costituente reale? Impossibile, risponde Negri, che possa finire. E qui si rivela il suo essere filosofo – impossibile perché appartiene alla nostra natura volere, volere inesauribilmente soddisfare il *conatus* che ci agita sempre (malgrado tutti i tentativi di metterlo a tacere): essere attivi, agire incondizionati, o condizionati soltanto dal nostro amore per l'altro, lavorare nel senso del creare, considerando la natura e i prodotti del nostro lavoro come beni comuni. Il filosofo di questa idea radicale di democrazia è Spinoza – ma non solo lo Spinoza sovversivo del libro del 1981 (*Anomalia selvaggia*, Feltrinelli), anche quello della Parte V dell'*Ethica*, dell'*amor intellectualis* di Dio, dell'eternità, che Negri affronta in saggi successivi.

Così scrive in una delle sue pagine più intense, del 1993: "L'idea di democrazia e quella di eternità si toccano, si misurano l'un l'altra". Sì, ne sono certo, è qui il punto in cui si deciderà (o già è tutto deciso?) se globalizzazione può significare soltanto la religione dell'infinito progresso da scopo a scopo, l'Impero delle grandi potenze economico-finanziarie fagocitante in sé ogni altra sovranità, oppure se invece dal suo stesso interno possono determinarsi contraddizioni tali da produrre nuovi soggetti e nuove prassi rivoluzionarie all'altezza della 'rivoluzione' in atto nei rapporti sociali e di produzione. Se questi nuovi soggetti emergeranno, il loro pensiero non potrà che muoversi in quel solco: concepire la democrazia come quel potere sempre costituente che vuol dar ragione dell'affermazione del valore eterno del nostro esserci.

Alma Venus* lucreziana e *Kairos

All'*Alma Venus* lucreziana Negri ha dedicato un saggio del 2000. Il grande studioso di Cartesio e Spinoza, di Hegel e di Dilthey, attinge la sua fiducia da Lucrezio, e cioè dal più rivoluzionario dei classici: la Natura, la *physis* dei Greci, è generazione ininterrotta, in nessun stato potrà arrestarsi. *Physis* si esprime nella molteplicità infinita dei viventi, e la moltitudine ne è l'espressione politica.

Al politico spinoziano spetterebbe il compito di cogliere il momento opportuno, il *Kairos*, per renderla vincente. Si può essere disperati intorno a tale possibilità, ma non si può non vedere

la forza della sua idea, non coglierne la necessità, direi, rispetto a quelle che corrono per i mercati. Essa ha in sé, certamente, tutta la carica del negativo – ma l'uomo non nasce libero e la libertà si afferma soltanto nella lotta contro l'esigenza di ogni “potere costituito” ad apparire legge di natura o destino cui ci sarebbe dato soltanto di obbedire.

English abstract

We are republishing here two texts by Massimo Cacciari on the philosophy of Antonio Negri. The first, written in 1970, is a long essay inspired by the publication a few months earlier of Negri's book *Descartes politico*: it is a harsh and direct comparison with Negri's thoughts on the idea of modernity, based on the assumption that “Negri's is the first attempt to address the question of origins, the very foundation of bourgeois ideology, from an explicitly political and class point of view. In this sense, his work is pioneering. His indications are taken up, one by one, in every work of ideological critique”. An indication of the value of Negri's work and the fact that it should have been a point of reference in subsequent studies, which has been largely ignored in the history of studies on Descartes. The second contribution is a tribute to Negri's philosophical stature, published in the Italian newspaper “La Stampa” the day after Negri's death in December 2023. The tribute to the philosopher ends up focusing on a seemingly minor work by Negri, *Kairos. Alma Venus e Multitudo*, the lessons that the philosopher “gave himself”, written in 2000. It is the lesson of Lucretius' materialism that runs like a filigree through Negri's work, intersecting with the figure of *Kairos* – the ‘to-come time’, according to Negri – which projects the light of permanence, of eternity, even onto the precious juncture of the present time.

keywords | Descartes; Negri's philosophy; Lucretian Materialism; *Kairos*.

"Contropiano"

Sommari dei 12 numeri 1968-1971

a cura della Redazione di Engramma

| | |
|-----------|---|
| SAGGI | |
| 3 | Antonio Negri La teoria capitalistica nel '29: John M. Keynes |
| 41 | Mario Tronti Estremismo e riformismo |
| 59 | Alberto Asor Rosa Il giovane Lukács teorico dell'arte borghese |
| MATERIALI | |
| 107 | Nicola Licciardello Proletarizzazione e utopia |
| 125 | Massimo Cacciari Dialettica e tradizione |
| 153 | Francesco Dal Co Note per la critica dell'ideologia della architettura moderna: da Weimar a Dessau |
| 171 | Alberto Abruzzese Cinema e politica |
| NOTE | |
| 183 | Luciano Ferrari Bravo Neo-revisionismo e capitale monopolistico |
| 194 | Ferruccio Gambino Cancelli stretti per la sociologia americana |
| 201 | Massimo Cacciari Qualche scritto su guerriglia e imperialismo |
| 207 | Antonio Negri Lotte e stato nel nuovo gius-sindacalismo |
| 216 | Alberto Asor Rosa Rivoluzione e letteratura |

Responsabile: Francesco Tosi
Segretario di redazione: Alberto Asor Rosa
Redazione: La Nuova Italia Scientifica, Via Salaria, 27, 00192 Roma

| | |
|------------|---|
| EDITORIALE | |
| 237 | Primo bilancio |
| SAGGI | |
| 247 | Antonio Negri Marx sul ciclo e la crisi: note |
| 287 | Mario Tronti Il partito come problema |
| 319 | Alberto Asor Rosa Thomas Mann e dell'ambiguità borghese II dal problematismo all'umanesimo |
| MATERIALI | |
| 379 | Alberto Abruzzese Lo spettacolo come coefficiente della alienazione: il nascita dell'ideologia del pubblico dalle crisi dell'arte borghese |
| 423 | Francesco Dal Co Riscoperta del marxismo e produttività di classe nel movimento studentesco tedesco. Rudi Dutschke |
| NOTE | |
| 447 | Massimo Cacciari Fatti e ipotesi sulla classe operaia nel revisionismo italiano |
| 495 | Massimo Cacciari La Comune di maggio |

Responsabile: Francesco Tosi
Segretario di redazione: Alberto Asor Rosa
Redazione: La Nuova Italia Scientifica, Via Salaria, 27, 00192 Roma

| | |
|-----------|--|
| SAGGI | |
| 467 | Alberto Asor Rosa Dalla rivoluzione culturale alla lotta di classe: note sulla nascita dell'ideologia del movimento studentesco |
| 505 | Mario Tronti Internazionalismo vecchio e nuovo |
| 527 | Alberto Asor Rosa Thomas Mann e dell'ambiguità borghese II Cultura, democrazia, revisionismo, il loro crisi |
| MATERIALI | |
| 579 | Massimo Cacciari Sviluppo capitalistico e ciclo delle lotte: La Monumento-Educa di Porto Marghera |
| 629 | Piero Bevilacqua Un anno di lotte in Calabria |
| NOTE | |
| 657 | Fino Di Leo Classe operaia e meccanismo economico nei paesi socialisti |
| 669 | Mario De Michelis e Mario Venturi Il centro dirigenziale di Bologna: la gestione del problema urbano nel P.C.I. |

3.1968
responsabile direttore
Responsabile: Francesco Tosi
Segretario di redazione: Alberto Asor Rosa
Redazione: La Nuova Italia Scientifica, Via Salaria, 27, 00192 Roma

Annata 1968

1/1968

Saggi

Antonio Negri, *La teoria capitalistica nel '29: John M. Keynes*, 3

Mario Tronti, *Estremismo e riformismo*, 41

Alberto Asor Rosa, *Il giovane Lukács teorico dell'arte borghese*, 59

Materiali

Nicola Licciardello, *Proletarizzazione e utopia*, 107

Massimo Cacciari, *Dialettica e tradizione*, 125

Francesco Dal Co, *Note per la critica dell'ideologia della architettura moderna: da Weimar a Dessau*, 153

Alberto Abruzzese, *Cinema e politica*, 171

Note

Luciano Ferrari Bravo, *Neo-revisionismo e capitale monopolistico*, 183

Ferruccio Gambino, *Cancelli stretti per la sociologia americana*, 194

Massimo Cacciari, *Qualche scritto su guerriglia e imperialismo*, 201

Antonio Negri, *Lotte e stato nel nuovo gius-sindacalismo*, 207

Alberto Asor Rosa, *Rivoluzione e letteratura*, 216

2/1968

Editoriale

Primo bilancio, 237

Saggi

Antonio Negri, *Marx sul ciclo e la crisi: note*, 247

Mario Tronti, *Il partito come problema*, 297

Alberto Asor Rosa, *Thomas Mann o dell'ambiguità borghese: 1) Dal problematicismo all'umanesimo*, 319

Materiali

Alberto Abruzzese, *Lo spettacolo come coefficiente della alienazione: 1) Nascita dell'ideologia del pubblico dalla crisi dell'arte borghese*, 379

Francesco Dal Co, *Riscoperta del marxismo e problematica di classe nel movimento studentesco tedesco. Rudi Dutschke*, 423

Note

Massimo Cacciari, *Forza lavoro e/o classe operaia nel revisionismo italiano*, 447

Massimo Cacciari, *La Comune di maggio*, 455

3/1968

Saggi

Alberto Asor Rosa, *Dalla rivoluzione culturale alla lotta di classe. Note sulla tematica anti-istituzionale del movimento studentesco*, 467

Mario Tronti, *Internazionalismo vecchio e nuovo*, 505

Alberto Asor Rosa, *Thomas Mann o dell'ambiguità borghese: 2) Cultura, democrazia, riformismo. E loro crisi*, 527

Materiali

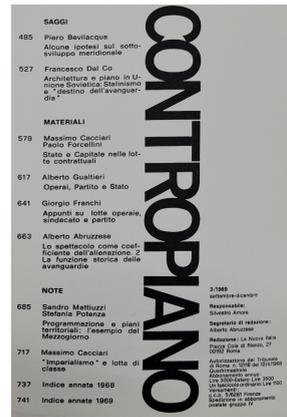
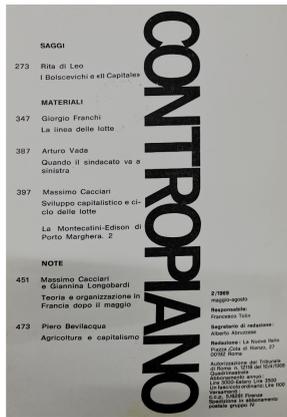
Massimo Cacciari, *Sviluppo capitalistico e ciclo delle lotte. La Montecatini-Edison di Porto Marghera*, 579

Piero Bevilacqua, *Un anno di lotte in Calabria*, 629

Note

Rita Di Leo, *Classe operaia e meccanismo economico nei paesi socialisti*, 657

Marco De Michelis, Marco Venturi, *Il centro direzionale di Bologna: la gestione del problema urbano nel P.C.I.*, 669



Annata 1969

1/1969

Saggi

- Alberto Asor Rosa, *Il medio periodo della lotta di classe in Italia*, 3
 Manfredo Tafuri, *Per una critica dell'ideologia architettonica*, 31
 Umberto Coldagelli, *Forza-lavoro e sviluppo capitalistico*, 81

Materiali

- Massimo Cacciari, *Sulla genesi del pensiero negativo*, 131
 Claudio Greppi, *Geografia della forza-lavoro*, 201
 Arturo Vada, *Egualitarismo salariale e comportamento operaio*, 231

Note

- Massimo Cacciari, Giannina Longobardi, *Sindacato e classe nel maggio*, 239
 Marco De Michelis, Marco Venturi, *La via urbanistica al socialismo*, 259

2/1969

Saggi

- Rita Di Leo, *I Bolscevichi e "Il Capitale"*, 273

Materiali

- Giorgio Franchi, *La linea delle lotte*, 347
 Arturo Vada, *Quando il sindacato va a sinistra*, 387
 Massimo Cacciari, *Sviluppo capitalistico e ciclo delle lotte. La Montecatini-Edison di Porto Marghera. 2*, 397

Note

- Massimo Cacciari, Giannina Longobardi, *Teoria e organizzazione in Francia dopo il maggio*, 451
 Piero Bevilacqua, *Agricoltura e capitalismo*, 473

3/1969

Saggi

Piero Bevilacqua, *Alcune ipotesi sul sottosviluppo meridionale*, 485

Francesco Dal Co, *Architettura e piano in Unione Sovietica: Stalinismo e 'destino dell'avanguardia'*, 527

Materiali

Massimo Cacciari, Paolo Forcellini, *Stato e Capitale nelle lotte contrattuali*, 579

Alberto Gualtieri, *Operai, Partito e Stato*, 617

Giorgio Franchi, *Appunti su lotte operaie, sindacato e partito*, 641

Alberto Abruzzese, *Lo spettacolo come coefficiente dell'alienazione: 2) La funzione storica delle avanguardie*, 663

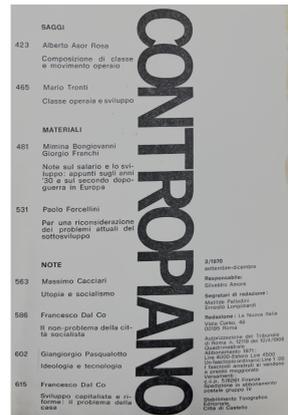
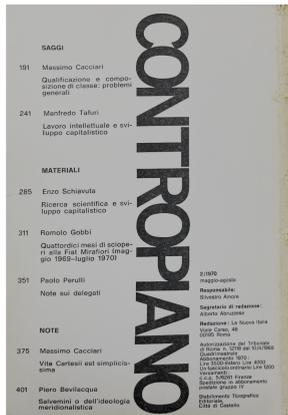
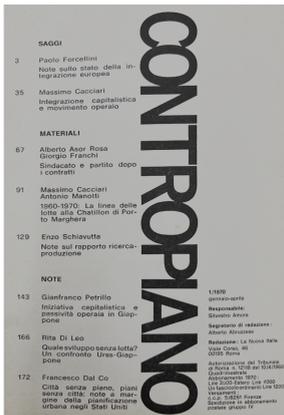
Note

Sandro Mattiuzzi, Stefania Potenza, *Programmazione e piani territoriali: l'esempio del Mezzogiorno*, 685

Massimo Cacciari, *'Imperialismo' e lotta di classe*, 717

Indice annata 1968, 737

Indice annata 1969, 74



Annata 1970

1/1970

Saggi

- Paolo Forcellini, *Note sullo stato della integrazione europea*, 3
- Massimo Cacciari, *Integrazione capitalistica e movimento operaio*, 35

Materiali

- Alberto Asor Rosa, Giorgio Franchi, *Sindacato e partito dopo i contratti*, 67
- Massimo Cacciari, Antonio Manotti, *1960-1970: La linea delle lotte alla Chatillon di Porto Marghera*, 91
- Enzo Schiavutta, *Note sul rapporto ricerca-produzione*, 129

Note

- Gianfranco Petrillo, *Iniziativa capitalistica e passività operaia in Giappone*, 143
- Rita Di Leo, *Quale sviluppo senza lotta? Un confronto Urss-Giappone*, 166
- Francesco Dal Co, *Città senza piano, piani senza città: note a margine della pianificazione urbana negli Stati Uniti*, 172

2/1970

Saggi

- Massimo Cacciari, *Qualificazione e composizione di classe: problemi generali*, 191
- Manfredo Tafuri, *Lavoro intellettuale e sviluppo capitalistico*, 241

Materiali

- Enzo Schiavutta, *Ricerca scientifica e sviluppo capitalistico*, 285
- Romolo Gobbi, *Quattordici mesi di scioperi alla Fiat Mirafiori (maggio 1969-luglio 1970)*, 311
- Paolo Perulli, *Note sui delegati*, 351

Note

- Massimo Cacciari, *Vita Cartesii est simplicissima*, 375
- Piero Bevilacqua, *Salvemini o dell'ideologia meridionalistica*, 401

3/1970

Saggi

Alberto Asor Rosa, *Composizione di classe e movimento operaio*, 423

Mario Tronti, *Classe operaia e sviluppo*, 465

Materiali

Mimma Bongiovanni, Giorgio Franchi, *Note sul salario e lo sviluppo: appunti sugli anni '30 e sul secondo dopoguerra in Europa*, 481

Paolo Forcellini, *Per una riconsiderazione dei problemi attuali del sottosviluppo*, 531

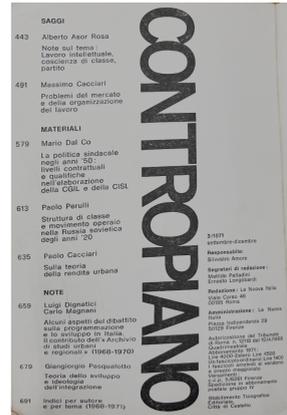
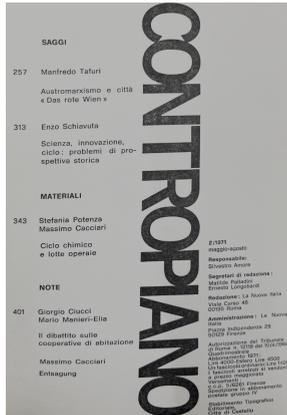
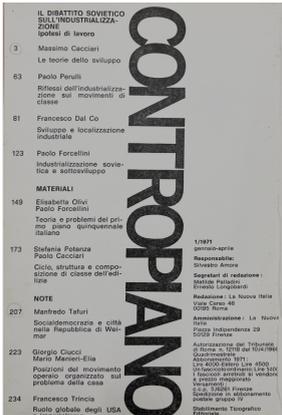
Note

Massimo Cacciari, *Utopia e socialismo*, 563

Francesco Dal Co, *Il non-problema della città socialista*, 586

Giangiorgio Pasqualotto, *Ideologia e tecnologia*, 602

Francesco Dal Co, *Sviluppo capitalista e riforme: il problema della casa*, 615



Annata 1971

1/1971

Il dibattito sovietico sull'industrializzazione. Ipotesi di lavoro

- Massimo Cacciari, *Le teorie dello sviluppo*, 3
- Paolo Perulli, *Riflessi dell'industrializzazione sui movimenti di classe*, 63
- Francesco Dal Co, *Sviluppo e localizzazione industriale*, 81
- Paolo Forcellini, *Industrializzazione sovietica e sottosviluppo*, 123

Materiali

- Elisabetta Olivi, Paolo Forcellini, *Teoria e problemi del primo piano quinquennale italiano*, 149
- Stefania Potenza, Paolo Cacciari, *Ciclo, struttura e composizione di classe dell'edilizia*, 173

Note

- Manfredo Tafuri, *Socialdemocrazia e città nella Repubblica di Weimar*, 207
- Giorgio Ciucci, Mario Manieri-Elia, *Posizioni del movimento operaio organizzato sul problema della casa*, 223
- Francesco Trincia, *Ruolo globale degli USA e imperialismo*, 234

2/1971

Saggi

- Manfredo Tafuri, *Austromarxismo e città: "Das rote Wien"*, 257
- Enzo Schiavuta, *Scienza, innovazione, ciclo: problemi di prospettiva storica*, 313

Materiali

- Stefania Potenza, Massimo Cacciari, *Ciclo chimico e lotte operaie*, 343

Note

- Giorgio Ciucci, Mario Manieri-Elia, *Il dibattito sulle cooperative di abitazione*, 401
- Massimo Cacciari, *Entsagung*, 411

3/1971

Saggi

Alberto Asor Rosa, *Note sul tema: lavoro intellettuale, coscienza di classe, partito*, 433

Massimo Cacciari, *Problemi del mercato e della organizzazione del lavoro*, 491

Materiali

Mario Dal Co, *La politica sindacale negli anni '50: livelli contrattuali e qualifiche nell'elaborazione della CGIL e della CISL*, 579

Paolo Perulli, *Struttura di classe e movimento operaio nella Russia sovietica degli anni '20*, 613

Paolo Cacciari, *Sulla teoria della rendita urbana*, 635

Note

Luigi Dignatici, Carlo Magnani, *Alcuni aspetti del dibattito sulla programmazione e lo sviluppo in Italia. Il contributo dell' "Archivio di studi urbani e regionali" (1968-1970)*, 659

Giangiorgio Pasqualotto, *Teoria dello sviluppo e ideologia dell'integrazione*, 679

Indici per autore e per tema (1968-1971), 691

English abstract

In 1968 Alberto Asor Rosa, Massimo Cacciari and Antonio Negri founded the journal "Contropiano". From the second issue of 1968 Negri left the management of the journal. This page collects the contents of the twelve issues of "Contropiano" published between 1968 and 1971.

keywords | Contropiano; Alberto Asor Rosa; Massimo Cacciari; Antonio Negri.

Un saggio di Realpolitik materialista

Descartes politico di Antonio Negri

Marco Assennato

I. Del metodo

Descartes politico è, tra i lavori che Toni Negri ha pubblicato negli anni Settanta, quello che ha circolato meno nell'immaginario collettivo. Eppure, come ha spiegato lo stesso autore, da qui derivano i suoi testi più celebri: lo *Spinoza, Il Potere Costituente e Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*. Si tratta insomma di “un libro di metodo” (Negri 2004, 37), nel quale il paradigma della ricerca futura viene tutto intero anticipato. Ma che *metodo*? Per incamminarci su quale strada? Vi troviamo regole per la *ricerca filosofica* o un paradigma per la *pratica politica*? Certo: siamo di fronte ad una posizione intellettuale che vuole “mordere l'ontologia politica con i denti dell'antropologia filosofica e della storiografia” (Negri 2004, 37). Immediatamente dopo la pubblicazione della prima edizione, fu Massimo Cacciari – in una recensione, d'altra parte, assai polemica – a riconoscere sulle pagine di “Contropiano” “l'importanza pionieristica” di uno studio che presentava “il primo tentativo di affrontare da un punto di vista politico, di classe, la questione delle origini dell'ideologia borghese” (Cacciari 1970, 390). È vero.

Tuttavia questo “libro di metodo” non si limita a criticare origini e strutture dell'ideologia borghese. Una solida piattaforma *modernista* sostiene l'architettura della ricerca: Descartes è sciolto dai fantasmi della scolastica post-tridentina e interamente dedotto dall'atmosfera della Rinascenza, la cui eredità egli congiunge alla scienza galileiana, mentre il Seicento guarda in avanti fino alla Rivoluzione Francese. Il quadro dell'interpretazione di Negri si basa sulle lezioni di tre maestri della cultura italiana: Federico Chabod, Delio Cantimori ed Eugenio Garin^[1]. Il debito intellettuale è qui tanto evidente quanto esplicito. Eppure su questa prima base opera subito un secondo movimento, dedotto dal lavoro che Lucien Goldmann aveva condotto su Pascal e Racine (Goldmann 1959). Impariamo così a muoverci tra gli strati, le contraddizioni, le “grandi alternative” e “le disperate tensioni progressiste” (Negri 2004, 30) che animano, sin dall'inizio, l'ordine del discorso moderno. *Modernismo inquieto*, allora: Negri cerca, nell'ideologia borghese, tanto le faglie quanto la forza. O meglio, cerca l'efficacia nei salti e nelle faglie del discorso. È una genealogia, quella che leggiamo. Una genealogia “che ci permette di debellare ogni archeologia reazionaria” (Negri 2004, 37) e si distende in una interpretazione immanente delle alternative interne al “divenire soggettivo della modernità” (Negri 2004, 24).

Il problema che Negri analizza attraverso Descartes è quello di una congiuntura di crisi, letta dal punto di vista della critica. Il riconoscimento e la polemica di Cacciari non sono, dunque,

casuali. “Contropiano”, è noto, fu la rivista nella quale una parte del collettivo di ricercatori proveniente da precedenti esperienze operaiste tentò di piegare nell’orizzonte della *Krisis* le risultanti antagonistiche dell’accumulo di conoscenze e idee che gli anni Sessanta avevano prodotto (vedi in “Engramma” i Sommari dei 12 numeri della rivista pubblicati tra il 1968 e il 1971). La polemica contro ogni ipotesi affermativa andava quindi condotta colpo a colpo. Lo schema è noto. Per i pensatori della crisi il moderno *divide et impera*. Divide “ordine sociale da ordine ideale e religioso, soggettività da simpatia cosmica” (Cacciari 1970, 377-378) ed è questa separazione che, determinando perfettamente i limiti dei linguaggi formali, si traduce in potere di manipolazione tecnica del mondo.

Dualismo. Il reale è scisso. Nessuna pienezza d’essere. Nessuna immanenza. Proprio su questo piano allora, attorno al *Descartes*, si anticipano i termini di una discussione che attraverserà la filosofia italiana degli anni Settanta, come il dibattito sulle grandi lotte metropolitane del decennio 1968-1977[2]. Perché la *ragionevole ideologia* resiste al pensiero negativo: *Simplex sigillum veri*. Contro ogni deriva formalista, Negri stringe i linguaggi metafisici del cartesianesimo in un rimando continuo tra teoria e prassi, astratto e concreto. All’ipotesi tragica risponde con un costruttivismo sempre tutto dispiegato in termini politici. Solo così le aporie all’interno delle quali la macchina moderna determina il suo dispositivo di soggettivazione, possono essere individuate con chiarezza.

Dietro la filosofia c’è la storia della borghesia: della sua rivoluzione umanistica, della sua sconfitta cinquecentesca; c’è la congiuntura degli anni attorno al 1620 e la drammatica connotazione che essa residua nello spirito di un’epoca; c’è una classe sociale che, pur sconfitta, pur isolata dal potere politico, tuttavia esiste e cresce, condannata alla guerra di posizione ma consapevole dell’ineliminabilità della propria emergenza. A ben guardare questa situazione rappresenta addirittura un elemento fondamentale della definizione storica della borghesia come classe: classe per sempre separata dalla capacità di essere rivoluzionaria (...) e fissata in una esistenza che è tuttavia perenne indefinito tentativo di riconquista dell’unità. In questa situazione si stabilisce il pensiero cartesiano (Negri 1970a, 133).

Da questa intuizione inizia la ricerca di Negri: il cartesianesimo è al contempo la trama ideologica fondamentale e una delle alternative teoriche (accanto al giansenismo, al libertinismo, al meccanicismo) – ma quanto più potente delle altre! – che serve alla *noblesse de robe* (ovvero allo strato borghese che risulta dalla prima rivoluzione manifatturiera) per interpretare *l’amas de contradictions que nous sommes*. E l’intuizione di Negri verrà confermata nel tempo dai maggiori studi sulla filosofia che dal *Grand Siècle* arriva alla Rivoluzione del 1789[3]. Bene.

II. Del Realismo politico

Mi sembra che in questo libro ci sia di più che una semplice ricerca accademica, per quanto critica. Lo sguardo procede immediatamente oltre, verso il reale. Il metodo di questo *Descartes* è, invero, immediatamente politico. Nel rapporto tra filosofia, storia, classi sociali, leggiamo una splendida lezione di *Realpolitik* materialista. Questo è, innanzitutto, la *ragionevole ideologia*: affermazione assoluta dell’autonomia di classe; disincantato riconoscimento dei rapporti di forza; tensione tra questi due estremi; produzione di conoscenza capace

di saltare – in tendenza – oltre la crisi; ricerca di alleanze e accordi (Negri 1970a, 166-203). Il pensiero si immerge nel reale e a questo reale piega tutto, anche le più astratte peregrinazioni logico-metafisiche. “Vivere si deve!” e perciò occorre “mostrare come la ragionevole ideologia fosse una via percorribile. La spontaneità dell'emergenza borghese doveva cercare dei nuclei di organizzazione” (Negri 1970a, 178). Secondo carattere del metodo di Negri, dunque – accanto al modernismo inquieto (contro ogni nostomania) – un *radicale realismo politico* (contro gli abbagli del potere).

Riassumiamo: teoria e pratica, pensiero e realtà storica non possono separarsi. Impossibile è decidersi, per l'una o per l'altra. L'ideologia tragica – tanto quella del circolo di Port-Royal, quanto l'altra, dei castelli libertini – che contro la restaurazione assolutista afferma l'impossibilità radicale di una vita sensata nel mondo, non basta più. Come non basta, dentro alle lotte degli anni Sessanta, il rifugio nella crisi del pensiero negativo. *Vivere si deve!* La filosofia acciuffa *la carne della vita*, investe i sensi, chiede un uso immediato, concreto, dei concetti che fabbrica:

Descartes come Hobbes, Spinoza come Leibniz, Kant come Hegel non sono fantasmi del pensiero (...) ma alternative concrete nella realtà di epoche storiche singolari. Perciò li amiamo o li odiamo, li consideriamo carne della vita oppure, di contro, scheletri che impacciano il nostro pensiero – in un'alternativa che è significativa delle diverse virtualità di cui è capace, e in cui consiste, la potenza del processo storico (Negri 2004, 24).

Diciamolo meglio, ancora con le parole di Negri: la metafisica di Descartes è (come ogni metafisica) “una ontologia politica” tesa alla costruzione dell'egemonia di una classe sociale, in un contesto segnato dalla vertigine barocca. Qui i principi della vera filosofia, pur nell'infinito riproporsi di maschere e trappole, illusioni ed errori, si verificano sempre ed essenzialmente rispetto al piano storico-temporale. Descartes fondatore dell'epistemologia moderna? Sì, ma egli procede in ordine: pensiero, mondo, conoscenza, storia. Questa è la sequenza corretta. Ed è grazie a questa sequenza se il discorso di Descartes *dura* attraverso i secoli: la sua formidabile tempra teorica è confitta nel “dispositivo politico implicito” che dalle *Règles*, a *la Méthode*, attraverso le *Méditations* e fino ai *Principes*, si approfondisce in un progressivo gioco di tensioni critiche e innovazioni radicali che indirizzano tutte a rompere la malia del potere.

Ora, noi conosciamo la minuzia con la quale la filosofia contemporanea ha lavorato per allontanare la filosofia cartesiana dal mondo. Un Descartes ri-spiritualizzato, con un piede incastrato nel vicolo cieco dell'idealismo e l'altro infangato dalla critica heideggeriana, è quello che ci viene consegnato tanto dai sacerdoti del pensiero negativo quanto dagli apologeti delle *verità eterne*. Qui l'emergenza dell'*Ego* si da esclusivamente come negazione della consistenza del mondo – e dunque suo dominio. Il lavoro del *Cogito*, limitato alla definizione di dati certi perché astratti in serie logiche, si rovescia nel più arido feticismo scienziata. Le poderose tensioni del razionalismo nascente si appiattiscono nel più bieco dualismo meccanicista. Cartesio come Hobbes, come Port-Royal. Questa universale equivalenza schiaccia in un doppio movimento ogni alternativa: retroattivamente, tutto l'umanesimo si fa mero anticipo dello

spirito scientifico; mentre con boria anacronistica il moderno è proiettato su uno dei suoi esiti e ridotto alla caricatura di un sinistro positivismo ottocentesco. Dunque: ogni alternativa è tolta. Il razionalismo muore nella separazione tra intelletto e natura o si rovescia in una fredda apologia dell'effettuale.

Attenzione però: oggi questo discorso non abita solo le ciniche prediche dei pragmatici difensori dell'ordine stabilito, esso contamina, rovesciato, anche buona parte dello sguardo che si vorrebbe antagonista. Non è in nome di questa medesima immagine del razionalismo – immagine ignorante quanto reazionaria – che oggi i settori più volgari della *critica-critica antimoderna* condannano Cartesio e sbandierano l'urgenza di *reincantare il mondo*? Eppure noi sappiamo cosa significa tutto ciò: il mondo incantato è il *Kosmos* gerarchico dei teologi e dei monarchi, ieri. Poi ancora: incantato è il potere assoluto del Leviatano, che ne eredita la funzione. Oggi: incanto sono le frottole dei tecnocrati e degli apocalittici. Descartes, in questo quadro, è giovane anima travagliata. Realista che ci libera da ogni sortilegio e fonda la critica. Negri, suo lettore, prepara così il terreno per le selvagge alternative del moderno, che descriverà a partire da Machiavelli e Spinoza – e tiene lo sguardo della critica aperto sulla prassi, sull'invenzione istituzionale, sulla politica.

Critica contro *Krisis*, abbiamo detto. Non solo: questo metodo *innova* anche la critica. In effetti, il realismo materialista di Negri spiazza la tradizione marxista. *Descartes politico* è, come ha scritto Timothy S. Murphy, il capitolo centrale di quella *genealogia dello stato moderno in reverse chronological order* che Negri conduce in una serie di testi pubblicati tra il 1958 e il 1970 e dedicati a Hegel, allo storicismo tedesco, poi a Kant e al formalismo giuridico, fino a Weber (Murphy 2012, 24-64)[4]. Si illustra in queste pagine un originalissimo “concetto di materialismo storico, anti-deterministico, biografico e agonistico” (Murphy 2012, 24).

Non a caso Mimmo Sersante (Sersante 2012, 71), lega questo *Descartes* ai due saggi sul ciclo e la crisi in Keynes e Marx, che Negri pubblica su “Contropiano”, nel 1968, prima di lasciare la rivista (Negri 1968a e Negri 1968b). Sviluppo e crisi dunque: l'intuizione è giusta. Perché in effetti, da una parte, anche nella *ragionevole ideologia* si tratta di individuare linee progressive dentro il generale orizzonte di crisi che la Guerra dei Trent'anni e la pesantissima restaurazione del sovranismo assolutista impongono alla borghesia nascente; e d'altra parte tanto in Descartes quanto, trecento anni dopo, in Keynes si avverte la tensione verso “un progetto aperto e riformista” che permetta alla borghesia di inserirsi all'interno delle nuove strutture dello Stato. Descartes e Keynes come teorici (il primo e l'ultimo) del rapporto tra borghesia e Stato moderno, quindi. Entrambi marcati da una pesantissima ambiguità, dacché al taglio progressivo consegue sempre la chiusura opportunistica di classe, l'accordo con il sovrano e la difesa contro le rivolte delle moltitudini proletarie. Ma entrambi aperti alla critica dello sviluppo politico del capitalismo (manifatturiero per Descartes, industriale per Keynes).

III. Del tempo

La “ragionevole ideologia” è allora una delle risposte possibili al tema della collocazione dei *robins* nelle strutture dello Stato Assoluto. Risposta coeva e polemica rispetto al libertinismo

e al giansenismo, speculari strategie di ritiro dal mondo, e al dualismo meccanicistico che, con Hobbes, sposa per intero le conseguenze della reazione cristallizzando la separazione tra società civile e potere politico, in un patto che arma il diritto sovrano contro la potenza dei sudditi. Ora, in tutte queste ipotesi il moderno si dà come separazione tra *cogito* e *fable*, ragione e storia, verità ed esperienza, sapere e potere. Così è anche in Descartes, la sua crisi è *crisi del secolo*: “un fantasma, su cui incombe la volontà incomprensibile del sovrano, questo è il mondo (...). L'arbitrio del sovrano si stende sopra le cose, il potere si burla della natura” (Negri 1970a, 67). E seppure il *Cogito* emerge qui come *punto di resistenza* – autonomia di classe – di fronte a una realtà estraniata, subito un *genium aliquem malignum* viene a minacciarne le certezze. La scienza del *Metodo* calcola “un mondo stregato, di puri rapporti di grandezza, senza corpo” (Negri 1970a, 104), nel quale ci si può muovere solo per paradossi, *falsa pro veris*.

Il dualismo vede una potenza che si concentra tutta nel *Cogito*, ma successivamente la piega al dispotismo delle aristocrazie regnanti e alla continuità dell'ordine regale e carismatico. L'io borghese pare condannato a chiudersi nella “forma sociale della propria esistenza – esistenza manifatturiera, metodicamente articolata” (Negri 1970a, 96). È, questa, una classe sconfitta nella congiuntura. La *filosofia della manifattura* resta presa in *profundo gurgite*. Essa sa misurare, dominare gli oggetti, produrre innovazione tecnologica e scientifica, ma non riesce ad uscire dalla positiva miseria del tempo. “Isteresi dello sviluppo” (Negri 1997, 160) che non riesce più a leggere il presente come passaggio. Tempo in bilico. Peggio: il tempo è fermo. “Ma alla consapevolezza della sconfitta s'aggiunge una certezza insopprimibile: che tutto il valore, che tutto l'essere che vale risiedono lì, in quell'essere separato” (Negri 1970a, 157).

Qui l'immobilismo del tempo si frattura. Il *continuum* salta. L'anello pare spezzato. Il cartesianesimo non è semplice meccanicismo. Troppa metafisica ne muove il dualismo^[5]. Perciò le metafore meccaniche della *ragionevole ideologia* non sono barocche. Il tempo vi si fa *memoria* della rivoluzione umanistica. Qui è il punto: il monismo rinascimentale aveva immerso l'umanità nel mondo, distruggendo tutte le soggezioni metafisiche che il medioevo aveva imposto. Concretezza e libertà da allora non possono essere scisse. Il mondo è produzione, la ragione è storia, la verità si costruisce come immanenza. Così è ancora in Descartes: “lo schema matematico è la realtà stessa nella misura in cui la si possiede; e viceversa la realtà posseduta tecnicamente è dominata nella contemplazione della necessità che ne è stata così scoperta ed esaltata” (Negri 1970a, 38).

La *scientia penitus nova* è allora progetto sociale e politico di ricostruzione: la rivoluzione scientifica erode le basi statiche della società, genera poteri tecnici capaci di una inaudita accumulazione di ricchezza comune, permette di “faciliter tous les arts et diminuer le travail des hommes” (Descartes [1637] 1953, 129). Il riverbero della potenza costruttivista scoperta dall'umanesimo accompagna tutto il percorso cartesiano (come memoria, nostalgia, volontà, speranza) rovesciando sempre il dubbio – ragionevole – in nuova fondazione. La dimensione

politica sta nel fatto che la differenza – tra essenza ed esistenza; soggetto e mondo; ragione e storia; individuo e Stato – non è una ipostasi metafisica, neppure una dialettica, ma una tensione sempre di nuovo aperta. Nel *Gran teatro del mondo* vanno in scena ruoli fissi, che si ripetono eternamente? Ma questo mondo è favola! Descartes, *perciò*, lo mette in tensione con *l'Ego* e squassa, così, la scena barocca. Il dualismo, di conseguenza, non è statico, non è quieto, si sporge sulla sua implosione: “superare l'incidentalità metafisica dell'io”, significa “far esplodere il dualismo dall'interno, conservandolo ma negandolo” (Negri 1970a, 132). Il cammino che si intraprende riconosce le ragioni dell'*Aufhebung* meccanicista, ma “rifiuta di sottostarvi”:

È contraddittoria la contemporanea affermazione di sconfitta e di rinascita, di dualismo e di tensione al superamento? Certo che sì. Eppure la specificità del pensiero cartesiano viene da questa contraddizione: tanto più si approfondisce il dualismo, tanto più si organizza la tensione al superamento (Negri 1970a, 133).

IV. Fabula

Il Barocco è epoca di movimento. Antiche sovranità andavano in frantumi, nuovi soggetti si esprimevano sulla scena, vecchi ordini resistevano in reazioni politiche violente: la guerra, la ri-feudalizzazione della proprietà, la restaurazione teologica ne caratterizzano l'orizzonte congiunturale. Ma la congiuntura è dura. Il compromesso della ragionevole ideologia allora, deve farsi “guerra di posizione”, poi mediazione tra le istanze del moderno, infine accumulo di forza, riserva di *tempo*, traduzione della memoria in esistenza concreta. Morale provvisoria. Descartes, per questa via, cerca una realistica alleanza tra nuove forme della composizione sociale, forze produttive e i settori meno retrogradi del potere e dell'accademia. Ci prova. E perde.

Quid rides? mutato nomine, de te fabula narratur. Ha ragione Toni Negri quando ci ricorda che, oggi come allora, siamo dentro a una crisi del processo rivoluzionario: la guerra globale permanente (e il ritorno della guerra in Europa) disegna i perimetri di un ordine multipolare instabile; la privatizzazione dei beni comuni si scatena contro l'emergere del *General Intellect*; il fascismo e l'ipotesi autoritaria strozzano le nuove forme della soggettivazione; la crisi climatica avvelena il mondo. La *fabula* parla di noi. Confitti dentro una “risposta capitalistica di stabilizzazione regressiva” della crisi, dobbiamo allora domandarci: tiene ancora, oggi, il metodo della *ragionevole ideologia*? È percorribile, realisticamente, l'ipotesi di un'alleanza tra nuovi strati del lavoro intellettuale moltitudinario e vecchie forze borghesi del potere?

Difficile rispondere positivamente. Non solo perché pare saltato lo spazio della mediazione: chi può pretendere oggi ad un progetto capace di superare lo scontro tra poteri e interessi contrastanti, interpretandone le istanze in modo dinamico? Lo stato nazione? E quale classe, o quali alleanze di classe, dentro lo stato? Non solo perché l'incertezza e il dubbio attraversano tutte le scale della congiuntura politica: dove sta la decisione? Nella governance globale? E quali tecniche permettono alla potenza moltitudinaria dentro alla macchina del governo, di darsi come democrazia? Sono tutte questioni sensate. Ma, in fin dei conti, a queste domande

potremmo rispondere *fingendo ipotesi*: ciò che in Descartes era *surplus* della cooperazione e del sapere borghese, oggi è definito ontologicamente come base di ogni costituzione futura. Potremmo dire: c'è davanti a noi, dispiegata, tutta la materia, manca la forma. Oppure ancora: possiamo sperimentalmente pensare questa poderosa base materiale come materia formata, terza natura. Proiettarne l'immagine nel tempo. Funziona? Solo la prassi può sciogliere questo nodo. Intanto, torna il dubbio: forse non è questo il livello corretto del problema, oggi. La ragionevole ideologia non funziona perché, più profondamente, il Barocco di Descartes era una "crisi di crescita" (Negri 1970a, 69), mentre le lotte nelle quali siamo immersi oggi sembrano accompagnare catastrofi.

Eppure giunti a questa infinita distanza, ecco che ritroviamo 'un' *Metodo*. Di nuovo, in effetti, è come se un genio maligno ci impedisse di rompere l'incantesimo dello squilibrio tra sapere e potere, tra la potenza comune – come proprietà dell'agire combinato uomo-macchina – e la ricchezza reale. Una poderosa e socializzata ricchezza viene separata dalle capacità incorporate dagli individui e dal lavoro. Come connettere questi livelli? Come ricomporre tecnica e politica? Oggi, come allora, la fattura maligna del Sovrano, ci preclude il futuro. Al posto delle maschere barocche emergono orrende immagini *retrotopiche* (Bauman 2017), con le quali si piega all'indietro il collo della speranza: stanche (e ormai ciniche ed esangui) danze libertine o all'opposto austeri, miserabili ripiegamenti neo-giansenisti. Fughe dal mondo: teorie della de-connessione, appelli a fermare la macchina produttiva, Arcadie sognate, lontane dal cuore pulsante della metropoli globale. Il comune esiste solo rovesciato, come esternalità negativa. Allora, *in profundo gurgite*, emerge l'importanza del *Descrates politico*. È contraddittoria questa contemporanea distanza che genera prossimità, tra Descartes e noi? Di nuovo: certo che sì. Ma apprendere a stare nella contraddizione, conoscerne e praticarne la fecondità, è la lezione più preziosa di questo libro. Almeno per chi trovi la forza, di fronte alle sfide del tempo, di dire "je ne veux pas être de ces petits artisans, qui ne s'emploient qu'à raccomoder les vieux ouvrages, pour ce qu'ils se sentent incapables d'en entreprendre de nouveaux" (Descartes [1684] 1953, 888).

Note

[1] Il debito verso Chabod è evidente in una precedente ricerca di Negri (Negri 1967a), che tuttavia di questo Descartes costituisce una premessa fondamentale. Di Cantimori e Garin si vedano almeno: Garin 1952, Garin 1965, Garin 1950, Cantimori 1959, in particolare le pp. 340-366.

[2] Il dibattito sulla rivista "aut aut", a partire dalla pubblicazione di Cacciari (Cacciari 1976), riprende gli stessi termini attorno ai quali si era concentrata la critica al *Descartes Politico* di Negri (Negri 1970): forme della ragione, ideologia e autonomia dei soggetti, organizzazione politica, rapporto tra sapere e potere, tensione critica e ripiegamenti tragici etc. Questa volta è Negri ad aprire la discussione: cf. Negri 1976, seguito da Vigorelli 1976 e Rovatti 1976. Cf. anche Rella 1977, Fistetti 1977, Scaramuzza 1977 e Pasqualotto 1977.

[3] Cf. Azouvi 2001, Van Damme 2003 e poi ovviamente almeno Israel 2000.

[4] Si tratta in particolare di Negri 1958, Negri 1959, Negri 1962, Negri 1967a, Negri 1967b, Negri 1970b.

[5] Sulla questione del dualismo e sulle sue tensioni si veda adesso Gillot 2007, 25 e ss., che legge il dualismo come “théorie de l’union psychophysique (...) union qui se dit dans les termes de la substantialité”; per delle considerazioni su dualismo e neuroscienze attuali che vanno nella stessa direzione si veda Damasio 1995; sulla concettualizzazione del soggetto, con le ambiguità e le “eresie” che lo attraversano si veda Balibar 2011.

Riferimenti bibliografici

Azouvi 2001

F. Azouvi, *Descartes et la France: Histoire d’une passion nationale*, Paris 2001.

Balibar 2011

E. Balibar, ‘Ego sum, ego existo’: *Descartes au point d’hérésie*, dans *Citoyen sujet et autres essais d’anthropologie philosophique*, Paris 2011, 87-120.

Bauman 2017

S. Bauman, *Retrotopia*, Roma 2017.

Cacciari 1970

M. Cacciari, *Vita Cartesii est simplicissima*, “Contropiano. Materiali Marxisti” 2 (1970), 375-399 (ripubblicato in “La Rivista di Engramma” 221, febbraio 2025).

Cacciari 1976

M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano 1976.

Cantimori 1959

D. Cantimori, *Studi di storia*, Torino 1959.

Damasio 1995

A. Damasio, *L’errore di Cartesio. Emozione, ragione, cervello umano*, Milano 1995.

Descartes [1637] 1953

R. Descartes, *Discours de la Méthode*, in *Œuvres et lettres*, Paris [1637] 1953.

Descartes (1684) 1953

R. Descartes, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, in *Œuvres et lettres*, Paris [1684] 1953.

Fistetti 1977

F. Fistetti, *Intellettuali e apparati di riproduzione*, “aut aut” 159-160 (1977), 143-146.

Garin 1950

E. Garin, *Descartes e l’Italia*, “Giornale critico della filosofia italiana” 29 (1950), 785-805.

Garin 1952

E. Garin, *L’umanesimo italiano*, Bari 1952.

Garin 1965

E. Garin, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari 1965.

Gillot 2007

P. Gillot, *L’esprit, figurest classiques et contemporaines*, Paris 2007.

Goldmann 1959

L. Goldmann, *Le dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris 1959.

Israel 2000

J. I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford 2000.

Murphy 2012

T. S. Murphy, *Antonio Negri*, Cambridge 2012.

Negri 1958

A. Negri, *Stato e Diritto nel giovane Hegel: studio sulla genesi illuministica delle filosofia giuridica del giovane Hegel*, Padova 1958.

Negri 1959

A. Negri, *Saggi sullo storicismo tedesco: Dilthey e Meinecke*, Milano 1959.

Negri 1962

A. Negri, *Alle origini del formalismo giuridico: studio sul problema della forma in Kant e nei giuristi kantiani tra il 1789 e il 1802*, Padova 1962.

Negri 1967a

A. Negri, *Problemi di storia dello stato moderno*, "Rivista Critica di storia della filosofia" II (1967), 182-220.

Negri 1967b

A. Negri, *Studi su Max Weber (1956-1965)*, "Annuario bibliografico di filosofia del diritto" 1 (1967), 427-459.

Negri 1968a

A. Negri, *La teoria capitalistica dello Stato nel '29: J.M. Keynes*, "Contropiano. Materiali Marxisti" 1/2 (1968), 3-40.

Negri 1968b

A. Negri, *Marx sul ciclo e la crisi*, "Contropiano. Materiali Marxisti" 1/2 (1968), 247-295.

Negri 1970a

A. Negri, *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Milano 1970.

Negri 1970b

A. Negri, *Rileggendo Hegel, filosofo del diritto*, in F. Tessitore (a cura di), *Incidenza di Hegel: studi raccolti in occasione del secondo centenario della nascita del filosofo*, Napoli 1970, 251-270.

Negri 1976

A. Negri, *Simplex sigillum veri. Per la discussione di Krisis e Bisogni e teoria marxista*, "aut aut" 155-156 (1976), 180-195.

Negri 1997

A. Negri, *La costituzione del tempo. Prolegomeni. Orologi del capitale e liberazione del comunismo*, Roma 1997.

Negri 2004

A. Negri, *Descartes politico: metafisica e biopolitica*, "Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine" 16/31 (2004), 21-37.

Pasqualotto 1977

G. Pasqualotto, *Per la critica dell'ideologia*, "aut aut" 159-160 (1977), 155-176.

Rella 1977

F. Rella, *Krisis e Critica*, "aut aut" 159-160 (1977), 127-143.

Rovatti 1976

P.A. Rovatti, *Fenomenologia dei bisogni: un'analisi complessa e faticosa*, "aut aut" 155-156 (1976), 204-211.

Scaramuzza 1977

G. Scaramuzza, *Un'ascesi per il potere*, "aut aut" 159-160 (1977), 146-154.

Sersante 2012

M. Sersante, *Il ritmo delle lotte. La pratica teorica di Antonio Negri (1958-1979)*, Verona 2012.

Van Damme 2003

S. Van Damme, *Descartes: Essai d'histoire culturelle d'une grandeur philosophique*, Paris 2003.

Vigorelli 1976

A. Vigorelli, *Noi, i soggetti e il politico. A proposito di bisogni e teoria*, "aut aut" 155-156 (1976), 196-203.

English abstract

This essay analyses and updates Negri's interpretation – undertaken in one of his first monographs – of René Descartes' thought. It contains an unprecedented hypothesis of political realism (revealed in its limits); a critical hypothesis with regard to the emergence of modern (and bourgeois) political science; a profound meditation that crosses knowledge and power, science and revolution. Against this background, radical differences with other hypotheses in Italian thought are exposed.

keywords | Realpolitik; Modernism; Baroque; Bourgeoisie; Revolution; Time.

Marx nel Seicento?

Negri e il 'labirinto' della prima modernità

Elia Zaru

Che cosa se ne fa un marxista di Descartes? Perché Negri perde tempo su Descartes? Nel 1970, quando Negri pubblica *Descartes politico*, queste due domande vengono poste rispettivamente all'interno del mondo accademico e nell'ambiente politico del cosiddetto 'movimento'. Subito dopo il Sessantotto, sembrava strano che un professore schierato dalla parte del movimento studentesco, la cui produzione teorica era tutta improntata "all'analisi dei movimenti politici degli operai e all'approfondimento critici del marxismo" (Negri 2007a, 7), potesse interessarsi a Descartes. Le due domande poste sopra, in realtà, possono essere estese a tutto il secolo cartesiano. Che cosa se ne fa un marxista del XVII secolo, e perché mai Negri vi perde tempo? Il Seicento, infatti, veniva (e tuttora viene) spesso trascurato dal marxismo e, più in generale, dal pensiero rivoluzionario, dalla riflessione teorico-politica intenzionata a cogliere le trasformazioni radicali e le rotture storiche. In Negri, al contrario, il Seicento occupa un ruolo centrale. Di più, si può affermare che il significato che egli attribuisce all'intero concetto di 'modernità' muova da una certa interpretazione del Seicento e di alcuni suoi snodi fondamentali.

La modernità è, per Negri, uno scontro tra due diverse ontologie politiche: la prima (egemone) segnata dalla trascendenza del politico e dalla sua necessità di formalizzare dall'alto verso il basso il dominio capitalistico, la seconda contraddistinta dall'immanenza produttiva dei rapporti sociali. Il pensiero dei filosofi moderni (Descartes, Hobbes, Rousseau, Hegel) si presenta funzionale alla prima ontologia e interessato a mistificare la natura della seconda, ma dentro la modernità prende corpo un progetto filosofico alternativo (Machiavelli, Spinoza, Marx) il cui conflitto rompe l'immagine che la modernità ha dato di sé stessa, manifestandone la crisi. Dunque, cosa se ne fa un marxista del XVII secolo?

I. Cartesio: la ragionevole ideologia

Descartes politico viene pubblicato nel 1970, "in occasione di una scadenza accademica e sottoposto al giudizio di una commissione di colleghi universitari" (Negri 2007a, 7). Negri individua in Descartes la crisi secentesca scaturita dalla mancata corrispondenza tra costituzione formale e costituzione materiale all'alba dell'epoca moderna e nel declino del Rinascimento:

Nella crisi economica del 1619-1622, soggiunge lo storico, si esauriscono le grandi speranze capitalistiche del sedicesimo secolo, giunge a conclusione e si ripiega quel lungo periodo che vide la crescita economica e civile del mercante rinascimentale. (...) La crisi si sviluppa dunque dentro la struttura e la continuità dell'umanesimo. (...) Ma quali sono le ragioni della crisi, - e partico-

larmente di questo suo radicale aprirsi nella congiuntura degli anni '20? Lo si è accennato: crisi del primo sviluppo capitalistico (di un capitalismo eminentemente mercantile, ovviamente), crisi di tutti gli elementi politici e culturali che a questo sviluppo erano legati. E cioè crisi della libertà borghese, in quanto essa era posta come ricostruttrice del mondo; di quello economico come di quello religioso e politico, tutti riportati alla dimensione dell'uomo, macrocosmi qualitativamente continui rispetto al microcosmo umano. Crisi della libertà individuale, della prima eroica e storicamente significativa emergenza dell'individualità (Negri 2007a, 83).

Negri evidenzia le oscillazioni e contraddizioni nel pensiero di Descartes leggendole in controtendenza rispetto alle trasformazioni dettate dallo sviluppo capitalistico tra gli anni Venti e gli anni Quaranta del Seicento. In questo senso, il *Discorso sul metodo* è "opera di un'epoca" (Negri 2007a, 101), un "romanzo borghese" (Negri 2007a, 110). Nel complesso, tra il *Discorso* e le *Meditazioni* Descartes produce "una ragionevole ideologia che distende sullo spazio della crisi del mondo seicentesco, della sfiducia e dello squilibrio dell'epoca, una speranza di ricostruzione. Nostalgia umanistica che si ritrova operante" (Negri 2007a, 161). Si tratta, per Descartes, di trovare una risposta alla crisi tra costituzione formale e costituzione materiale. Ciò significa, secondo Negri, costruire una ideologia in grado non solo di preservare, ma di rilanciare gli interessi della borghesia in un momento di ritirata del suo progetto politico di fronte all'emergere della monarchia assoluta^[1]. Nella lettura di Negri, Descartes fonda un'ontologia politica della mediazione, volta alla costruzione dell'egemonia di una classe sociale. In questo modo, egli si aggiunge a Hobbes nel pantheon fondamentale della teoria politica capitalistico-borghese. Mentre quest'ultimo elabora le ragioni costitutive del politico moderno nella figura dello Stato assoluto, il primo sviluppa un progetto egemonico evolutivo in cui mediazione e individuo risultano centrali. Con Descartes si afferma lo sviluppo della borghesia dentro la formazione dello Stato assoluto – qui risiede il cuore del suo "ragionevole progetto": Descartes "cerca di affermare una via che mantenga la libertà e l'autonomia della borghesia nascente e manifatturiera, ormai vicina a rappresentarsi come classe egemone, nel bel mezzo del processo di costituzione dello Stato moderno" (Negri 2007a, 17). Dentro questo progetto, Negri ritrova l'affermazione, da parte di Descartes, dell'autonomia di classe – della classe borghese:

Che cos'è la ragionevole ideologia? È certezza, essenza, riscoperta in se stessi, "sans rien emprunter d'autrui": accettazione quindi della separazione. (...) Quale immagine più adeguata al dramma della borghesia, costretta alla separazione, ma qui – dopo aver sofferto la crisi – capace di rinnovare in sé la pienezza di possesso del suo mondo separato? E in ciò di esprimere e godere di una completa autonomia come base di un rilancio di sé sul mondo, di una ricostruzione, in sé, del mondo? Perché, appunto, tale immagine non è meno aperta sul futuro. L'autonomia di classe, l'autonomia dell'io è produttiva, nostalgia utopica e progetto totalizzante. La nostra casa la ricostruiremo, questa nostra verità separata cresce in noi fino al punto che la progetteremo sull'universo. Il mondo ci ha rifiutato: ma qui, nell'io che si produce, il mondo viene pensato. Oggi pensato, domani ricostruito. La prima emergenza dell'uomo borghese: una casa mal costruita, dalle fondamenta non sicure. Si è dovuto distruggerla. La ricostruzione non mancherà. Questi i termini *a quo* e *ad quem* della ragionevole ideologia (Negri 2007a, 164).

Qui, in questo “scavo nella realtà sociale del tempo”, si completa il progetto politico cartesiano: “il rovesciamento della percezione della crisi in nuovo consapevole proposito di ricostruzione è l’urgente necessità cui Descartes risponde. In ciò la ragionevole ideologia cartesiana scopre la sua importanza di ideologia politica dell’epoca” (Negri 2007a, 165-166). Quella borghese, tuttavia, è un’autonomia viziata, per così dire, dall’incapacità di autoaffermarsi senza gravare sulle classi lavoratrici[2]. È, al contrario dell’autonomia operaia di cui Negri parla negli anni Settanta, un’autonomia del politico. Trovandosi a riflettere, diversi decenni dopo, su questo passaggio, Negri afferma:

All’interno della crisi, Descartes mi appare come protagonista di quest’avventura politica: ideologo della proposta borghese di un compromesso segnato dalla centralità statale, nel quale la borghesia afferma la propria autonomia di fronte al sovrano, come l’Io si afferma davanti a Dio; ma nello stesso tempo se ne mette al servizio per garantire il proprio interesse all’accumulazione primitiva di capitale, quindi per tener soggette le classi laboriose (Negri 2015, 394).

In *Descartes politico* troviamo una delle prime manifestazioni sistematiche del problema a cui Negri dedicherà tutta la sua opera: la costruzione di un nesso tra critica dell’economia politica e critica della politica. Se, da un lato, il progetto di Descartes rappresenta la trascendenza e l’autonomia del politico (tanto che Negri definisce il Pci un “partito cartesiano” (Negri 2015, 395)[3], dall’altro lato la sua vicenda mostra la radicale connessione esistente tra pensiero e storia, tra l’astrazione delle idee e la materialità dei rapporti sociali esistenti[4]. In questo senso, *Descartes politico* è “un libro di metodo” (Negri 2007a, 22)[5]. Esso mostra che ogni metafisica è anche un’ontologia politica e ci offre così lenti analitiche preziose per guardare alla costituzione della modernità. Del resto, afferma Negri, “la continuità di un pensiero filosofico (e la fortuna di Descartes fu lunga) è essa stessa legata alla potenza del *dispositivo politico implicito* nell’ontologia dell’autore” (Negri 2007a, 7).

II. Spinoza: democrazia e moltitudine

L’idea che ogni metafisica sia anche un’ontologia politica sta al centro de *L’anomalia selvaggia*, un’opera direttamente collegata, nella forma e nella sostanza, a *Descartes politico*. Da Descartes a Spinoza, Negri applica lo stesso metodo – una storia materialista della filosofia che si fa politica – rovesciando, tuttavia, il significato di ciò che ritrova. Se Descartes rappresenta infatti la cristallizzazione dei rapporti di classe, Spinoza incarna il portato conflittuale e antagonista di questi stessi rapporti. *L’anomalia selvaggia* è un’opera scritta in carcere dopo l’arresto il 7 aprile 1979. Il contesto non è secondario: riflettere su Spinoza è, per Negri, un modo per cercare risposte alla sconfitta del movimento operaio e alla crisi del marxismo (Morfino, Zaru 2018, 198). In questo quadro, i meriti che Negri attribuisce a Spinoza sono tre. In primo luogo, il filosofo olandese è considerato “il fondatore del materialismo moderno nella sua più alta figura” (Negri 2023, 28). In secondo luogo, la sua filosofia politica “fonda una forma non mistificata di democrazia” (Negri 2023, 29), mentre il terzo merito consiste nel fatto che la sua metafisica costituisce un’alternativa radicale a quella egemone nella modernità capitalistica (Negri 2023, 30). A metà del Seicento Spinoza è, insieme, l’opposto di Cartesio e “il primo anti-Hobbes che la storia del pensiero politico occidentale ci presen-

ta” (Negri 2023, 178)[6]. In sintesi, egli rappresenta un’anomalia. La sua filosofia esprime un “rapporto contraddittorio” con il nuovo ordine della produzione capitalista, essa si manifesta come “l’espressione radicale di una trasgressione storica di ogni ordinamento che non sia liberamente costituito dalle masse, posizione di un orizzonte di libertà che è solo definibile come orizzonte di liberazione” (Negri 2023, 30). In questo senso, in Spinoza Negri trova una via ontologica alla lotta di classe in un momento in cui quest’ultima sembra sconfitta.

Sono in particolare due i concetti della metafisica spinoziana da cui Negri ricava un’ontologia politica che si può definire marxiana (più e prima che marxista), cioè costitutivamente centrata sulla lotta di classe. Il primo è il concetto di moltitudine (che deve la sua fortuna nella teoria politica contemporanea proprio a Negri[7]), mentre il secondo è il concetto di democrazia.

La moltitudine gioca un ruolo centrale nell’opposizione tra Spinoza e Hobbes (e, nella misura in cui si oppone all’individualismo del *cogito*, Cartesio). In Hobbes, infatti, la moltitudine è opposta al popolo. Mentre la prima rappresenta la conflittualità, la divisione e la minaccia propria dello stato di natura, il secondo è espressione di una volontà unica che si coagula nel passaggio all’ordine civile e alla formazione dello Stato per via contrattualistica. Nello Stato la moltitudine cessa di operare o, se si presenta, lo fa con una funzione disgregatrice, antipopolare e infine addirittura eversiva. Spinoza, al contrario, pensa la moltitudine anche dentro lo Stato, facendone anzi il fondamento della libertà e della democrazia proprio alla luce della sua pluralità, di contro all’omogeneità del popolo.

Il recupero negriano del concetto di moltitudine si articola su due piani sovrapposti. A livello teorico-politico, Negri situa al cuore della sua riflessione l’opposizione tra moltitudine e popolo e ne fa uno dei cardini della sua critica alla sovranità moderna. Il nesso popolo-sovranià-rappresentanza delineato nella filosofia hobbesiana viene qui considerato come manifestazione di un processo di trascendentalizzazione del potere che chiude le possibilità espresse dalla “potenza multitudinaria” nel corpo sociale. Si ritrova, a quest’altezza, l’opposizione, su cui torneremo in modo approfondito, tra politica e società che accompagna, non senza alcuni problemi, il pensiero di Negri. Poiché resiste alla *reductio ad unum* operata nella costruzione del popolo, la moltitudine si presenta, in Spinoza, come “costituzione del collettivo come prassi” (Negri 2023, 55). Si tratta, per Negri, di una prassi immanente alla società, la cui produttività viene negata o espropriata dal potere trascendente dello Stato moderno, fondato e legittimato a partire dall’unità e unitarietà del popolo[8].

Sul piano della critica dell’economia politica, moltitudine è il nome con cui Negri identifica l’insieme del lavoro vivo assoggettato allo sfruttamento da parte del capitale. Se, da una parte, il popolo hobbesiano traduce nella tradizione contrattualistica “la forma immediatamente politica dell’istanza di appropriazione capitalista” (Negri 2023, 128), dall’altra la moltitudine spinoziana si presenta, agli occhi di Negri, come irriducibile a questo assoggettamento. Nel pensiero politico negriano, essa assume quindi i caratteri del soggetto rivoluzionario. In questo quadro, a partire dagli anni Ottanta la moltitudine occupa, nel marxismo di Negri, il posto che nell’operismo degli anni Sessanta e Settanta avevano ricoperto l’operaio massa prima

e l'operaio sociale poi. Nel primo caso, a un capitale centralizzato nella fabbrica fordista si contrapponeva una figura operaia priva di competenze particolari, che lavorava all'interno di processi produttivi sempre più automatizzati e spersonalizzanti, tali da impedire l'identificazione tra l'operaio e il suo lavoro. Nel secondo, l'antagonismo tra capitale e lavoro non è più ricondotto unicamente alla fabbrica, ma all'intera società e, in particolare, alla forma della metropoli che si andava delineando in seguito alla crisi del fordismo. Ora la moltitudine seguiva – in senso cronologico e geografico: fino al mondo globale questa estensione. Al netto delle differenze esistenti tra queste tre figure, Negri stesso ha rivendicato la loro continuità (Negri 2017a). Nel passaggio da una categoria all'altra muta il contesto (i processi produttivi: dal fordismo al post-fordismo), ma rimane ferma la volontà, metodologica e politica, di individuare il soggetto politico antagonista rispetto al capitale.

Qualcosa di analogo si verifica con il concetto di democrazia che Negri ricava da Spinoza. Come nel caso della moltitudine, la lettura negriana del filosofo olandese è particolarmente originale. Negri lo interpreta infatti alla luce di Marx e in particolare della marxiana *Critica del diritto statale hegeliano* (Morfinò 2019). Per Negri, Spinoza fonda una forma non mistificata di democrazia nel senso che “pone il problema della democrazia sul terreno del materialismo e quindi come critica di ogni mistificazione giuridica dello Stato” (Negri 2023, 29). Agli occhi di Negri il merito di Spinoza è duplice. In primo luogo, egli coglie il nesso tra produzione sociale e costituzione politica nel contesto del nascente capitalismo europeo. In secondo luogo, indagando tale nesso Spinoza è in grado di smascherare le implicazioni filosofiche e politiche della prospettiva hobbesiana. Nello Spinoza di Negri, il nesso produzione-costituzione è analizzato alla luce di una ontologia della potenza che intende opporsi alla “metafisica del potere”. Quest'ultima è rappresentata dal modo in cui Hobbes (e la metafisica cartesiana) legittima la formazione dello Stato tramite l'alienazione del potere insita nel meccanismo contrattuale. Il passaggio dallo stato di natura allo Stato civile implica la sottomissione al sovrano di un corpo collettivo (moltitudine) che, nel momento stesso in cui si fa unitario (popolo), perde non solo la sua eterogeneità, ma anche la sua capacità di azione e decisione: tutto è demandato al sovrano che rappresenta il popolo. In questo modo, osserva Negri, si produce una metafisica dello Stato e del potere che elude scientemente il nesso tra produzione e costituzione. Questo al fine di rimuovere le opposizioni e gli antagonismi materiali che, invece, costituiscono ontologicamente per Negri la società capitalista. Al contrario, l'opposizione spinoziana tra *potentia* e *potestas* appare a Negri come fondamento di un'ontologia in grado di rivendicare la libertà ed eterogeneità della moltitudine smascherando l'artificio e l'astrattezza della fondazione contrattualistica dello Stato moderno. “Potenza come inerenza, dinamica e costitutiva, dell'uno e delle molteplicità, dell'intelligenza e del corpo, della libertà e della necessità potenza contro potere laddove il potere si progetta come subordinazione delle molteplicità, dell'intelligenza, della libertà, della potenza” (Negri 2023, 281).

Negri presenta Spinoza come un autore estraneo alla tradizione giusnaturalistica^[9] poiché la sua filosofia politica non prevede il trasferimento dei diritti naturali nello Stato civile e impedisce in questo modo la chiusura di un processo sempre aperto, dinamico e conflittuale. Di

questa tradizione Spinoza, secondo Negri, rifiuta il fondamento individualistico e il meccanismo dialettico che prevede la neutralizzazione della dimensione conflittuale (naturale) entro la dimensione statale (artificiale). Dal momento in cui mantiene il suo diritto alla libertà e la sua potenza ontologica, la moltitudine non solo non scompare nello Stato civile, ma rende manifesto lo scarto esistente in questo tra costituzione formale (uguaglianza dal punto di vista del diritto) e materiale (disuguaglianza dal punto di vista del potere).

La riflessione negriana sulla democrazia in Spinoza si fonda sul confronto tra *Trattato teologico-politico* (1670) e *Trattato politico* (1677). Come noto, la seconda opera si interrompe con la morte dell'autore precisamente quando Spinoza inizia ad affrontare il tema della democrazia. La maggior parte delle interpretazioni ricava quindi la definizione di democrazia da altre opere spinoziane, soprattutto il *Trattato teologico-politico*. Al contrario, per Negri il *Trattato politico* rappresenta "un progetto filosofico più maturo, comunque diverso, nella storia del pensiero spinoziano" (Negri 2023, 362). Le differenze tra le due opere su tutte, l'assenza nel secondo trattato del tema del contratto sociale, presente invece nel primo, che Negri traduce come rifiuto del contrattualismo e adesione di Spinoza a posizioni repubblicane non impediscono una loro lettura complementare proprio in merito al tema della democrazia. Il percorso interpretativo delineato da Negri, tuttavia, procede al contrario rispetto alle interpretazioni più comuni degli anni Ottanta e Novanta. Per il filosofo padovano, infatti, non si tratta di andare dal primo (*Trattato teologico-politico*) al secondo (*Trattato politico*), ma viceversa. Le riflessioni dell'ultimo Spinoza ("più maturo e diverso" così Negri) sulla monarchia, sull'aristocrazia e, almeno in parte, sulla democrazia spiegano retrospettivamente il significato della democrazia spinoziana tout court alla luce di quanto Spinoza effettivamente dice nel *Trattato teologico-politico*. Quest'ultimo, quindi, si presenta agli occhi di Negri non solo come premessa del *Trattato politico*, ma sua conclusione in grado di integrarne la parte mancante quella, appunto, dedicata alla democrazia.

Quali sono, dunque, i tratti della democrazia spinoziana? Essa, per Negri, si presenta come assoluta, poiché titolarità ed esercizio del potere coincidono nella potenza multitudinaria (Negri 2023, 370); immediata, poiché non prevede il trasferimento del potere a una sovranità trascendente rispetto al corpo sociale (Negri 2007a, 342); universale, nel senso della "forma più alta nella quale la società si esprime" (Negri 2023, 371). Si misura qui la distanza tra Spinoza e la democrazia degli antichi: mentre in questi la libertà è attribuibile solo entro i confini della polis, nel primo l'idea di democrazia e la *multitudo* trovano come base specifica e immediata l'universalità umana. La democrazia spinoziana, afferma Negri, "è sviluppo di quel diritto naturale che pertiene a ogni individuo come espressione della propria potenza e che non può in nessun caso essere alienato, ed è costruzione di una comunità di uomini liberi, non solo formata per eliminare la paura ma per costruire una superiore libertà" (Negri 2023, 357). Dal punto di vista quantitativo, democrazia indica la totalità dei cittadini riuniti in assemblea, mentre sul piano qualitativo essa è "il processo di socializzazione stesso, la metamorfosi degli individui in comunità, metamorfosi tanto potente, quanto perfettamente naturale" (Negri 2023, 453). La democrazia, dunque, si presenta intrinsecamente legata alla moltitudine, co-

me suo presupposto e risultato, “pratica sociale di singolarità che si incrociano in un processo di massa, come pietas che forma e costituisce i singoli reciproci rapporti che si stendono fra la molteplicità dei soggetti che costituiscono la *multitudo*” (Negri 2023, 381). Queste sue caratteristiche la collocano, secondo Negri, all’esterno del perimetro tracciato dalla semplice democrazia costituzionale (Negri 2023, 371) e, soprattutto, fuori dalla teoria tradizionale delle forme di governo, poiché qui “la democrazia non si definisce più solo come una delle forme di governo possibili, ma, ben più radicalmente, come schema di legittimazione di tutte le forme possibili dell’organizzazione politica del sociale” (Negri 2023, 453). Di nuovo, l’enigma risolto di tutte le costituzioni, “la fondazione del politico” (Negri 2023, 348).

Per quanto opinabile sul piano storico-filologico, la lettura di Spinoza proposta da Negri è coerente se collocata nella sua operazione teorica complessiva: “congetturare il concetto di democrazia, liberamente, a partire dalla dinamica della metafisica spinoziana” (Negri 2023, 363). In questo senso, l’analisi spinoziana delle istituzioni politiche e dei meccanismi di funzionamento delle forme di governo è secondaria, poiché la vera politica di Spinoza è contenuta interamente nella sua ontologia^[10]. Si tratta, per Negri, di partire da Spinoza per andare oltre Spinoza. Del resto, egli considera il *Trattato politico* come l’opera “che fonda teoricamente il pensiero politico democratico in Europa”(Negri 2023, 342) nel senso di una democrazia “che nello sviluppo delle potenze individuali fonda un fare collettivo e, da questo fare collettivo, costruisce rapporti politici e immediatamente libera dalla schiavitù dei rapporti di produzione” (Negri 2023, 347). Ecco perché, nella sua lettura, Negri insiste molto sul nesso tra produzione e costituzione e conclude l’*Anomalia selvaggia* sull’attualità di Spinoza (un punto, questo, che continuerà ad accompagnare la sua riflessione spinoziana):

Spinoza, spingendo all’identità produzione e costituzione, rompe all’origine della *Civilisation* capitalistica la possibilità di una dialettica del potere e apre la prospettiva della potenza. Scientificamente, questa rottura esprime la necessità e mostra la forma di una fenomenologia della prassi collettiva. Oggi, in un’epoca caratterizzata dalla crisi del capitalismo, questa rottura fra rapporto di produzione (capitalistico) e forza produttiva (proletaria) è giunta di nuovo a un punto di massima tensione. Potere e potenza si presentano come antagonismo assoluto. L’indipendenza della forza produttiva può dunque trovare in Spinoza una fonte importante cui riferirsi, può trovare nello sviluppo della sua ipotesi una linea sulla quale storicamente organizzarsi (Negri 2023, 327).

Considerare in questo modo Spinoza, la democrazia e la moltitudine significa ritrovare la lotta di classe sul piano dell’ontologia, cioè nella costituzione stessa dell’essere sociale. In qualità di “politica della moltitudine organizzata nella produzione” (Negri 2007a, 29), la democrazia si trasforma da ideale normativo in “forza attuale che distrugge lo stato delle cose presenti” (Negri 2007a, 454), cioè in comunismo^[11].

Con *L’anomalia selvaggia* Negri partecipa alla *Spinoza renaissance* che investe il marxismo, soprattutto francese e italiano, a partire dalla fine degli anni Sessanta. Nel 1968 Gilles Deleuze pubblica, infatti, il suo *Spinoza et le problème de l’expression*, un anno dopo è la volta di *Individu et communeauté chez Spinoza* di Alexandre Matheron mentre nel 1979 viene pubbli-

cato *Hegel ou Spinoza* di Pierre Macherey^[12]. Si tratta di lavori importanti per Negri, il quale tuttavia vi riconosce, più che una vera e propria influenza sulla sua opera, una comunanza di interessi, teorici e politici^[13]: in Spinoza, la critica allo strutturalismo operata dai francesi e la volontà di Negri di ritrovare la lotta di classe sul terreno ontologico della moltitudine convergono sul primato della soggettività una postura operaista, che colloca Negri in una posizione differente e originale rispetto, per esempio, al marxismo di Althusser, nonostante il comune recupero spinoziano^[14].

L'Anomalia selvaggia, dunque, è legata a doppio filo a *Descartes politico* dal punto di vista del metodo, ma si trova radicalmente connessa anche a *Marx oltre Marx* sul terreno della teoria politica. “Lo Spinoza di Negri”, come è stato osservato, “completa e illustra il Marx di Negri” nella misura in cui la democrazia spinoziana una pratica continua e continuamente rinnovata dall'esercizio collettivo del potere assume caratteristiche analoghe alla transizione e al comunismo esposti in *Marx oltre Marx*^[15]. La transizione non appartiene a un momento successivo alla sconfitta del modo di produzione capitalistico, ma è l'entità stessa di ciò che è prodotto dalla lotta di classe comunista; allo stesso modo la democrazia non è altro che l'esercizio collettivo da parte della moltitudine del potere democratico. Come (con Marx) il comunismo è, per Negri, affermazione autonoma del soggetto rivoluzionario in una lotta contro il capitale, così la democrazia è (con Spinoza) affermazione autonoma della libertà multitudinaria in una lotta contro il potere sovrano. Spinoza si incontra, sul terreno del materialismo e della lotta di classe, con Marx.

III. Harrington: Il potere costituente

Nel linguaggio di Negri democrazia e moltitudine rimano con potere costituente (Negri 1992, 7). La giunzione dei tre elementi istituisce una potenza sociale in grado di resistere alla costituzionalizzazione cioè a quel processo di formalizzazione giuridica e politica che, attraverso la mediazione, pretende di neutralizzare l'antagonismo. Tale formalizzazione è insieme presupposto e risultato di tutte le interpretazioni giuridiche e politiche che scindono il potere costituente e la democrazia, vanificando la potenza trasformatrice di entrambi gli elementi. Alla base di questa neutralizzazione stanno il soggetto individuale (Descartes), il meccanismo della rappresentanza (Hobbes) e l'idea di sovranità popolare (Rousseau), che chiudono il potere costituente in un potere costituito senza prevederne nuove insorgenze, e la democrazia in un costituzionalismo dove il bilanciamento dei poteri ne ammette e legittima la disuguaglianza e gerarchia. Questo meccanismo funziona nella misura in cui espelle la moltitudine. Se, invece, essa viene tenuta al centro del discorso, potere costituente e democrazia assumono un carattere diverso. Il primo, infatti, viene pensato da Negri come “segno di un'espressione radicale della volontà democratica”, nella misura in cui la sua prassi “è stata la porta attraverso la quale la volontà democratica della *multitudo* (e conseguentemente la questione sociale) è entrata nel sistema politico distruggendo o comunque indebolendo alla maniera forte il costituzionalismo” (Negri 1992, 18).

In questo senso, è l'assolutezza della democrazia a sovrapporre quest'ultima e il potere costituente: la coincidenza di titolarità ed esercizio del potere da parte della moltitudine si esprime nel suo essere potenza costituente come "forza irruente ed espansiva" (Negri 1992, 18) in grado di trasformare continuamente l'ordine politico per piegarlo alla sua prassi sociale cooperativa. Dunque, per Negri, tanto il potere costituente quanto la democrazia sono legati al concetto di "rivoluzione" (Negri 1992, 19) e opposti a quelli di "sovranità" e "costituzionalismo" (Negri 1992, 22). Potere costituente, democrazia, moltitudine e rivoluzione formano, per Negri, la trama stessa dell'ontologia dell'essere sociale, che egli ritrova all'opera nella modernità fin dal XVI e XVII secolo. La storia e la teoria della modernità politica sono segnate, per Negri, dall'antagonismo tra la potenza immanente della moltitudine e il potere trascendente dello Stato e del comando capitalistico. Il Seicento è, in questo scontro, un secolo decisivo. Qui, nel contesto della rivoluzione inglese, emerge con James Harrington la prima formulazione realmente matura del potere costituente.

Dal punto di vista teorico-politico, il pensiero di Harrington è stato pressoché trascurato dal marxismo. La storiografia marxista interessata alla guerra civile e alla rivoluzione inglese lo ha considerato, ma senza attribuire alla sua riflessione lo spessore teorico che, invece, essa possiede. Una timida eccezione si trova in Eduard Bernstein, che nel 1895 in *Sozialismus und Demokratie in der grossen englischen* affermava di considerare Harrington un autore materialista, capace di compiere uno step fondamentale nella costruzione del materialismo storico (e del socialismo) e finanche di "rappresentare una anticipazione notevole della concezione materialista della storia elaborata da Marx ed Engels" (Bernstein [1859] 1963, 199); un'idea poi approfondita da Achille Loria tra *La teoria economica della costituzione politica* (1886) e *Le basi economiche della costituzione sociale* (1902, versione rivista e aggiornata del primo).

Anche Negri attribuisce a Harrington la formulazione di una "formidabile anticipazione della scienza politica del materialismo moderno" (Negri 1992, 133), senza tuttavia farne (come Bernstein e Loria) un precursore del determinismo e dell'economicismo^[16]. Al contrario, Harrington è considerato da Negri un teorico del potere costituente, cioè un autore capace di sviluppare una concezione polemica della politica. Il potere costituente è, per Negri, insieme la fonte e il residuo costante e conflittuale dell'ordine costituito, la potenza ontologica in grado di mettere continuamente in discussione l'ordinamento. In breve, si tratta di un contropotere sempre presente e attivo che si manifesta attraverso la resistenza e la rivoluzione. Negri indaga la genealogia del potere costituente in una traiettoria che va da Machiavelli a Marx passando per Spinoza, e include Harrington in questo quadro per l'importanza che l'autore di *The Commonwealth of Oceana* attribuisce al popolo in armi:

Il popolo fonda il potere e costituisce la sovranità: esso rompe l'*anakyclosis* e sovradetermina il governo misto. Una democrazia assoluta, una repubblica radicale sono qui descritte, sulla base di un solo principio: quello del potere popolare, quindi dell'impossibilità di trasferire la base della sovranità verso qualsiasi altro luogo dal popolo (Negri 1992, 145)^[17].

Questo riferimento al popolo e alla sua sovranità non deve trarre in inganno. Nell'interpretazione di Negri, Harrington si pone contro Hobbes e oltre Machiavelli. Contro Hobbes perché egli elabora una teoria politica segnata dal dinamismo della *renovatio*, che si presenta lontano dall'idea di stabilità insita nel patto hobbesiano. Oltre Machiavelli, perché la teoria di Harrington supera la semplice scoperta ed enunciazione del potere costituente, per indirizzarsi verso la costruzione di un'architettura in grado di garantire la sua espressione continua. Nel tentativo di transizione dal principio alla struttura costituzionale del potere costituente senza che quest'ultimo perda la sua dinamica polemica (senza, cioè, che venga annichilito nel potere costituito e nel suo ordinamento) si trova, per Negri, il grande merito del pensiero di Harrington. "Harrington dunque vuol fissare il principio costituente come forma formante dell'ordinamento costituzionale, vuol costruire una macchina che garantisca continuamente, e a tutti i livelli, la riproduzione del potere costituente" (Negri 1992, 153).

La principale innovazione di Harrington consiste, quindi, nella volontà di muovere dal principio alla struttura. Qui la costituzione è pensata come un organo della continua riproduzione del potere costituente, piuttosto che come un ostacolo per l'esercizio di questo stesso potere. Harrington mette "per la prima volta il materialismo a servizio della libertà della moltitudine" (Negri 1992, 163) poiché dall'analisi delle relazioni sociali ed economiche trae una teoria politica di segno rivoluzionario.

Secondo Negri, il potere costituente di Harrington si esprime attraverso tre operazioni: la fissazione della *balance* della proprietà, la costruzione di sovrastrutture adeguate al mantenimento di tale equilibrio e un potere continuo di ristrutturazione sociale:

dopo essere stato costruito nel sociale, il politico costruisce il sociale. Il politico costruisce il sociale attraverso la definizione degli ordini della società e soprattutto attraverso l'organizzazione della militia. Il potere costituente va in profondità, formando soggetti e associazioni, funzioni ordinarie e popolo in armi. È una vera e propria funzione ontologica quella che qui è toccata (Negri 1992, 157-158).

Certo, Negri riconosce dei limiti nella teoria di Harrington: è consapevole della presenza ingombrante del 'modello veneziano' e del rischio di formalismo costituzionale e di neutralizzazione del potere costituente che questo reca con sé (Negri 1992, 152)[18]. Tuttavia, non ritiene che questi limiti soffochino il principio rivoluzionario insito nel pensiero harringtoniano, ma piuttosto che rivelino le difficoltà che esso incontra quando agisce all'interno della costituzione come suo motore e non solo come suo fondamento (Negri 1992, 153). Secondo Negri, gli ostacoli che impediscono a Harrington di realizzare il suo modello si trovano al di fuori del pensiero. Perché la struttura politica pensata da Harrington non riesce a diventare realtà? In primo luogo, perché viene sconfitto il processo rivoluzionario dentro cui Harrington vive e pensa. In secondo luogo, perché mentre Harrington compone la sua opera, inizia la rivoluzione industriale: con il trasferimento del capitale dalla campagna alla città viene meno il fondamento materiale la base agraria del modello di Harrington. Ciononostante, lo spirito di Harrington permane e si radicalizza ulteriormente nel pensiero politico successivo: il "principio costituen-

te” agisce come motore rivoluzionario nel contesto delle Rivoluzioni atlantiche, in particolare in quella americana: “qui il principio costituente si rivela come motore non di costituzione ma di rivoluzione, latenza di un potenziale fortissimo di distruzione e insieme di trasformazione dello stato di cose presente. Questo è il potere costituente, il lascito harringtoniano, che già in questi anni traverserà l’Atlantico, impiantandosi negli spazi vergini dell’America coloniale” (Negri 1992, 161).

Da qui alla Francia rivoluzionaria, a Marx, Lenin fino alla moltitudine il soggetto del lavoro vivo dentro e contro l’“impero”, come nel pensiero negriano degli anni Duemila. Così Negri conclude *Il potere costituente*:

Fra il 1968 e il 1989 le nostre generazioni hanno ben visto l’amore per il tempo opporsi a ogni e a tutte le manifestazioni dell’essere per la morte. Il movimento della moltitudine ha ovunque espresso la sua potenza, con quella straordinaria massiccia forza che non ne indica un’eventuale eccezionalità, ma l’ontologica necessità. Una storia della libertà, quella che ci attende? Sarebbe stolto affermarlo, di fronte alle orrende mutilazioni che il potere costituito continua a infliggere al corpo ontologico della libertà degli uomini, e di fronte alla perpetua negazione che la serie infrangibile della libertà, dell’eguaglianza e della potenza della moltitudine si trova a contrastare. Ma una storia di liberazione, questa sì ci attende, disutopia in atto, inarrestabile, dolorosa quanto costruttiva. La costituzione della potenza è la vicenda stessa della liberazione di una *multitudo*. Che in questa forma e con questa forza il potere costituente non possa non riapparire è indiscutibile; che esso non possa che imporsi come egemonia nel mondo della vita sempre rinnovato, è necessario. A noi accelerare questa potenza, nell’amore del tempo interpretare la sua necessità (Negri 1992, 384).

Ecco, dunque, cosa se ne fa un marxista del XVII secolo: ricerca, all’origine della modernità, le tracce di quel processo costituente di liberazione che, mentre contrasta la coazione al salario imposta dallo sviluppo capitalistico, produce un antagonismo in grado di attraversare un’intera epoca caratterizzandone il passato, il presente e anche il futuro.

Note

[1] Si tratta di un punto bene evidenziato nella prefazione di Matteo Mandarini e Alberto Toscano all'edizione inglese di *Descartes politico* (Negri 2007b). Tra le altre cose, gli autori della prefazione sottolineano, la ripresa, nel testo, di una serie di lavori storiografici sull'origine dello Stato moderno compiuti da Negri negli anni immediatamente precedenti a *Descartes politico*, lavori che costituiscono il fondamento storiografico dell'interpretazione teorica di Descartes e della crisi secentesca contenuta nell'opera e che permettono di attribuire a Negri una posizione originale nel dibattito marxista circa la natura della classe borghese e il ruolo della sua ideologia tra Seicento e Settecento: "The debate, which has been central in Marxist discourse since the work of Marx himself, is that surrounding the notion of the *bourgeois revolution*: the supposed progressive function of the bourgeoisie. This debate has been particularly lively amongst Anglophone Marxists over the last thirty years, with historians such as Robert Brenner, Ellen Meiksins Wood and George Cominel among others questioning its validity on a variety of grounds. Negri is already questioning this idea in the late Sixties, but from a very different perspective. Whereas Brenner, Meiksins Wood and others are led by the lack of any bourgeois class autonomy on the Continent to question the very existence of capitalism outside England prior to the nineteenth century, Negri argues that it is only the notion of bourgeois class unity that becomes suspect not capitalism itself" (Negri 2007b, 5-10).

[2] Si veda, su questo, la prefazione di Mandarini e Toscano all'edizione inglese di *Descartes politico*, (Negri 2007b, 10): "Negri reasserts his belief that the bourgeoisie never had a progressive function. At best, it engaged in a perpetual negotiation, mediation, between the state, the subaltern classes and the proletariat. Since the time of primitive accumulation, the bourgeois class was always merely the "result of the dialectical process of class struggle". Its existence was derivative from the struggle between the other great social actors".

[3] Alla pubblicazione di *Descartes politico* seguì un dibattito che opponeva Negri a Tronti e ai fautori dell'autonomia del politico dopo la rottura interna a "classe operaia". Emblematica, a questo proposito, la recensione al libro di Negri scritta da Massimo Cacciari (Negri 2007, 5-21 e Murphy 2012, 37-38).

[4] Un tratto, questo, di forte originalità nell'interpretazione di Negri. Come osserva Murphy (Murphy 2012, 28), "unlike most critical interpreters of Descartes' thought, who treat it as separable from the specifics of its historical context, Negri sees Descartes as passionately involved in the great debates of his day, especially the political ones".

[5] Continua Negri: "Proseguendo su questa strada e approfondendo questo metodo, nella mia esperienza di ricercatore, vennero poi Spinoza, Il potere costituente, Empire e Multitude. In questi lavori spero di aver dato dimostrazione dell'efficacia di questo approccio. In effetti, mordere l'ontologia politica con i denti dell'antropologia filosofica e della storiografia sembra ancora l'unico metodo genealogico che ci permette di debellare ogni archeologia reazionaria".

[6] Spinoza è anche l'opposto della dialettica hegeliana (sul punto si veda Del Lucchese 2023) e il capovolgimento di Heidegger, nel senso della potenza affermativa contro il negativo (sul punto Nigro 2024, 94-97).

[7] Come afferma Vittorio Morfino (Morfino 2023, 121), prima de *L'Anomalia selvaggia* nella letteratura spinozista non c'erano riferimenti alla moltitudine come concetto fondamentale della teoria politica spinoziana. A partire da questo studio la moltitudine diventa un concetto centrale nel pensiero politico di Negri (e nella filosofia politica spinozista) e assumerà una valenza fondamentale nella sua elaborazione teorica e nei movimenti sociali del XXI secolo.

[8] In questo senso, la collettività propria del concetto di moltitudine non nega (anzi, valorizza) la sua natura eterogenea, come Negri sviluppa nei lavori con Michael Hardt (Hardt, Negri [2000] 2002; Hardt, Negri 2005).

[9] “La difficoltà – nota alla storiografia filosofica – di classificare il giusnaturalismo di Spinoza fra le varie specie di giusnaturalismo deriva dunque da un’unica radicale ragione: il pensiero sociale, giuridico e politico di Spinoza non è giusnaturalistico” (Negri 2023, 175).

[10] Da questo punto di vista, la critica mossa a Negri da Sandra Leonie Field (Field 2020) perde di vista il quadro generale del pensiero di Negri. Non a caso, Leonie Field insiste molto sulla filologia e sul capitolo mancante dedicato alla democrazia nel *Tractatus politicus* e contesta l’intera interpretazione di Spinoza offerta da Negri, concentrandosi soprattutto sulla moltitudine e sulla democrazia radicale. Nel caso della moltitudine, viene rilevato un eccesso di “romanticismo” in Negri. Leonie Field coglie un punto (già sollevato, tra gli altri, da Balibar), che possiamo definire come problema di sovrapposizione tra ontologia e politica (la bontà della politica multitudinaria ricavata, quasi senza scarti, dalla sua ontologia costituente e rivoluzionaria), ma inquadra questo problema all’interno della filosofia spinoziana senza considerare il salto (o, se si preferisce, l’interpretazione strumentale) che, invece, Negri intende fare. Allo stesso modo, Leonie Field contesta l’idea di democrazia radicale in Spinoza poiché ritiene che in esso il rapporto tra istituzioni e moltitudine sia rovesciato rispetto a come lo pensa Negri, poiché nella moltitudine spinoziana permangono rapporti gerarchici e, in fondo, l’intera filosofia politica di Spinoza non permette di sostenere una tesi come quella avanzata da Negri. Leonie Field avanza dunque una sua teoria spinozista della democrazia, ma lo fa su basi radicalmente diverse da quelle di Negri, più vicine all’impianto liberale. Quella di Negri, tuttavia, non pretende di essere la interpretazione di Spinoza, ma una interpretazione - marxista, certo - funzionale alla riattivazione del meccanismo della lotta di classe in un momento storico caratterizzato dalla sconfitta del movimento operaio. Ciò che va considerato, allora, è la coerenza interna rispetto al pensiero di Negri, vale a dire se e come questa interpretazione di Spinoza abbia prodotto degli effetti (teorici e concreti) nel mondo. Da questo punto di vista, si può affermare senza paura di smentite che lo Spinoza di Negri ha rappresentato uno snodo fondamentale nella storia e nella teoria politica contemporanea. Altre critiche di natura filologica all’interpretazione di Negri sono raccolte in Murphy 2012, 120-121.

[11] Come afferma Filippo Del Lucchese (Del Lucchese 2023, 113), Spinoza è la “spina dorsale” del comunismo di Negri.

[12] Matheron, Deleuze e Macherey nel 1982 firmeranno tre diverse prefazioni alla pubblicazione dell’edizione francese de *L’anomalia selvaggia*, sottolineandone l’originalità e la radicalità teorica. Per Deleuze, in particolare, attraverso la rivalutazione del *Tractatus Politicus* Negri ha fatto con Spinoza ciò che prima - in *Marx oltre Marx* - aveva fatto con Marx e i *Grundrisse*.

[13] Negri 2017b, 41: “It is not off the mark to assume a theoretical convergence of the thinking of Deleuze and Foucault in my work and in my use of the Spinoza corpus (although I would like to point out that, as Deleuze himself recognized, this convergence was a concomitance and not an influence)”.

[14] Lo nota Katja Diefenbach (Diefenbach 2018), secondo cui la ricerca costante del soggetto rivoluzionario da parte di Negri è antitetica rispetto al processo senza soggetto di cui parla Althusser. Si tratta di una distanza che Negri palesa ne *Il potere costituente* (Negri 1992). Qui, riferendosi al pensiero di Spinoza Negri parla di un “tutto senza chiusura”, di un potere costituente senza limitazioni. Come osserva Vittorio Morfino (Morfino 2023, 128), “il tutto senza chiusura non è in Negri una struttura, o meglio, una struttura di strutture, un complesso tessuto di relazioni, come in Althusser, ma un soggetto. Un soggetto che, in quanto totalità senza chiusura, non può essere identificato né con la nazione, né con il popolo. Il soggetto del potere costituente, o meglio il soggetto che il potere costituente è, è la moltitudine spinoziana”.

[15] Cfr. il capitolo “comunismo” di Zaru 2024.

[16] Loria sviluppa una lettura di Harrington opposta rispetto a quella di Negri. Non è possibile approfondire la questione in questa sede. Si veda Del Lucchese, Zaru 2024.

[17] Negri sottovaluta, tuttavia, il fatto che Harrington considera la categoria di ‘popolo’ in modo casuale e talvolta ambiguo, come già sottolineato in Polin 1952.

[18] Si veda anche Del Lucchese 2017.

Riferimenti bibliografici

Bernstein [1859] 1963

E. Bernstein, *Cromwell & Communism. Socialism and Democracy in the Great English Revolution*, New York [1859] 1963.

Del Lucchese 2017

F. Del Lucchese, *Machiavelli and Constituent Power: the Revolutionary Foundation of Modern Political Thought*, "European Journal of Political Theory" 16 (2017), 3-23.

Del Lucchese 2023

F. Del Lucchese, *Sullo Spinoza di Negri. Autonomia e comunismo*, "Quaderni Materialisti" 22 (2023), 111-120.

Del Lucchese, Zaru 2024

F. Del Lucchese, E. Zaru, *Marxist interpretations of James Harrington: early modern economics and politics*, in "Rethinking Marxism" 36/4 (2024), 524-537.

Diefenbach 2018

K. Diefenbach, *Spekulativer Materialismus: Spinoza in der postmarxistischen Philosophie*, Wien 2018.

Field 2020

S. L. Field, *Potentia. Hobbes and Spinoza on Power and Popular Politics*, Oxford 2020.

Hardt, Negri [2000] 2002

M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione [Empire, Cambridge (MA) 2000]*, Milano 2002.

Hardt, Negri 2004

M. Hardt, A. Negri, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, Londra 2004.

Morfino, Zaru 2018

V. Morfino, E. Zaru, *Storia, politica, filosofia. Intervista ad Antonio Negri*, "Etica&Politica" XX/1 (2018), 187-204.

Morfino 2019

V. Morfino, *Democrazia: politica dell'immanenza. Machiavelli, Spinoza, Marx*, in R. Ronchi, A. Panattoni (a cura di), *Immanenza: una mappa*, Milano-Udine 2019, 93-110.

Morfino 2023

V. Morfino, *La «scoperta» negriana del concetto di multitudine*, "Quaderni Materialisti" 22 (2023), 121-134.

Murphy 2012

T. S. Murphy, *Antonio Negri*, Cambridge 2012.

Negri 1992

A. Negri, *Il potere costituente*, Carnago 1992.

Negri 2007a

A. Negri, *Descartes politico, o della ragionevole ideologia*, Roma 2007.

Negri 2007b

A. Negri, *The Political Descartes*, London 2007.

Negri 2015

A. Negri, *Storia di un comunista*, a cura di G. De Michele, Roma 2015.

Negri 2017a

A. Negri, *Post-operaismo? No, operaismo*, "Euronomade" (29 aprile 2017).

Negri 2017b

A. Negri, *Spinoza. Another power of action*, in A. Negri, *Spinoza: then and now*, Cambridge 2017, 35-46.

Negri 2023

A. Negri, *Spinoza*, Bologna 2023.

Nigro 2024

R. Nigro, *Dal rifiuto del lavoro alla moltitudine*, Roma 2024.

Polin 1952

R. Polin, *Economique et politique au XXII siècle; L'Océana de James Harrington*, "Revue française de Science Politique" 2/1 (1952), 24-41.

Zaru 2024

E. Zaru, *Antonio Negri*, Bologna 2024.

English abstract

The essay analyses Antonio Negri's reflection on early modernity, focusing in particular on his interpretation of Descartes, Spinoza and Harrington. Negri regards the 17th century as a pivotal era in comprehending the political and social transformations that culminated in modernity. In *Descartes politico*, Negri undertakes a detailed analysis of how Descartes played a pivotal role in the conceptualisation of a bourgeois ideology that serves as a mediating entity between the concept of individual freedom and the emergence of an absolute state. In *The Savage Anomaly*, Negri juxtaposes Spinoza with Hobbes and Descartes, perceiving the former as a philosopher who established an unmystified democracy and a productive and antagonistic multitude. In *Insurgencies*, Negri examines Harrington, crediting him with developing a theory of constituent power that resists legal and political formalisation, promoting a radical and continuous democracy. Through these philosophers' works, Negri constructs a genealogy of modernity that underscores the antagonism between the immanent power of the multitude and the transcendent power of the state and capitalism.

keywords | Antonio Negri; Cartesio; Spinoza.

Antonio Negri e Machiavelli

Il realismo politico tra modernità e postmodernità

Tania Rispoli

L'ultimo libro della quadrilogia a quattro mani che Antonio Negri ha scritto con Michael Hardt, *Assemblea*, si chiude con un appello che gli autori definiscono, sulla scorta di Niccolò Machiavelli, "esortazione alla virtù" (Hardt, Negri [2017] 2018, 375). Il riferimento è all'*exhortatio* che chiude *Il Principe*, vale a dire il capitolo XXVI, in cui Machiavelli, utilizzando un genere conclamato in epoca rinascimentale, quello degli *specula principis*, si rivolge ai Medici (nella veste secolare di Lorenzo e in quella religiosa di Giovanni di Lorenzo de' Medici, allora Leone X) per "liberare la Italia da' barbari" (*Il Principe*, ed. Martelli [1971] 2018, 901). La penisola, infatti, si trovava "senza capo, senz'ordine, battuta, spogliata, lacera, corsa" e aveva, persino, "sopportato d'ogni sorta ruine" (*Il Principe*, ed. Martelli [1971] 2018, 701). Così, proprio lì, dove massima è la "difficoltà" e dunque la "disposizione" alla pratica della virtù appariva a Machiavelli possibile creare degli "ordini" nuovi, di tipo civile-giuridico e militare, per limitare l'intrusione delle guerre continue che attraversavano il territorio, spesso alimentate dai nascenti Stati-nazione, più organizzati dal punto di vista burocratico oppure militare. Hardt e Negri traducono questo passaggio che spesso è stato letto sotto il segno del patriottismo e del nazionalismo come un'esortazione a una virtù nuova, di tipo multitudinario. Con la fervida preoccupazione di identificare delle possibilità rivoluzionarie e trasformatrici, dopo lo scioglimento della Rivoluzione russa del 1917 nell'ipotesi sovietica e poi la sconfitta delle rivoluzioni degli anni 1960-1970, i due autori negli ultimi venticinque anni si sono occupati di diagnosticare e teorizzare il futuro di quella che una volta veniva definita lotta di classe, nel contesto della rinascita dei movimenti sociali globali. L'esortazione alla virtù, dunque, non è più la chiamata a un Principe individuale, a un principio di sovranità o di politica tradizionale, ma a un conflitto spesso disseminato e carsico che però organizza dei modelli politici nuovi. Si tratta di un appello, al contempo, all'assemblaggio – la dinamica reticolare che connette forme di produzione e riproduzione sociale – e all'assemblea, intesa come spazio temporaneo di concentrazione, all'interno del quale sperimentare nuove pratiche politiche e istituzioni del comune.

Pur partendo dalla fine del suo lascito scritto, ciò che in questo articolo voglio mostrare è come e quanto – all'interno di un tessuto di riferimenti filosofici complessi che va da Baruch Spinoza a Michel Foucault, da Karl Marx a Gilles Deleuze – Machiavelli sia stato essenziale per la costituzione e lo sviluppo del pensiero politico di Antonio Negri. Al Segretario fiorentino, Negri è sempre tornato per via non solo di quello stile che lo storico americano Felix Gilbert considerava "repellente o profetico, sconcertante o rivelatore", ma in quanto pensatore che

viene considerato fondamento della teoria politica moderna come tale (Gilbert [1965] 2012, 137). Machiavelli, inoltre, ricopre un ruolo fondamentale nello sviluppo storico di quella stessa teoria perché era stato, già quasi immediatamente *post-mortem*, oggetto di feroci controversie. Siamo nel 1530 quando Reginald Pole lo accusa di immoralismo corrotto fino a definirlo disumano. *Il Principe* viene bandito e inserito nell'*Indice dei Libri Proibiti* nel 1559, in quanto libro inaccettabile per la dottrina della Chiesa cattolica. E, tuttavia, non va meglio in ambiente protestante, al punto che persino Shakespeare, nell'*Enrico VI*, riconosce di Machiavelli il tratto omicida. La storia dell'anti-machiavellismo raggiungerà almeno tutto il XVIII secolo, travolgendo anche le mire illuministiche (e assolutistiche) di Federico II di Prussia, nonché Voltaire e Denis Diderot: una storia fatta di accuse di immoralismo, irreligiosità, disumanità, contrarietà alla formazione universalistica e razionale del pensiero europeo occidentale. Ma, all'interno della stessa tradizione del machiavellismo (con il che intendo l'uso di Machiavelli come fonte), il Segretario fiorentino ha ispirato pensatori, teorie ed esperienze politiche ben diverse tra loro – si pensi alla ripartizione interna alle teorie del contratto con Thomas Hobbes da una parte a rappresentare l'assolutismo e Baruch Spinoza dall'altra a prefigurare un'ipotesi di democrazia assoluta. Negri, di queste letture rivali che poi si traducevano in veri e propri usi di Machiavelli nella prassi politica, è non solo ben consapevole, come emerge già nel testo capitale del 1992 in cui si confronta con l'opera del Segretario – *Il Potere costituente: saggio sulle alternative del moderno* –, ma a sua volta offre una lettura che utilizza quegli scritti in modo molto specifico. Se nella storia del pensiero di Machiavelli non si può che sempre includere la storia della ricezione che della sua opera si è fatta, l'interpretazione di Negri, proprio per la sua specialità segna un punto di svolta nella *afterlife* di quella esegesi (l'esempio più di rilievo di quel che ha ispirato l'interpretazione di Negri nella rilettura di Machiavelli è Del Lucchese 2004, 2015).

La scuola storica italiana di stampo idealistico rimodernato, già a partire dagli *Scritti su Machiavelli e Scritti sul Rinascimento* di Federico Chabod e i saggi di Delio Cantimori, si era sempre cimentata con la ricostruzione del pensiero di Machiavelli. La riprova si trovava stampata in una delle opere capitali di Gennaro Sasso, *Il Pensiero politico di Niccolò Machiavelli* del 1964, con ristampa in due volumi nel 1993 (Sasso [1964] 1993). All'Istituto italiano per gli studi storici, allora diretto da Federico Chabod, Negri fu uno dei borsisti nel 1956, subito dopo aver discusso la sua tesi di laurea *Saggio sullo storicismo tedesco. Dilthey e Meinecke*. Il suo avvicinamento a Machiavelli, dunque, avviene più per via tedesca, sotto il segno dello storicismo, che per via italiana, dunque idealistica (con l'eccezione dell'influenza di Chabod), dal momento che proprio Wilhelm Dilthey e Friedrich Meinecke ne erano stati interpreti di rilievo. Secondo Dilthey, Machiavelli aveva rivitalizzato il "pensiero romano del dominio", proponendo così una versione immanente e secolarizzata "dell'esperienza religiosa" (Negri 1959, 113-114). Per Meinecke, invece, rappresentava il prodromo della teoria della ragione di Stato, che doveva essere soprattutto esaminata nella sua genesi storiografica. In altre parole, per comprendere lo sviluppo della modernità del potere, per come esso si presenta, occorre rintracciarne la formazione causale nel corso del tempo. Non è quello di Meinecke,

secondo Negri, un Machiavelli tratteggiato come “melanconico segretario” ma “rassomiglia piuttosto a una [dirompente] forza vitale”, perché accanto alla disamina del potere (del fatto oggettivo del potere) vi è anche quella della dialettica tra virtù e fortuna (la soggettività degli attori in gioco) che contribuisce a complicare il quadro del rapporto tra oggettivo e soggettivo persino nel cuore dello sviluppo della modernità politica (Negri 1959, 237). Con le parole di Negri in riferimento a Meinecke:

Su tale base concettuale l'idea della ragion di stato è scoperta, e d'allora la formulazione del realismo machiavellico permane come sfondo inquietante in tutta la speculazione politica. Seguire lo sviluppo dell'idea diviene perciò un indefinito muoversi attorno a questo magnete, un succedersi di azioni e reazioni, di accettazioni e resistenze (Negri 1959, 237).

Lo storicismo, dunque, mette in crisi la costituzione dell'idea stessa dello Stato proprio perché assume, realisticamente, a partire da Machiavelli, quello scontro tra forze oggettive e soggettive che è anche alla base del pensiero marxista. Questi primi studi, dunque, si incontrano proficuamente con l'esperienza politica diretta, a partire almeno dal 1962, con i nuclei operai delle fabbriche in rivolta a Marghera e a Torino, e con l'espansione di quelle lotte agli studenti e poi alle donne dei circoli femministi. L'idea, come ha sostenuto di recente Sandro Chignola, che “non [sia] possibile fare la storia dello Stato moderno senza fare anche la storia della società civile”, nasce al crocevia tra studio dello storicismo, del conflitto tra formalismo e materialismo giuridico e l'esperienza di prima mano dell'Autonomia (Chignola 2024). Come emerge già da quel primo libro sullo storicismo tedesco, per comprendere storicamente lo sviluppo della modernità, tuttavia, bisogna rivolgersi alla sua strutturale dualità, sia essa tra idea e storia, oppure tra soggettivo e oggettivo, così che la scienza politica possa essere intesa, contro la visione allora dominante che essa sia anzitutto scienza dello Stato e del potere, sotto il segno della sua strutturale instabilità. Il conflitto sociale e politico anima le maglie della strutturazione del potere e persino della sua apparente stabilizzazione giuridica nella forma della costituzione.

Questo problema, che costituisce l'obiettivo di fondo del *Potere Costituente*, ovvero leggere la modernità sotto il segno del dualismo, viene anticipato da Negri nell'edizione del 1981 dell'*Anomalia Selvaggia*, il libro scritto in carcere, dedicato allo studio dell'opera spinoziana. Ispirato dalle mediazioni francesi della fine degli anni Sessanta di Gilles Deleuze e Alexandre Matheron, Negri si interessa all'olandese in quanto rappresentante di una filosofia dell'immanenza, di una nuova etica pratica centrata sulla coincidenza tra atto e potenza e di una politica orientata alla democrazia assoluta. Lì comincia a prendere forma l'idea che si possa pensare a “un'ontologia positiva” che faccia da contraltare alla “linea sovrana Hobbes-Rousseau-Hegel”, da una parte, e a quella “fine della storia” promossa dalle ideologie neoliberali degli anni Ottanta e non contrastate in ambito filosofico dai post-modernismi deboli di Lyotard e Baudrillard, dall'altra (Negri [1998] 2006, 392-396, in particolare 394-395). Lo stesso Gilles Deleuze riconoscerà questo intento quando scriverà, a proposito dello Spinoza di Negri, “che esso si inserisce in una tradizione antiggiuridica che passa da Machiavelli e approda a Marx” (Deleuze 2006, 6). L'ontologia si oppone al diritto nel quadro rivoluzionario di una “filosofia dell'avve-

nire” (Deleuze 2006, 9). Già nell’*Anomalia selvaggia*, dunque, si pone la necessità, secondo le parole dello stesso Negri, di “scendere alle origini di un’alternativa di pensiero (quella della rivoluzione rispetto alla genesi dell’ordinamento capitalistico)”, ricostruendo quel “travaglio antagonistico del pensiero innovativo dell’età moderna” al cui centro ci sono, sì, Spinoza e il repubblicanesimo rivoluzionario inglese, ma al suo termine ideale Marx e, nelle sue premesse, Machiavelli (Negri 2006, 26). Non si tratta solo del fatto bibliograficamente accertato che il Segretario fiorentino avesse fatto parte della “biblioteca di Spinoza” (accanto ai testi della tradizione ebraica, scolastica e cartesiana), ma della simmetria dei contenuti per cui la costituzione è l’effetto di una *potentia* e non di una *potestas* – un tumulto o una forma di resistenza prima e oltre l’insorgere della sovranità (Negri 2006, 37, 153-154).

All’interno del *Potere costituente*, che è l’opera in cui Machiavelli viene da Negri più compiutamente trattato, tuttavia, non confluisce soltanto l’interesse storicistico ma anche quello materialistico per la storia, e neppure lo studio di Spinoza degli anni Ottanta. C’è una terza linea che è quella dello studio della filosofia del diritto e del problema della costituzione in quanto tale dentro e oltre lo Stato. Tra il 1962 e il 1964, Negri pubblica e redige *Alle origini del formalismo giuridico. Studio sul problema della forma in Kant e nei giuristi kantiani tra il 1789 e il 1802, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Scritti di filosofia del diritto*, e il saggio “Il lavoro nella costituzione” poi pubblicato nel 1977 all’interno del volume *La forma Stato. Per la critica dell’economia politica della Costituzione*. Non solo la forma giuridica, come la costituzione italiana del 1948, fondata sul lavoro, trova un punto di attrito nella continua riemersione del conflitto sociale, ma quella stessa costituzione, da un lato, informa, letteralmente dà forma ai rapporti di produzione sottostanti e, dall’altro, viene di volta in volta messa in crisi, se non stravolta da quegli stessi rapporti, per esempio nella tendenziale privatizzazione delle funzioni pubbliche (Chignola 2024). Tutti temi che si ritroveranno anche in saggi più tardivi, quali *Crisi dello Stato-piano. Comunismo e organizzazione rivoluzionaria del 1974*, poi confluiti nei cosiddetti *Libri del rogo* (Negri [1974] 2006, 19-64).

Notando il limite della formalizzazione giuridica del potere costituente, in quanto esso si presenta nella forma rivoluzionaria che per sua natura “resiste [...] alla costituzionalizzazione”, Negri afferma che la filosofia del diritto – sia quella normativa di Georg Jellinek e Hans Kelsen sia quella realistica di Max Weber e Carl Schmitt – ha teso a considerare il potere costituente come fonte originaria di un potere committente (rivolto all’esecutivo o alla dittatura) o rappresentativo (Negri [1992] 2002, 7-8). Esso, dunque, è il “concetto di una crisi” che si manifesta nell’oscillazione tra il tentato assorbimento del principio conflittuale e rivoluzionario in un preciso ordinamento giuridico e la sua continua forza di riemersione (Negri [1992] 2002, 8). Anche la corrente istituzionalista del diritto, così come era stata proposta da Costantino Mortati, non era riuscita a sciogliere la tensione tra costituzione formale e costituzione materiale (si veda la ricostruzione fondamentale di Ricci 2024)[1]. La prima “si impianta” sulla seconda, che però “è formata da un insieme di gruppi e forze” (Negri [1992] 2002, 16-17). In questa tensione, quello che si riproduce è “un movimento incessante” tra società e tentativi di istituzionalizzazione e mediazione istituzionale (Negri [1992] 2002, 17). Di contro all’insufficienza

di una definizione della sovranità e dei suoi poteri come di un sistema che si fonda sui “*checks and balance*”, e che dunque assorbe il potere costituente all’interno dell’ordinamento giuridico (nonché di un dato modello costituzionale e della rappresentanza), occorre pensare quello stesso concetto “come forza irruente ed espansiva” mettendo in luce la “precostituzione sociale della totalità democratica” (Negri [1992] 2002, 18).

Ma chi è il soggetto di questa nuova concezione aperta del potere costituente che può diventare generativo di democrazia assoluta nel presente? Secondo Negri la scienza giuridica ha teso a considerare il problema del soggetto a partire dalla possibilità del suo adeguamento alla struttura giuridica, elaborando concetti quali nazione, popolo, attori sociologici (Negri [1992] 2002, 35-37). Queste nomenclature costituiscono delle istanze di razionalizzazione rivolte a modernizzare “la creatività umana e collettiva” del lavoro vivo per sussumerla nel “modo di produzione capitalistico” (Negri [1992] 2002, 371). La teoria del potere costituente assume rilievo in quanto riesce a definire (come già era negli interessi del marxismo autonomo degli anni ’70) la relazione tra soggetto e rivoluzione. E, tuttavia, qui il soggetto non si dà in forma preconstituita e limitata ma include una pluralità moltitudinaria di figure che sono allo stesso tempo politiche e sociali e la rivoluzione viene, come scrive Negri, sdrammatizzata, diventando “il desiderio di trasformazione del tempo, continuo, implacabile, ontologicamente efficace. Una pratica continua e intrattenibile” (Negri [1992] 2002, 382-383). La necessità di individuare delle “alternative del moderno” – se la modernità è quella soglia in cui si definisce il tentativo di stabilire un’unica razionalità nella forma dell’individualismo proprietario e del capitalismo – è quella di stabilire quali queste alternative siano anche nel postmoderno postfordismo inteso come quel nuovo modo di produzione che organizza il tempo e, con Fredric Jameson, lo spazio, inglobando progressivamente la totalità dell’esperienza in una “nuova macchina” (Jameson 1984, 53-92).

Il Rinascimento con Machiavelli, la Rivoluzione inglese con James Harrington, la Rivoluzione americana e lo scontro tra il gruppo dietro i *Federalist Papers* e John Adams e Thomas Jefferson, la Rivoluzione francese e quella russa diventano i luoghi storici attorno ai quali rintracciare “un’ontologia politica” (Negri [1992] 2002, 47). Metodologicamente, Negri è distante sia dalla *Begriffsgeschichte* tedesca che dalla storia intellettuale contestualista (e idealista) della Cambridge School, poiché “i concetti non hanno storia se non nella materialità della storia degli uomini e delle società” (Negri [1992] 2002, 46-47). In questo senso anche il suo studio di Machiavelli, come già quello su Spinoza, è largamente ispirato dalle correnti francesi, anche se in modo meno letterale. La “Note sur Machiavelli” di Maurice Merleau-Ponty è del 1949; *Le Travail de l'œuvre, Machiavel* di Claude Lefort del 1972 e *Machiavelli et nous* di Louis Althusser viene cominciato nel 1972 e corretto fino alla metà degli anni ’80 (Merleau-Ponty 1960, 260-280; Lefort 1972; Althusser [1975, 1986], 1995). Quest’ultimo è l’unico all’interno del *Potere costituente* a essere esplicitamente citato e, tuttavia, è alla scuola filosofica francese che si deve il merito di aver enfatizzato, in forme diverse, il tema della scissione e dei tumulti all’interno dell’opera machiavelliana. E il tema del conflitto come espressione,

non solo originaria ma possibilmente duratura, del potere costituente è al centro della disamina di Negri. Infatti:

Noi comprendiamo di Machiavelli quello che un altro autore della modernità ne dice: che egli non è il pensatore dello Stato moderno assoluto né il teorico di un potere costituente che voglia costituzione – egli è il teorico dell'assenza di tutte le condizioni di un principio e di una democrazia; ed è da questa assenza, da questo vuoto, che Machiavelli, letteralmente, strappa il desiderio di un soggetto e lo costituisce in programma (Negri [1992] 2002, 116).

Interpretando Machiavelli attraverso la lunga linea della modernità che passa per Spinoza (e poi Harrington e la Rivoluzione americana) e Marx, Negri non solo ne fa un teorico che anticipa la democrazia assoluta in senso anti-fondazionalistico, mediante i tumulti, ma anche un teorico del conflitto tra dimensione soggettiva e oggettiva, o tra “virtù e fortuna”. Il nesso che unisce l'assenza del modello politico costituzionale (il vuoto congiunturale che con altre parole e finalità menzionava anche Althusser) e lo scontro tra virtù e fortuna si trova sul terreno della metodologia, dal momento che per Machiavelli, come per Negri: “la prima struttura del vero è [...] la ‘mutazione’” (Negri [1992] 2002, 49). Il realismo politico non consiste solo nel riconoscimento della struttura ontologica e temporale della mutazione ma anche nell'uso della strategia, cioè del mix di prudenza e armi, altrove in *Principe* XXV metaforizzato come la paziente costruzione di argini a parare il fiume in piena. Tuttavia, come chiariscono già le opere di intervento (1503) e le legazioni in Francia e in Tirolo (tra il 1500 e il 1510), questo incontro tra virtù e fortuna non si dà, come nell'umanesimo, come il dominio del soggettivo sull'oggettivo, né, come nel naturalismo, come la preminenza dell'oggettivo sul soggettivo. Il tempo, infatti, si dipana secondo temporalità complesse, in cui talvolta la corrispondenza tra le due dimensioni viene a mancare o si stratifica nella forma dei costumi. Inoltre, come aveva dimostrato il caso del Valentino, che prima aveva avuto successo, essendo riuscito a dominare sui popoli della Valdichiana e poi aveva fallito nell'allearsi con il Papa Giulio II, “la fatalità della mutazione” diventa “storicità” (Negri [1992] 2002, 48-57).

Questa struttura di mutazione costitutiva del tempo storico, che costituisce l'essenza di un approccio realistico alla politica, viene applicata – sostiene Negri – sul terreno del “soggetto costituente” (Negri [1992] 2002, 57). E, tuttavia, ogni qualvolta Machiavelli tenta una comparazione con i nascenti stati assolutistici, come la Francia, essa fallisce proprio sul nesso che lega istituzione e mutazione, un altro modo per dire il binomio virtù e fortuna. La ricerca che si sviluppa tra la scrittura del *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* e *Il Principe* si propone di esplicitare questo nesso. Con le parole di Negri:

Qui si forma una specie di calvinistica asceti del politico, ma impiantata sull'ordito della casualità che è tessuto materialistico e ateo. Il principio costitutivo è qui dunque la potenza che si esprime su quest'incrocio di limiti oggettivi e di soggettiva, singolare disperazione. Esso è un principio costitutivo in assenza di fondazione, un principio eroico in un mondo senza divinità. Se il tempo storico della mutazione è definitivamente svuotato di significato, nello stesso tempo esso è interiorizzato all'intensità del tempo antropologico e su questo nesso si pone la possibilità dell'ipotesi costitutiva (Negri [1992] 2002, 62).

Il Principe è in altre parole “la tragedia del potere costituente”, ovvero di un principato nuovo, che non si sviluppa su base ereditaria né per annessione e che ha al suo centro le armi proprie come strumento di stabilità. Ma come intendere la proprietà delle armi? Se esse sono del popolo, il potere costituito in quanto principato viene spinto verso la repubblica, se invece sono del principe, esse indicano la soppressione del potere costituente e quindi dell’elemento di novità del principato nuovo. L’emersione del rapporto tra potere costituente e costituito si presenta qui sotto forma di un problema che è quello di mettere “il principe al servizio di un governo democratico” (Negri [1992] 2002, 76). Sulla base dell’identificazione di questa crisi, Machiavelli scrive, secondo Negri, i *Discorsi*, sulla scorta di una teoria e storia antica che egli sovverte completamente. Sappiamo infatti che in *Discorsi* I, 2, Machiavelli si era ispirato al VI libro delle *Storie* per descrivere creativamente la *tôn politeiôn anakýklosis* delle diverse forme di governo. Lo schema polibiano che descriveva il mutamento della costituzione dei Romani procedeva nel modo seguente: dalla monarchia alla tirannide, dall’aristocrazia all’oligarchia, dalla democrazia all’oclocrazia. Se così stavano le cose, la costituzione mista dell’Impero romano, includendo le tre forme buone e non corrotte di governo, rappresentava un punto di equilibrio. Per Polibio questo schema ciclico è naturale (*katà phýsin*), per Machiavelli invece è politico. Non solo infatti si consuma, corrompe fino a disintegrarsi quando la crisi politica è irrimediabile, come nel caso della repubblica fiorentina, ma anche la stessa costituzione mista non può sopprimere l’inevitabilità del conflitto – il fatto ontologico per cui il conflitto riemerge costantemente[2]. Quello è “il contenuto assoluto”, a base democratica totale, dell’“istituzione formale del potere” (Negri [1992] 2002, 80). I due principi della libertà ed eguaglianza necessari a una democrazia assoluta che al centro abbia il “soggetto come entità collettiva – plebe, popolo moltitudine” poggiano l’uno sull’altro, per cui l’elemento di classe del lavoro, della proprietà e delle ricchezze rappresenta una condizione di possibilità della repubblica e elemento di garanzia della sua tenuta costituzionale (Negri [1992] 2002, 84). Qui Machiavelli viene riletto non solo contro la teoria costituzionale preesistente, ma anche alla luce di un interesse per Marx e Spinoza. L’elemento della costituzione materiale così come la base ontologica su cui emerge la difficoltà umana a fare i conti con la possibilità della mutazione nel tempo ne diventano i poli. E le armi proprie della democrazia assoluta intese come virtù, nel senso dell’affermazione materiale del “soggetto collettivo” e delle passioni, che ne sono il fuoco (Negri [1992] 2002, 88).

Si passa continuamente da un’antropologia alla politica, dall’ontologia alla storia. È quanto emerge, infatti, da più compiuta trattazione della centralità della costituzione materiale che avviene nella reinterpretazione negriana delle *Istorie Fiorentine*. Nel terzo libro delle *Istorie*, Machiavelli, riprendendo gli spunti dalle cronache precedenti di Leonardo Bruni (volgarizzate da Acciaiuoli), Giovanni Cavalcanti e Francesco Guicciardini, resoconta il primo caso storico a Firenze del tumulto dei Ciompi del 1378, quando piccoli artigiani e salariati erano insorti per rispondere al depauperamento e indebitamento che li aveva visti coinvolti. Ciò che questi lavoratori reclamavano non era tanto una rappresentanza politica in senso classico quanto un riconoscimento economico e sociale nella forma delle gilde o corporazioni. A differenza dei

resoconti antecedenti, Machiavelli dà voce nella forma del discorso diretto, al punto che autore e storia non sono più separabili l'uno dall'altro, offrendone una versione positiva nella forma e nel contenuto (si veda, anche in forma più estesa, Rispoli 2020, 147-155, e Zancarini 2001). Ma nello Stato moderno, ci dice Negri, e dunque “nello sviluppo moderno del mercato” è impossibile una “costituzione mista” che faccia da bilancia tra classi e spinte diverse (Negri [1992] 2002, 106, 112-116). Con le parole di Negri:

Siamo con ciò pervenuti a un punto centrale del pensiero di Machiavelli – alla scoperta, cioè, che anche quando tutte le condizioni siano date affinché l'ideale divenga reale, e la virtù si faccia storia, anche in questo caso la sintesi non si realizza. Se qualcosa di ideale diventa reale, lo diviene come “impossibile congiunzione”, come caso straordinario che il tempo in breve consumerà. Più reale della sintesi è infatti la rottura. Il potere costituente non si realizza mai se non per istanti: turbine, insurrezione, principe. Il materialismo storico di Machiavelli non diviene mai, per dirla in termini moderni, materialismo dialettico. Esso non trova momenti di sintesi né di superamento. Ma è appunto questa rottura che è costitutiva. L'ontologia del potere costituente si presenta in Machiavelli come principio critico, come possibilità sempre aperta – il processo costitutivo trova la sua perfezione nel processo stesso. Il dolore e la fatica del processo (Negri [1992] 2002, 107).

Questo aspetto, che è tragico in Machiavelli, viene assunto realisticamente da Negri quando evidenzia che, se pure si indica la moltitudine come possibilità di espressione della virtù, essa appare più come un problema che come una soluzione. C'è certamente un'“impossibilità” in un Machiavelli sulla soglia della modernità, quella della *multitudo* di farsi soggetto. Ma, più in generale, vi è anche una sfida nella postmodernità nell'identificare, seppur in condizioni materiali mutate, in cui produzione (rapporti economici) e riproduzione sociale (vita) coincidono, le forme di una democrazia radicale o assoluta (Negri [1992] 2002, 107). Una sfida che sembra ancora più imponente nel contesto storico attuale.

Di questo problema, vale a dire, come identificare le strategie di lotta, le forme istituzionali e i soggetti possibili che di quella lotta si fanno carico, Negri si occuperà con Michael Hardt, nei testi scritti a quattro mani, già a partire dalla metà degli anni Novanta in piena postmodernità politica. Che il potere costituente in quanto democrazia assoluta (e non la costituzione) sia al centro della politica rivoluzionaria significa che la lettura della congiuntura, il momento diagnostico, precede l'elaborazione normativa delle soluzioni effettuali. Come già in Machiavelli, che rileggeva la storia per dire qualcosa della sua democrazia fiorentina contemporanea, anche Negri reinterpreta la teoria politica della modernità per intervenire nel presente politico. È quindi soprattutto questo metodo politico, realista e anti-normativo, conflittuale e democratico, che fa sì che Machiavelli con il suo binomio tumulti-istituzioni, sia sempre presente all'interno degli sviluppi dell'opera di Negri. Lo è, tuttavia, in forma variabile. Machiavelli non è un ideologo e neanche un teorico in senso stretto che ha affidato ai suoi posterì il riferimento preciso a una forma della politica. A mio avviso, per esempio, è proprio sotto il segno della pluralità spaziale (oltre che temporale) che vanno letti i suoi stessi testi quando la forma giuridico politica diventa di volta in volta la costituzione tumultuaria romana, ma anche i costumi, il linguaggio come forma creatrice della storia, gli ordini militari e politici degli Svizzeri e della

Magna. La forma politica, dunque, non è fissa. Manca il modello a cui aggrapparsi, l'idealità si disgrega.

La teoria della costituzione letta a partire dal potere costituente viene rivista secondo le due prospettive antagonistiche del potere e della costruzione del contropotere, che è un modo post-leninista e post-socialista di nominare l'organizzazione (Hardt, Negri [1994] 2001, 87 ss.). Machiavelli sarà sempre il punto di partenza. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, che viene pubblicato nel 2000, a vent'anni dall'ondata controrivoluzionaria che aveva colpito i movimenti sociali globali degli anni Settanta riconosce la struttura costituzionale antiquata e allo stesso tempo ipermoderna del funzionamento del potere contemporaneo. Secondo Hardt e Negri, il termine costituzione indica, secondo una prospettiva diagnostica, la forma in cui si struttura l'ordine economico e politico della globalizzazione. Economia e politica si presentano come due sfere integrate, diversamente dal neoliberalismo e dallo statalismo che vede moneta e diritto come separati. La costituzione materiale, cioè l'insieme delle forze produttive e dei rapporti di produzione, e la costituzione formale, ovvero come quei rapporti si risolvono all'interno di una codificazione giuridica, vanno analizzate insieme per identificare la distribuzione del potere contemporaneo ed elaborare strategie di resistenza[3].

Osservando il simultaneo declino della sovranità dello Stato-nazione e la crescente integrazione spaziale, sconfinata, dell'organizzazione economica capitalistica, Hardt e Negri trovano nel concetto di *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione* una risorsa euristica per descrivere l'assetto dell'ordine economico e politico della globalizzazione (Hardt, Negri [2000] 2002, xi-xvii; 13-18). L'Impero, come già in Machiavelli, è il risultato di una tendenza espansiva – a mezzo di guerra – di un conflitto che si origina all'interno nello scontro tra classi sociali, siano esse popolo e grandi o nuovi proletari precarizzati e proprietari (Hardt, Negri [2000] 2002, 31-32). Esso si presenta nella forma della costituzione mista e tripartita come il risultato della ricerca di una stabilizzazione tra una forma di governo monarchica (il potere egemonizzante degli Stati Uniti e di enti sopranazionali quali NATO, WTO, IMF), una oligarchica (multinazionali e Stati-nazione) e infine quella democratica (Nazioni Unite e Organizzazioni Non Governative) (Hardt, Negri [2000] 2002, 290-293). Tuttavia, come per Machiavelli (e non invece per Polibio), anche l'"equilibrio funzionale" dell'Impero postmoderno viene interrotto dall'emersione dei tumulti o conflitti contemporanei nella forma dei movimenti sociali, come nel caso delle manifestazioni di Seattle alla fine degli anni Novanta contro il WTO. Più in generale, siccome la distribuzione di potere non è solo astratta (giuridica e politica, nel senso rappresentativo) ma anche concreta (dunque sociale), c'è sempre la possibilità che una moltitudine, in diverse parti del mondo e con diverse modalità, possa insorgere, produrre una crisi e destabilizzare l'ordine globale (Hardt, Negri [2000] 2002, 376-382).

Rileggere Machiavelli non è solo utile per offrire una diagnosi della costituzione e distribuzione del potere esistente ma anche per comprendere come organizzare quelle che vengono definite controinsorgenze o contropoteri. Nell'esaminare l'emersione delle lotte contemporanee occorre sempre osservare sia le strategie che i soggetti. Non solo i *Discorsi*, nei quali più espli-

citamente viene formalizzata una teoria dei tumulti in rapporto alla costituzione in un quadro di promozione della politica repubblicana, ma anche *Il Principe* offre delucidazioni su come sia possibile pensare la politica a partire dal conflitto (Hardt, Negri 2004, 52). Esso viene inteso non solo nel senso dello sbilanciamento di poteri interni – che durante il Rinascimento prendevano la forma della dialettica dei grandi vs il popolo e ora prendono la forma di un conflitto carsico agito da una moltitudine di figure della produzione e della riproduzione sociale vs il capitale – ma anche come guerra esterna. In *Moltitudine*, la guerra dell'Impero – la cui attualità rimane pressoché invariata se non intensificata (dai droni) nel caso dell'Ucraina e del genocidio in Palestina – viene intesa come un ordine politico corrotto che si avvale dei mercenari. Contro forme intensificate di nazionalismo, Hardt e Negri propongono di elaborare nuove forme di *exhortatio* che mettano al centro l'idea dell'amore per un territorio nella forma dell'insorgenza multitudinaria contro il capitalismo contemporaneo (Hardt, Negri 2004, 52).

In *Comune*, questo stesso tema, ovvero secondo quali direzioni identificare le strategie e le soggettività in lotta, viene sviluppato seguendo le *Istorie Fiorentine*. Nel tentativo di identificare dei modelli politici alternativi a quello neoliberale, fondato sulla proprietà privata e l'individualismo possessivo, Hardt e Negri individuano nella moltitudine dei poveri in tumulto il soggetto – nuovo e antico – che può delineare nuove pratiche politiche. Il caso dei ciompi, allora, rappresenta il modello di un'insorgenza tumultuaria che si oppone alla “proprietà e alle sue istituzioni” (Hardt, Negri [2009] 2010, 62-63) senza mai convertirsi nella dialettica politica tra popolo e sovrano. Come già nel *Potere Costituente*, la linea teorica Machiavelli-Spinoza-Marx permette di immaginare un modello alternativo al potere politico non-sovrano e rivoluzioni organizzate da soggetti (segnati da differenze di genere e razza) non tradizionalmente unificati nella forma del popolo, del partito e del sindacato tradizionale (sul nesso tra potere costituente e comune si veda anche Brancaccio 2017, 140). I Ciompi e, più in generale, la moltitudine dei poveri mettono in risalto – essendone al centro – il tessuto, produttivo e riproduttivo, di “una vita sociale comune e di una ricchezza comune”, che è tale solo a patto di essere sempre già politica, mai arrendevole all'idea che la sola nuda vita o la sola sussistenza riproduttiva possano costruire un modello di comune (Brancaccio 2017, 62).

In *Assemblea*, infine, il pensiero di Machiavelli di nuovo permette di pensare al problema della politica sia dalla parte del potere che del conflitto. Il potere stesso, invece di essere concepito come monolitico e univoco, è sempre segnato dall'emersione di continui dualismi. E, tuttavia, questa dinamica ontologica e sociale, non viene da Hardt e Negri concepita nella forma della tensione tra potere e antagonismo (come in una concezione marxiana classica), ma in quella del conflitto tra poteri e contropoteri (Hardt, Negri [2017] 2018, 105-107). Nei *Discorsi* e nel *Principe* i tumulti non solo interrompono l'ordine costituito ma danno vita a ordini nuovi, quali i tribuni della plebe. In *Assemblea*, invece, i movimenti sociali danno vita a nuove istituzioni. Machiavelli, lungi dall'essere il rappresentante dell'“autonomia del politico” o della ragion di Stato è il filosofo che ha permesso, secondo un principio di realismo politico, di guardare la dinamica politica dal basso, a partire dai tumulti e dalla loro produttività istituzionale. Se vi è un Principe non è tanto quello del Principato fiorentino che aveva preso forma nella rappre-

sentanza medicea, ma un “Principe della moltitudine”, inteso come un insieme di soggettività plurali in conflitto che offrono un’ipotesi organizzativa e politica nuova (Hardt, Negri [2017] 2018, 297-298).

L’aspirazione a un governo multitudinario (o, come era nel *Potere costituente*, a una democrazia assoluta) di questo tipo si deve, in accordo con il realismo politico machiavelliano, porre dal basso e a partire da esemplificazioni esistenti e concrete. Per questo, Hardt e Negri individuano tre “strategie” secondo cui prende forma il governo del comune. La prima è quella dell’esodo e della politica prefigurativa, tipica delle comunità utopiche e dei centri sociali, nonché dei movimenti sociali della nuova sinistra studentesca, femminista e antirazzista (Hardt, Negri [2017] 2018, 349-350). La seconda, quella del riformismo antagonista che, tramite la “guerra di posizione” del municipalismo democratico interviene su una serie di settori, quali migranti, edilizia popolare, lotta contro la povertà, per smuovere le istituzioni della rappresentanza (Hardt, Negri [2017] 2018, 352). Infine, quella dell’egemonia che distrugge le istituzioni esistenti per crearne di nuove, come nel caso di Syriza in Grecia nel 2015, con tutti i limiti del caso. “Il realismo” che dunque “insegna Machiavelli” (in congiunzione con Antonio Gramsci) sta proprio nella combinazione di queste tre strategie che sinergicamente permettono non solo la produzione di conflitto ma anche di contropoteri e istituzioni autonome che distribuiscono la proprietà e il potere politico in modo radicalmente differente (Hardt, Negri [2017] 2018, 354). Il realismo di Machiavelli, che suggeriva di fare uso del tempo nella congiuntura, di orientare lo sguardo dal basso verso l’alto, facendo leva su nuove moltitudini non-proprietarie, diventa di nuovo il metodo attraverso cui interpretare il presente e la sua politica.

Note

[1] Sulle differenze tra Negri e le scuole istituzionaliste francesi, italiane e tedesche si veda Moresco 2020, 191-204; in particolare 197-199. Una critica decisiva alla dialettica tra costituzione formale e costituzione materiale in Mortati, la cui soluzione “conferma l’incapacità per la scienza giuridica moderna di fornire una definizione giuridica di potere costituente autonoma rispetto alla particolare dottrina di costituzione adottata”, è nella ricerca di Ricci 2024, 26-27. Ricci ricostruisce anche la bibliografia storico-giuridica contemporanea in ambito italiano sul rapporto tra potere costituente e costituito, e ad essa rinvio a pagina 16, note 1-4.

[2] Su Polibio e Machiavelli si vedano Sasso 1961, 223-280 e Sasso [1964] 1993, 481-488. È tuttora aperto il dibattito sulla conoscenza che Machiavelli avrebbe potuto avere del VI libro delle *Storie* polibiane. In Cadoni 1994, 50 ss. e n. 9, viene riassunto il problema dei rapporti in generale fra Polibio e Machiavelli, ricordando in particolare l’utilizzo dei frammenti del VI libro nei *Discorsi*, con riferimento non solo al vecchio studio di Bini 1900, 17-34 per la comparazione fra D I 2 e *Storie* VI 1-9, ma anche al commento di Walker 1950, II, 290 e *passim*. Molto notevole l’accento in Dionisotti 1980, 139, al possibile uso machiavelliano dei contenuti polibiani del *Liber de urbe Roma* di B. Rucellai, certamente anteriore al 1505. Dal punto di vista dell’analisi filologica e testuale ha cambiato completamente l’interpretazione del nesso Polibio-Machiavelli l’interpretazione di Pedullà, che dimostra quanto sia stata decisiva la mediazione delle *Antiquitates* di Dionigi di Alicarnasso nella lettura che Machiavelli offre del ciclo polibiano e della costituzione mista (Pedullà 2011, 419-518).

[3] L'analisi del rapporto tra costituzione materiale e costituzione formale è al centro dell'opera di Negri a partire dagli anni Sessanta e Settanta: si veda Negri 1962; Negri 1970; Negri [1974] 2006. Per un'analisi diacronica del concetto di costituzione in Negri si veda Zaru 2024, 13-24.

Riferimenti bibliografici

Althusser [1972, 1986], 1995

L. Althusser, *Machiavelli e noi* [*Machiavel et nous*, Paris 1972, 1986], Roma 1995.

Bini 1900

A. Bini, *Polibio e Machiavelli: che cosa ha preso il Machiavelli da Polibio?*, Montevarchi 1900.

Brancaccio 2017

F. Brancaccio, *Rivisitare il diritto a partire dal Comune come espressione di un rapporto sociale di produzione*, in C. Vercellone, F. Brancaccio, A. Giuliani, P. Vattimo, *Il Comune come modo di produzione. Per una critica dell'economia politica dei beni comuni*, Verona 2017, 107-148.

Cadoni 1994

G. Cadoni, *Crisi della mediazione politica e conflitti sociali. N. Machiavelli, F. Guicciardini e D. Giannotti di fronte al tramonto della Florentina Libertas*, Roma 1994.

Chignola 2024

S. Chignola, *Negri e L'Università di Padova*, "Euronomade" (20 dicembre 2024).

Deleuze 2006

G. Deleuze, *Prefazione*, in A. Negri, *Spinoza*, Roma 2006.

Del Lucchese 2004

F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano 2004.

Del Lucchese 2015

F. Del Lucchese, *The Political Philosophy of Niccolò Machiavelli*, Edinburgh 2015.

Dionisotti 1980

C. Dionisotti, *Machiavellerie*, Torino 1980.

Gilbert [1965] 2012

F. Gilbert, *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento* [*Machiavelli and Guicciardini. Politics and history in Sixteenth-Century Florence*, Princeton 1965], trad. it. a cura di F. Salvatorelli, Torino 2012.

Hardt, Negri [1994] 2001

M. Hardt, A. Negri, *Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato postmoderno* [1994], Roma 2001.

Hardt, Negri [2000] 2002

M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione* [*Empire*, Cambridge (MA) 2000] trad. it. a cura di A. Pandolfi, Milano 2002.

Hardt, Negri 2004

M. Hardt, A. Negri, *Moltitudine/Guerra e democrazia nel Nuovo ordine imperiale* [*Multitude: War and Democracy in the Age of the Empire*, London 2004], trad. it. a cura di A. Pandolfi, Milano 2004.

- Hardt, Negri [2009] 2010
M. Hardt, A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico* [Commonwealth, Cambridge (MA) 2009], trad. it. a cura di A. Pandolfi, Milano 2010.
- Hardt, Negri [2017] 2018
M. Hardt, A. Negri, *Assemblea* [Assembly, New York 2017], trad. it. a cura di T. Rispoli, Milano 2018.
- Jameson 1984
F. Jameson, *The Cultural Logic of Late Capitalism*, "The New Left Review" 146 (1984), 53-92.
- Lefort 1972
C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, Paris 1972.
- Martelli [1971] 2018
M. Martelli, a cura di, N. Machiavelli, *Il Principe*, in *Tutte le Opere* [Firenze 1971], Milano 2018.
- Merleau-Ponty 1960
M. Merleau-Ponty, *Note sur Machiavel*, Paris 1960.
- Moresco 2020
A. Moresco, *Il potere costituente e l'istituzione. Una traiettoria ontologico-politica nel post-operaiismo italiano*, in M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica*, vol. 2, *Istituzione: filosofia, politica e storia*, Macerata 2020, 191-204.
- Negri 1959
A. Negri, *Saggi sullo storicismo tedesco: Dilthey e Meinecke*, Milano 1959.
- Negri 1962
A. Negri, *Alle origini del formalismo giuridico. Studio del problema della forma in Kant e nei giuristi kantiani tra il 1789 e il 1802*, Padova 1962.
- Negri 1970
A. Negri, *Stato e politica 1*, Milano 1970.
- Negri [1974] 2006
A. Negri, *Crisi dello Stato-piano. Comunismo e organizzazione rivoluzionaria* [1974], in Id., *I libri del rogo*, Roma 2006, 19-64.
- Negri [1992] 2002
A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno* [1992], Roma 2002.
- Negri [1998] 2006
A. Negri, *E per concludere: Spinoza e i postmoderni. Postfazione (settembre 1998)*, 392-396; in *Spinoza*, Roma 2006, 394-395.
- Negri 2006
A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza*, in Id., *Spinoza*, Roma 2006.
- Pedullà 2011
G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto*, Roma 2011.
- Ricci 2024
M. Ricci, *Autoaffermazione e potere costituente. La teoria politica dell'individualismo costitutivo*, Verona 2024, 26-27.

Rispoli 2020

T. Rispoli, *Tumulto*, in F. Castelli, F. Giardini e F. Raparelli (a cura di), *Conflitti. Filosofia e politica*, Milano 2020, 147-155.

Sasso 1961

G. Sasso, *Polibio e Machiavelli: costituzione, potenza e conquista*, in Id., *Studi su Machiavelli*, Napoli 1961.

Sasso [1964] 1993

G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, vol. I, *Il pensiero politico*, vol. II, *La storiografia*, Bologna 1993.

Walker 1950

L.J. Walker, *The Discourses of Niccolo Machiavelli*, London 1950.

Zancarini 2001

J.-C. Zancarini, *Les humeurs du corps politique. Le peuple et la plèbe chez Machiavel*, "Laboratoire Italien" 1 (2001), 25-33.

Zaru 2024

E. Zaru, *Antonio Negri. Costituzione Impero Moltitudine Democrazia Comunismo*, Roma 2024.

English abstract

This article examines Antonio Negri's interpretation of Machiavelli, illustrating how the Florentine thinker's reflections on tumults and power inform Negri's political theory. By tracing Negri's intellectual trajectory – from his early writings, culminating in *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, to his later collaborations with Michael Hardt (*Empire, Multitude, Commonwealth, Assembly*) – the study demonstrates how political realism provides a framework for theorizing an alternative modernity and its postmodern transformations within hyper-globalized capitalism. At the heart of this framework is Negri's concept of constituent power, reimagined not as a claim to sovereignty but as a radical process of conflict, disruption, and renewal. Emphasizing the interplay between virtue and fortune and employing the methodology of political realism, the article argues that Machiavelli's legacy underpins Negri's theoretical approach. This reinterpretation challenges conventional political theory and inspires new forms of collective self-organization – such as counter-powers, institutions of the common, and assemblies – that seek to advance absolute democracy in contemporary society.

keywords | Antonio Negri; Machiavelli; Michael Hardt; political realism; constituent power; constitution; absolute democracy.

Niccolò Machiavelli e Antonio Negri.

Vite parallele?

Peppe Nanni

Il corpo conteso

Quando Patroclo, rivestito dalle armi di Achille, muore in battaglia, si accende immediatamente una mischia furibonda tra Troiani e Achei, che si contendono il suo corpo: i primi per fare della sua testa un trofeo da esporre in Città, gli altri per celebrarlo come campione rappresentativo ed esempio motivante della loro impresa. La lotta occupa un intero libro, il XVII, dell'*Illiade*, che termina con il verso "E la battaglia non aveva tregua" (XVII, 761). Un'altra disputa di dimensioni omeriche dura, ininterrotta, da cinquecento anni: è la contesa sul corpo vivo delle opere di Machiavelli, anch'esso "tirato all'estremo come la pelle di un toro" (XVII, 389-394). È un conflitto nel quale i contendenti rivelano se stessi. Con le parole di Miguel Abensour: "Dimmi qual è la tua interpretazione di Machiavelli e ti dirò qual è la tua concezione della politica" (Abensour [2009] 2011, 9). Da un lato la messa all'Indice di Niccolò si intreccerà ben presto con la sua perdurante canonizzazione a Consigliere del Principe per antonomasia, maestro di un preteso "realismo politico" che, dietro una patina di conclamata razionalità, nasconde immancabilmente la sindrome di un pessimismo patologicamente rinunciatario e servilmente furbesco, perturbato dall'ossessiva e onirica convinzione dell'immodificabilità di una struttura sociale, politica e gnoseologica eternamente uguale a se stessa. Dall'altro lato, con nel mezzo mille sfumature e una sterminata bibliografia, il campo dei ricercatori che intuiscono nell'opera e più ancora nell'atteggiamento intellettuale ed esistenziale di Niccolò un punto di leva energetica moltiplicatoria: non per risalire con svagata curiosità archeologica il fiume della storia, quanto invece per attivare un flusso genealogico capace di alimentare la consistenza ontologica, il peso specifico, la materiata irruenza di un desiderio, al tempo stesso politico ed intellettuale, proteso a mutare "lo stato presente delle cose".

È sulla frontiera di questo ben diverso e rivoluzionario realismo che Toni Negri incontra il *quondam segretario* e davvero Negri mette "le mani su Machiavelli" come titola, scandalizzato, un rancoroso libello (Portinaro 2018) – ma per strappare Niccolò da quella mortifera fossa interpretativa nella quale si vorrebbe seppellirlo dopo averlo disarmato, nella speranza che il suo spettro non torni a turbare il sonno accademico dei "Savi del nostro tempo" e il quieto dominio dei governanti. Il riferimento bibliografico è naturalmente a quel secondo capitolo, *Virtù e fortuna. Il paradigma machiavelliano*, che costituisce un asse portante di un libro imprescindibile nella prolifera produzione di Negri: *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno* (Negri 1992).

Il rapporto con Machiavelli si irradia costantemente sulla scrittura negriana e travalica il ristretto ambito speculativo per esibire, tra i due, marcati tratti di affinità: nella vicenda biografica, nel sentire politico, negli inattesi modi d'uso della tradizione classica, nell'atteggiamento esistenziale e, più ancora, nel continuo avvitamento tra questi *mille piani*. Una fredda autopsia delle opere di entrambi, se trattate con distacco, come cadaveri da dissezionare, risulterebbe vana e *ineffettuale*, perché inetta a registrare quel punto di incrocio tra esattezza geometrica e furore immaginativo, tra produttività ontologica e passione politica, tra aderenza puntuale alla congiuntura e profondità sovversiva dell'analisi storico-prospettica che il Machiavelli di Negri esibisce e che il Negri insufflato da Machiavelli rilancia. Una lezione di metodo che provoca un guadagno epistemologico, un avanzamento nella conoscenza, ottenuto necessariamente dall'esposizione di sé al rischio dell'esperimento, del fallimento, del conflitto in sfavorevole rapporto di forze. Del resto, Luciano Canfora ci ha ricordato che quello del filosofo è sempre stato "un mestiere pericoloso" (Canfora 2000), a meno di dichiarare la desistenza teoretica e consegnarsi alla consulenza filosofica aziendale o, come dice Negri, alla "filosofia tiepida", per esempio quella di Jürgen Habermas. Incandescente invece è l'indagine introduttiva del potere costituente, che conduce poi a Machiavelli.

Il potere costituente

Il paradigma del potere costituente è quello di una forza che irrompe, spacca, interrompe, scardina ogni equilibrio preesistente e ogni possibile continuità. Il potere costituente è legato all'idea di democrazia come potere assoluto. E quindi, quello del potere costituente come forza irruente ed espansiva, un concetto legato alla precostituzione sociale della totalità democratica. Questa dimensione, preformativa e immaginaria, si scontra con il costituzionalismo in maniera precisa, forte e duratura [...]. Nel concetto di potere costituente c'è dunque l'idea che il passato non spiega più il presente ma che solo il futuro potrà farlo [...]. Il potere costituente non solo non è (com'è ovvio) un'emanazione di quello costituito, ma neppure l'istituzione del potere costituito: esso è l'atto della scelta, la determinazione puntuale che apre un orizzonte, il dispositivo radicale di qualcosa che non esiste ancora e le cui condizioni di esistenza prevedono che l'atto creativo non perda nella creazione le sue caratteristiche (Negri 1992, 19, 31).

Alla ricerca delle "alternative del moderno", come dichiara esplicitamente il sottotitolo programmatico del *Potere costituente*, e quindi per iniziare a costruire un dispositivo strategico all'altezza dei tempi, Negri parte all'attacco del formalismo giuridico e del costituzionalismo, la teoria e la pratica filiate da una tradizione ormai classica del diritto, che hanno il mandato di neutralizzare i conflitti sociali e politici attraverso la macchina procedurale: una progressione di astrazioni che filtra le polarità opposte confezionando l'identificazione fittizia tra istanza costituente e rigido assetto del potere costituito. Per fare un esempio, basta ricordare l'incipit della Costituzione italiana, che si preoccupa di limitare la sovranità popolare nel momento stesso che la proclama, mentre l'ambiguità irrimediabile delle nozioni di 'sovranità' e di 'popolo' non vale a giustificare la diffidenza perdurante verso ogni configurazione democratica che non sia diluita dal meccanismo della rappresentanza. In realtà il potere costituente resta la bestia nera del costituzionalismo, che tende a ridurlo a mitologica premessa dell'ordinamento classista vigente e a confonderlo con quest'ultimo:

Questo sofisma, ovvero quest'agro pensiero, quest'edipica conseguenza dell'apologo di Menenio Agrippa, tolgono, nell'ambito del pensiero del costituzionalismo, la stessa possibilità di procedere nella determinazione del potere costituente (Negri 1992, 18).

Il potere costituente, per un errore indotto dolosamente dalle scienze giuridiche e politiche, viene considerato in "naturale" relazione con la weberiana "gabbia d'acciaio" della *Rationalisierung* capitalista e del costituzionalismo che lo imprigiona e cerca di neutralizzare la sua forza espansiva. Ma proprio nell'attrito conflittuale con le forme giuridiche e politiche dominanti, il potere costituente trae la forza che lo alimenta e lo configura:

Il limite è posto contro un'illimitabile volontà di potenza della moltitudine: in questo rapporto esso diviene ostacolo. Ed è approfondendosi su questo terreno del negativo, che lo scontro e le contraddizioni si fanno attive: il limite non chiude ma libera la prassi (Negri 1992, 363).

Il potere costituente delinea una procedura democratica *assoluta*, completamente svincolata dai lacci di continuità con i quali la macchina di cattura del costituzionalismo e del formalismo giuridico cerca di imbrigliare questa energia sorgiva in una prospettiva storica illusoria che non conosce fratture, procede per insignificanti innovazioni interstiziali, tende geneticamente – o tutt'al più dialetticamente – a sventare qualsiasi irruzione del *novum*.

Il problema del formalismo giuridico è quello di elaborare una struttura logica capace di sussumere al proprio interno il materiale empirico, traducendo il vivo linguaggio del mondo nell'algido lessico della legge. Si tratta di un problema analogo a quello con cui polemizza Carl Schmitt nel saggio sul *Concetto di 'politico'*, vale a dire l'espulsione dalla dottrina del diritto di ciò che non è formalizzabile (Farina 2024).

La traduzione della realtà attraverso le griglie selettive, le algide "fattispecie" del linguaggio giuridico e costituzionale, filtra la materia sociale, smorza le spinte trasformative e neutralizza la carica politica delle continue insorgenze. Una strozzatura sistemica unificante che tenta di nascondere le irriducibili eccedenze e differenze antagonistiche *normalizzandole* attraverso le procedure amministrative che riducono la cosa pubblica a *governance*: "norme senza enormità", direbbe James Hillman (Hillman [1974] 1991, 13).

Ecco perché la presa di posizione di Toni Negri enuncia qui tutta la sua portata metagiuridica e filosofica: per contrastare le forme dominanti del politico contemporaneo serve solo una trivellazione in profondità che raggiunga le falde ontologiche, costitutive di un principio di realtà davvero irriducibile all'ordine sociale, alle gabbie gerarchiche, alle morfologie valoriali e al sistema produttivo che strutturano la sagoma attuale della convivenza umana. Un assetto costituito, quello del "realismo capitalista", che predica l'impossibilità di ogni alternativa e tende a rappresentarsi come dato naturale, ormai accettato acriticamente come presupposto, monopolizzando tanto la concreta realtà sociale quanto le capacità immaginative individuali e collettive e provocando così la completa evaporazione di tutte le distinzioni ideologiche.

Ma Negri, forse più di ogni altro, si è sottratto al ripiegamento nel lamento impotente e ha portato la sfida all'altezza dell'unico livello praticabile, quello della produzione ontologica di uno

strato di realtà capace di entrare in attrito – e incrinare – la sedimentata compattezza dell'esistente. Per produrre questo indispensabile "supplemento d'essere", occorre un'operazione di radicale materialismo alchemico, distante da romantiche declamazioni utopistiche almeno quanto da illuse tentazioni riformiste – tanto da un infondato volontarismo quanto dalle eterne dilazioni della dialettica conciliativa. Gioca invece la tessitura farmacologicamente misurata tra molti ingredienti.

Basta aver vissuto una fase rivoluzionaria, una sola, per capire la complessità degli elementi che entrano in gioco: ma non la complessità fatta per confondere, quella di cui parlano i postmoderni, ma quella invece degli elementi che convergono, che si attraversano e che certe volte bisogna recidere, dove la dose di caso e la dose di volontà restano sempre. Questo mi sembra che sia proprio l'ABC del Machiavelli, del "Bignami" Machiavelli (Negri 2000).

Machiavelli e la differenza italiana

Machiavelli, dunque, e non sembra casuale anche il riferimento al "vissuto rivoluzionario", comune a entrambi, perché la tensione esistenziale, la passione politica e la sperimentazione antagonista sul campo si possono distinguere dall'impegno intellettuale solo per un breve momento di chiarificazione euristica ma in realtà sono tutti elementi che agiscono in indistinguibile intreccio, costituendo quella presa di partito, quella partecipazione conflittuale, quella spinta energetica che aprono alla possibilità di guadagnare in conoscenza, con buona pace della mistica della avalutatività epistemologica. Anche la concezione del tempo, qualitativo e contratto, nel potere costituente si oppone alla lentezza inerziale del tempo nel potere costituito, come Negri ci ricorda, in una pagina di sapore machiavelliano:

Il potere costituente ha sempre, con il tempo, un rapporto singolare. Infatti, il potere costituente è da un lato una volontà assoluta che determina il suo proprio tempo [...]. Il potere diviene una dimensione immanente alla storia, dunque, un orizzonte temporale in senso proprio: la rottura con la tradizione teologica è completa. Ma non basta: il potere costituente rappresenta anche una straordinaria accelerazione del tempo. La storia viene concentrata in un presente che si sviluppa irruente, le possibilità vengono strette in un fortissimo nucleo di produzione immediata. Da questo punto di vista il potere costituente si lega strettamente al concetto di rivoluzione. E poiché esso è già collegato a quello di democrazia, eccolo ora presentarsi nelle vesti di motore o di espressione cardinale della rivoluzione democratica. E noi lo vediamo vivere la sistole e la diastole, talora violentissime, che battono nella rivoluzione democratica, fra l'uno e i molti, fra potere e moltitudine, in un tempo che raggiunge sempre concentrazioni fortissime, spesso spasmi (Negri 1992, 19).

E ancora, sul soggetto che opera nella struttura costituente, nel nesso imprescindibile tra forma strutturale, soggettività agente e qualità dei tempi:

Quel nostro soggetto è dunque, e non può che essere, un soggetto temporale, una potenza costitutiva temporale. Ciò detto, di nuovo si aprono due linee davanti a noi – ché, da un lato, la temporalità è ricondotta a e confusa nell'essere, svuotata degli enti che la costituiscono e perciò ridotta al mistico, insomma necessariamente radicata in un "principio fermissimo" che è la relazione dell'essere con se stesso. Su un altro lato, invece, la temporalità può essere radicata nella capacità produttiva dell'uomo, nell'ontologia del suo divenire – una temporalità aperta, assolu-

tamente costitutiva, che non rivela l'essere ma produce gli enti [...]. La relazione che stringe la temporalità costitutiva del potere costituente a un soggetto adeguato e quella che pone l'assolutezza del nesso soggetto-struttura al centro del processo creativo del politico (Negri 1992, 41, 46).

Non una temporalità astratta, sempre uguale a se stessa, deferente verso un Essere immutabile ma – dice Negri in evidente polemica con Heidegger – una congiuntura storica singolarissima “che non rivela l'essere ma produce gli enti”, che propizia il sorgere di una particolare soggettività agente. E infatti Toni situa Machiavelli al bivio che si presenta nel momento pre-aurorale della Modernità. La crisi esplosiva dell'esperimento rinascimentale, che resta senza sbocco, non trovando un soggetto capace di incarnarlo adeguatamente all'altezza di quella irripetibile situazione – questo il rovello di Niccolò – lascerà campo libero al diverso assetto sociale, culturale e produttivo sintetizzato giuridicamente nella formula dello Stato dell'assolutismo monarchico e della favola del contratto hobbesiano. Allora anche il baricentro della vita politica ed economica europea si sposta dall'Italia ai Paesi del nord, favoriti dal crescente accumulo di capitali finanziari nella cornice ideologica della Riforma, almeno secondo lo schema ricostruttivo di Weber. La questione nazionale non è importante in sé, quanto per il modo politico con cui si svolge. La tendenza epocale è un'occasione di sviluppo antagonistico, di lotta tra Stato antipolitico (“l'Età della neutralizzazione”, nella definizione schmittiana) ed esperimento di riappropriazione popolare della *res publica*: consolidamento monarchico o espansione repubblicana.

La partita di Machiavelli è il tentativo di affermare la via di una modernità alternativa, in una situazione geopolitica più complessa di quella francese (non a caso Giulio II inveisce contro “i barbari”). “L'Italia è più moderna della Francia”, scrive Negri, perché non affetta da antiche tradizioni monarchiche, più ricca di innervature rizomatiche, costitutivamente plurale. Il processo di unificazione potrebbe svolgersi solo in una dimensione eccedente il semplice assemblaggio, in chiave sovranista, di territori privi di striature originali e di forti connotazioni; quindi, non può accadere con le modalità di formazione degli altri Stati nazionali europei. La “materia italiana” (Althusser) è troppo avanzata per essere unificata nei termini elementari che segnano la morfologia di crescita degli Stati nazione. La complessità italiana eccede il quadro semplice dello spazio liscio francese o spagnolo, dove l'arretratezza storica consente l'unificazione intorno a *una* capitale, *una* logica, *un* modello. Qui si vuole fare una nuova Roma a Venezia, a Milano, a Firenze ma anche a Ferrara, Mantova, Rimini, Urbino. La particolarità del caso italiano è costituita dalla sua articolazione complessa, esito del sofisticato esperimento rinascimentale, culturale e politico. È una paradossale crisi di crescita che provoca la catastrofe, propiziata da una classe dirigente corrotta e inadeguata alla situazione. Un deperimento di potenza che si manifesta anche nell'assoluta debolezza militare, della quale l'autore dell'*Arte della guerra* era ben consapevole. Le frastagliate differenze della società italiana non possono subire *reductio ad unum*. Ecco perché confligge con il progetto di Stato hobbesiano e la normalizzazione dell'assolutismo monarchico non può attecchire. La *res publica* non sta dentro le forme dello Stato nazione. Anche la geografia congiura in una figura

eccentrica rispetto all'Europa continentale: l'Italia si propende sul mare, i suoi sensori sono sparsi nelle basi mediterranee (non nel cattivo infinito oceanico), le linee politiche del pensiero italiano conoscono attraversamenti di frontiera continui.

Non c'è spazio per pregiudiziali etnonazionaliste ma continuo movimento vitale. La formula 'un territorio, una lingua, un re' è troppo rozza per funzionare, l'ordine non può mai essere definitivo né totale, la società è multiversa e attraversata da inquietudini storicamente sedimentate che impediscono l'omogenizzazione. E infatti l'Italia non diventa Stato nazione se non tardi, per opera opportunistica di una classe politica con mediocri ambizioni. Ma questa accidentata e irrisolta anomalia italiana ha probabilmente contribuito a fare della penisola un luogo privilegiato come crocevia di sperimentazione politica e oggi, quale prolungamento carsico di una genealogia storica diversa e, da ultimo, del "Lungo Sessantotto", un pensiero irrequieto e armato d'immaginazione può suggerire le prospettive per concertare il ribaltamento di un'Europa male assemblata, senza narrazione storica, paralizzata dai dogmi liberisti, dalla disuguaglianza sociale, dalla sudditanza atlantista e, di nuovo, da una classe dirigente mediocre e priva di progettualità politica. L'Europa di oggi come l'Italia del Cinquecento. Altro motivo di analogia biografica tra Negri e Machiavelli. Che prende corpo nell'intreccio della tensione interiore di un pensiero che concreosce nella lotta, poi nel girone infernale della tortura, della prigionia e dell'esilio dalla *vita activa* che destituisce il fondamento e le condizioni di possibilità di quel pensare attraverso l'agire – perché le astrazioni contemplative di troppa parte dell'Umanesimo hanno costituito solo la copertura della desistenza intellettuale.

Ma gli "scrittori politici", contro i riti esausti degli uomini di cultura, invertono la polarità valoriale del vuoto e costruiscono il *novum* sulla propria condizione tragica e nella tempesta delle sconfitte, che servono, sia pur dolorosamente, a ripulire la prospettiva dalle nebbie della dialettica e dai relitti ingombranti delle mediazioni compromissorie. Per trarsi d'impaccio, il loro irriducibile istinto usa tutto, anche la disperazione dell'analisi, come combustibile con cui si alimenta una passione instancabilmente rivolta a individuare un varco e rovesciare "lo stato presente delle cose":

Nella miseria di San Casciano Machiavelli rimedita la sconfitta. Già in una lettera al Soderini, nel settembre 1512 (subito dopo che l'amico e Signore era partito per l'esilio), Machiavelli s'era ripiegato sulla riflessione del nesso fra destini individuali e "i tempi e l'ordine delle cose". Ora, questo nesso è disperato, il conflitto insolubile, e la virtù, se nasce, è figlia di una natura avara, è il ripiegamento dell'anima sul nulla dei significati della storia. Qui si forma una specie di calvinistica asceti del politico, ma impiantata sull'ordito della casualità che è tessuto materialistico e ateo. Il principio costitutivo è qui dunque la potenza che si esprime su quest'incrocio di limiti oggettivi e di soggettiva, singolare disperazione. Esso è un principio costitutivo in assenza di fondazione, un principio eroico in un mondo senza divinità (Negri 1992, 62).

Negri conclude, con una considerazione che merita di essere evidenziata, sia perché caratterizza l'irriducibile ottimismo tragico della sua postura esistenziale, sia perché suona come una raccomandazione per l'oggi:

Se il tempo storico della mutazione è definitivamente svuotato di significato, nello stesso tempo esso è interiorizzato all'intensità del tempo antropologico e su questo nesso si pone la possibilità dell'ipotesi costitutiva (Negri 1992, 62).

Una “mostruosa” lotta di classi(ci)

Negri passa ai raggi X il percorso interiore di Machiavelli mentre inizia i *Discorsi sopra la prima deca*, la cui stesura – sostiene Toni – si interrompe intorno ai capitoli 16-18, smette di ragionare sulla libertà come potenza già dispiegata del nuovo inizio e si concentra, nel *Principe*, sulla preconditione di potenza di questa stessa libertà generativa: il congegno del potere costituente, la struttura che dovrà armare il nuovo soggetto politico. La tensione interiore di Niccolò doveva aver raggiunto un apice drammatico, che si riflette per contrasto nella forma controllata, fino a un certo punto controllata e sorvegliata, dell'opera. Ma nel testo le intenzioni si sovrappongono in contorsione e si contendono i significati: *principe* e *principiare* hanno un andamento semantico fluttuante, Machiavelli si incaglia nelle aporie – probabilmente necessitate dalle premesse oggettive dalle quali quel tentativo di “mutazione” si dispiega, non trovando un soggetto all'altezza del progetto. Infatti, gli interessano solo Principi nuovi, per cui il catalogo è progressivamente selettivo e dopo la caduta del Valentino la casella del Principe resta vuota. Ma già l'incipit principesco apre sul vuoto un'impresa nuova, pensabile solo in Italia, dove non hanno attecchito tradizioni monarchiche altrove sedimentate – e torna ai *Discorsi*, mettendo a frutto quella sconfitta teorica. Cambia anche il cielo di Niccolò, che trae forza da un nuovo tessuto relazionale, perché la creazione intellettuale non è un frutto solitario, un prodotto solipsistico di stampo alfieriano ma si nutre, spinozianamente, dell'energia scaturita da incontri felici: per Machiavelli, tornato a Firenze, l'assidua frequentazione del giardino degli Orti Oricellari, animati da un gruppo di colti giovani repubblicani che lo accolgono come *primus inter pares* (al riguardo, rimando a Nanni 2016 e, più in generale, a tutto il numero 134 di Engramma dedicato a *Machiavelli: un uso sovversivo della tradizione classica*: Centanni, Nanni 2016).

Vale la pena di ricordare il tono della dedica a quel gruppo di “letteratissimi giovani”: non solo per sottolineare lo stacco rispetto alla faticosissima e non sentita dedicatoria del *Principe* all'uno o all'altro dei potenti del tempo ma anche perché quel tono si accorda in significativa assonanza con le infaticabili frequentazioni di tante assemblee di giovani da parte di Toni Negri, anche lui reduce da esilio e persecuzioni:

Non so quale di noi si abbia ad essere meno obbligato all'altro: o io a voi, che mi avete forzato a scrivere quello che io mai per memedesimo non avrei scritto; o voi a me, quando, scrivendo non vi abbiate soddisfatto [corsivo mio]. Pigliate, adunque, questo in quello modo che si pigliano tutte le cose degli amici; dove si considera più sempre la intenzione di chi manda, che le qualità della cosa che è mandata. E crediate che in questo io ho una sola soddisfazione, quando io penso che, sebbene io mi fossi ingannato in molte sue circostanze, in questa sola so ch'io non ho preso errore, di avere eletto voi, ai quali, sopra ogni altri, questi mia Discorsi indirizzi.

Non è difficile intuire che Machiavelli, nel passo sopra citato della dedica dei *Discorsi*, non ammannisce ai suoi giovani amici gli stessi sermoni edificanti che esaltavano il mito del Buon-

governo nelle opere degli umanisti di corte, ricoperti di un ruolo che, come dice efficacemente Foucault, li onora mentre li disarmava. Se ne accorge anche il suo amico Guicciardini che, da bravo conservatore, osserva come Machiavelli sia “ut plurimum extravagante di opinione dalle commune et inventore di cose nuove et insolite”. Le citazioni di Niccolò dal repertorio classico sono sempre tendenziose e, per quanto discretamente dissimulata, la violenza maieutica di Machiavelli costringe gli autori antichi a dire cose che, nei termini usati, non avrebbero facilmente ammesso:

Il commentario umanistico delle opere antiche è lettura di ontologie regionali nelle quali parimenti si iscrivono il sapere e l'agire. In Machiavelli la tradizione umanistica è straordinariamente maturata, le posizioni scientifiche già dislocate [...]. La retorica e l'esemplarismo sono strappati alla tradizione ficiniana – il nuovo, l'evento, il principe sono ormai cifra di originalità (Negri 1992, 99).

Spezzare, per esempio, il cerchio deterministico della storiografia ciclica di Polibio, dapprima assecondandone la curvatura per poi partire per la tangente: uno schema – vede bene Negri – che Machiavelli segue con metodo, usando gli autori antichi per mettere l'*auctoritas* delle loro opere, spesso intrise di sottintese intenzioni conservatrici, in una prospettiva inedita e spiazzante: come direbbe Gilles Deleuze, per “costringerli a partorire figli mostruosi”, una imprevista discendenza concettuale che piega il DNA culturale verso esiti rivoluzionari e sovversivi. Uscendo dalle lezioni di Deleuze, gli studenti del Sessantotto ci renderanno la traduzione in colorito volgare di questo guadagno speculativo, scrivendo sui muri di Parigi: “Spinoza inculca Hegel”. Occorre valutare appieno la portata, non solo provocatoria ma anche innovativa di questo *serio ludere*, vocato a introdurre concretissimi effetti di rottura e ricomposizione nella realtà effettuale:

Da questa prospettiva il concetto di mostro non definisce più soltanto ciò che stupisce e spaventa, ma è piuttosto ciò che mostra, appunto, i processi materiali a partire dai quali o contro i quali la normalità viene sia costruita che disfatta, per orientare l'azione politica nel senso dell'innovazione o della normalizzazione, in una battaglia cui prende necessariamente parte la filosofia con le sue armi intellettuali (Bardin, Del Lucchese 2017, 11).

Anche il ricorso a figure ancipiti come quella del Centauro enfatizza la figura di una soggettività agente che fuoriesce dalle raffigurazioni consolidate in un quadro politicamente pacificato e filosoficamente sedato, a sottolineare l'insorgere di un potere, quello costituente, che non rientra nei parametri tradizionali e non cerca legittimazioni eteronome ma produce il suo proprio inizio, un “principiare” che solo su di sé si struttura, agito, nei *Discorsi*, da una moltitudine dichiaratamente “tumultuaria”. Davanti agli occhi dei “più degli scrittori” si presenta così una imprevista filiazione del testo di Livio, una sporgenza davvero “mostruosa”. Alla diade mostri-maestri si apre oggi – come augura Toni Negri – la prospettiva orizzontale della proliferazione democratica.

Di quale cattivo maestro abbiamo bisogno oggi? Probabilmente di molti. Che si sia entrati in un mondo nuovo, infatti, nessuno dubita più. Non ci basteranno dunque tutti i cattivi maestri insieme ad orientarci, socratici, machiavellici, spinozisti, nietzscheani... No, non basta. Questa volta

i cattivi maestri devono diventare moltitudine. Nessuno ha mai provato a confrontarsi con una moltitudine di uomini liberi, ed eguali, capaci di amore e forti! Noi dobbiamo provarci. Questa moltitudine di cattivi maestri è la carne del mondo che viene, è l'accesso a un'età di mostri. L'indignazione, ovvero, come si disse di Socrate, la corruzione dei giovani, sono il nostro ideale morale (Negri 2003b, 15).

Nello stesso testo, Toni insiste sull'attitudine incandescente, sul *daimon* di Niccolò, che i mille distinguo dell'interpretazione scolastica in chiave realistico conservatrice non riescono a esorcizzare:

Machiavelli è indignato contro gli utopisti e contro i tiranni. Anch'egli risponde alla voce di un demone, del demone repubblicano e democratico. Mentre scrive i *Discorsi sulle Decemviri di Tito Livio*, commentando le regole del comando sovrano, raccontando l'autonomia del politico, egli avverte come dietro la sovranità ed il politico si annidi l'odio della moltitudine: ecco dunque, allora, la scoperta del soggetto politico, dell'evento demoniaco. Sono i Ciompi, il proletariato fiorentino, che insegnano come il potere si fa, senza ordine, contro l'ordine, inseguendo la volontà e la gioia dei singoli. Questa è la Repubblica (Negri 2003b, 12).

Qualcuno potrebbe ritenere eccessivamente tranchant la descrizione di un Machiavelli animato da spirito rivoluzionario. Il dubbio è subito fugato dalla ricostruzione della parabola intellettuale e biografica del *quondam segretario* che Negri, nel *Potere costituente*, disegna con minuziosa acribia e con dettagliato scavo filologico sull'intera produzione machiavelliana, comprese le opere minori e d'occasione e il vastissimo epistolario. Molti altri intellettuali hanno pregevolmente lavorato nella stessa direzione, raggiungendo risultati non dissimili. Ma una paradossale conferma, casomai occorresse, arriva proprio dall'autore del già citato pamphlet di invettive contro "la filosofia attualista" di Negri, che in un successivo intervento – dopo aver accusato di correttezza Foucault e persino Arendt – ha concluso con questa lapidaria "avvertenza":

Molto spesso queste letture attualizzanti del Machiavelli teorico della Repubblica romana prendono un po' troppo per buona anche l'immagine della storia romana che Machiavelli ci trasmette e che gli storici antichisti hanno profondamente corretto; quindi, bisognerebbe sempre fare anche questa operazione di cautela (Portinaro 2019).

Una considerazione singolare, di tenore confessorio, perché la giudiziosa e giudiziaria "misura cautelare" consiste, una volta accusato Toni di stravolgere il senso della lezione machiavelliana, nel prendere le distanze – dopo aver consultato gli anonimi aruspici antichisti – dall'inaffidabile Niccolò che ha, anche lui, altrettanto stravolto il marmoreo dettato di Livio e degli altri scrittori dell'epoca romana. Tanto più – aggiunge – che medicine per la nostra crisi "Machiavelli certamente non ce le può offrire". La conclusione sembra indicare che il compito della cultura consista nel riconoscersi nella rassegnazione all'"ineffettuale" incapacità di agire: un'ideologia davvero "ragionevole". Difficile fornire una prova più ampia a favore di Toni Negri e della fondatezza della sua consonante ripresa di Machiavelli come spinta energetica per il nostro presente. Che non è una riesumazione cimiteriale e neppure un'asettica interpretazione, perché, dice Negri, "il passato non lo si interpreta ma lo si sperimenta".

Machiavelli, quindi, è un punto di leva e una lezione di metodo che devono essere considerati dentro la prospettiva che attraversa la riflessione complessiva sul potere costituente, vedendo in connessione tutti gli episodi di eruzione politica e di insorgenza filosofica nei quali si raprende ed emerge, con andamento carsico, “l’altra modernità”, in attrito con la linea vincente dello sviluppo imperniato sul contrattualismo hobbesiano, sul legittimismo, sulla sovranità dello Stato, sulla forma capitalista della produzione materiale e immateriale. Così Negri con Hardt:

Questa la linea che, nell’età moderna, va da Machiavelli e Spinoza fino a Marx, e nel periodo contemporaneo da Nietzsche fino a Foucault e Deleuze. Non è in questione un riferimento filologico ma l’affermazione di un terreno di critica e di pensiero costitutivo (Hardt, Negri [1994] 1995, 28).

Tenendo a mente l’ammonimento di Michel Foucault: il sapere non serve alla conoscenza ma a prendere posizione (Foucault 1971, 43). Negri interpella gli autori che costituiscono la costellazione sovversiva, tra gli altri Lucrezio, Machiavelli, Spinoza e Marx: questo è noto e non occorre qui soffermarsi sul punto ma è utile sottolineare che la convocazione degli autori nominati non costituisce una tradizione di segno rovesciato, il negativo che si ricalca semplicemente sulla linea Hobbes, Rousseau, Hegel e Heidegger mimandone la compattezza cementificata e la postura canonica, quanto un assembramento filosofico mai uguale a se stesso e sempre diversamente ricomposto e atteggiato al mutarsi delle situazioni concrete, in stretta aderenza alle eruzioni storiche e politiche, al modificarsi dei rapporti di forza, al variare della composizione sociale, alle differenti combinazioni dell’immaginario.

Non ci interessa l’archeologia del potere costituente, c’interessa un’ermeneutica che al di là delle parole, ed attraverso di esse, sappia cogliere la vita, le alternative, la crisi e il ricomporsi, la costruzione e la creazione, di una facoltà del genere umano: quella di costruire ordinamento politico. Che cos’hanno dunque a che fare assieme la *virtus* del popolo in armi di Machiavelli o la scoperta delle determinazioni materiali dei rapporti di potere in Harrington? E in che cosa si incrociano il rinnovamento americano del costituzionalismo classico e la singolarissima ideologia francese dell’emancipazione sociale? Come drammaticamente convivono la spinta egualitaria del comunismo e lo spirito d’impresa dei bolscevichi? È evidente che ciascuna di queste imprese scoprirà il suo senso all’interno dell’insieme di eventi che singolarmente le forma (Negri 1992, 47).

L’indagine si dirama in opposte e complementari direzioni. Da un lato, occorre mettere insieme le tessere, dal profilo sconnesso, di un mosaico in continua formazione, per ottenere una visione dall’alto del processo storico non lineare, per balzi, dell’alternativa al moderno; dall’altro, è necessario auscultare, *in interiore homine*, la frequenza del battito rivoluzionario modificata dal progressivo deposito memoriale degli eventi passati:

Ma è altrettanto vero che il significato di questi eventi sta iscritto nella coscienza di tutti noi. Che esso è inciso nel nostro essere perché lo ha in qualche modo determinato. Quegli eventi hanno per noi significato, ed è legittimo interrogarli, perché hanno costruito nuovi orizzonti della ragione e hanno proposto nuove dimensioni dell’essere storico. Il viaggio che proponiamo non concluderà a sintesi ideologiche né si compiacerà dell’evoluzione del concetto; cercherà invece di condurci

all'analisi della potenza dell'uomo contemporaneo. Comprendere il nostro desiderio attraverso le mille stratificazioni che lo sottendono, questa è la sola via percorribile se vogliamo comprendere il concetto. Un concetto, questo di potere costituente, che sta al centro dell'ontologia politica (Negri 1992, 47).

Mnemosyne in rivoluzione

Potere costituente e ontologia politica: l'insistenza di Negri su questi nodi indica l'intenzione di portarsi all'altezza dove si gioca la partita. L'onnipervasività dei dispositivi di dominio innescati dalle forme attuali del realismo capitalista ha colonizzato l'immaginario sociale, rendendo di fatto impensabile e comunque inesprimibile ogni ipotesi di massiccio conflitto sociale e trasformativo. Il concetto stesso di opposizione si è dileguato, lo spazio pubblico è geometricamente svanito mentre la macchina (anti)politica della rappresentanza garantisce l'assorbimento – per tattiche dilatorie, per avvistamenti repressivi e per corruzioni e cooptazione – degli effimeri involucri elettorali nei quali le fisiologiche quote di protesta generica vengono convogliate e dissipate. Il miserabile ricatto delle campagne di austerità finanziaria e l'ininterrotto spot a favore del governo (di qualsiasi, intercambiabile governo) da parte dell'apparato mediatico, la privatizzazione e riduzione a scuole di docile garzonato dei sistemi educativi completano l'opera di desertificazione. Alle poche eccezioni, i movimenti più consapevoli, viene impedito, con un ampio ventaglio di modalità, il raggiungimento di un livello di massa critica sufficiente per entrare in gioco ... Ma è vero? È tutto vero e solo questo è vero? Credo si possa dire che il nome di Toni Negri sia l'indicatore sintetico del tentativo più radicale di smontare questo racconto depressivo, di ridurre il volume tumorale, di opporgli sia materiali di contrasto che soprattutto gli elementi di una diversa realtà, altrettanto concreta e consistente. In termini presi in prestito da Foucault, si tratta di modificare il regime di visibilità e dicibilità del tempo presente. Un presente che deve essere affrontato, per destrutturarlo, arrivando a ritroso nel suo luogo d'origine e attaccarlo di sorpresa.

La sola via d'uscita sembra essere quella alle nostre spalle: procedere a ritroso, nell'esperienza e nella storia, per affrontare il passato al suo apparire. Assalirlo nel suo cuore, nel suo rapporto con l'immediatezza, giudicare il valore di quella accumulazione (Colli 1982, 272).

“Aggredire il passato alle spalle” diceva Giorgio Colli, cioè risalire nel punto in cui una tradizione si coagula e quindi si consolida, annegando, nella suggestione mortifera di una durata storica omogenea e senza increspature, anche la minima possibilità di osservare e denunciare i momenti di crisi, di rottura, di insorgenza:

È quanto avviene nella tradizione classica, dove il tempo è l'immagine mobile dell'immobilità dell'essere. In questa tradizione il tempo è dunque una modalità estrinseca: esso si presenta come illusione o come misura, mai come evento, mai come il questo qui (Negri 2003a, 21).

Accanto al potere costituente come struttura e alla moltitudine come soggetto che lo agisce, la qualità del tempo è il terzo elemento della costellazione rivoluzionaria. La censura storiografica contro il Novecento, la calunnia del “secolo breve”, museo degli orrori, ha la funzione di far interiorizzare l'impossibilità di un rivolgimento radicale, di certificare con monumentale

retorica la fine dell'epoca delle rivoluzioni, associate immancabilmente a esiti sanguinari, inducendo un riflesso pavloviano di ripulsa e dissecando la facoltà di immaginazione politica. Per quanto l'argomento sia logoro e smentito dai fatti – la prima proclamazione dell'esaurimento delle rivoluzioni risale alla Parigi del 1830 – viviamo la completa dimenticanza di cosa sia davvero il sentimento rivoluzionario, anche perché non basta una semplice dimostrazione razionale della sua necessità per riattivare la percezione memoriale se il “seme del memorabile” appare come un fantasma privo di reale consistenza e non trova nell'immaginazione le figure energetiche e i modi di far presa su Mnemosyne:

Si presentano a noi – scriveva Giordano Bruno nel *Sigillus sigillorum ad omnes animi dispositiones comparandas* (1583) – cose, segni, immagini, spettri, ovvero fantasmi [...]. Non senza motivo Socrate definì l'oblio come una perdita di percezione; ma se per la stessa ragione avesse definito anche il seme del memorabile sparso e non concepito dalla memoria, egli avrebbe certo indagato il tema più in profondità. Se infatti la fantasia non bussa con vivacità sufficiente avvalendosi di immagini sensibili, la facoltà cogitativa non apre le porte e, se la facoltà cogitativa che è la custode non apre la porta, la madre delle Muse, sprezzando simili immagini non le accoglierà.

È un congegno di riattivazione della memoria, una macchina di trasmissione del DNA politico che funziona riconoscendo la tramatura di inquiete suggestioni e di movimenti emozionali (ma anche di concreti interessi) che attraversa sotterraneamente la tradizione classica, dietro la crosta retoricamente esibita di un'estetica che si pretende pacata e apollinea. Da parte sua, Toni Negri ha, in un certo senso, intensificato la posizione rinascimentale bruniana:

Il senso della storia è il controllo della sua normale mancanza di significato. Certo, la serie degli eventi assoluti e delle insurrezioni del senso si consolida sulla base ontologica dello sviluppo delle coscienze e dei concetti. Ma questo sfondo e deposito ontologici sono attivi solo nel rapporto sempre nuovo di potenza e di moltitudine e diventano di nuovo effettuali solo reincontrando l'evento singolare. Il potere costituente descrive la sua continuità ontologica (e dà luogo ad una memoria) solo se l'evento assoluto le attiva. Fra gli eventi non c'è piattezza di continuità, e a dirlo propriamente non c'è neppure memoria. Continuità e memoria competono solamente all'evento. La memoria è un prodotto del potere costituente in atto, non è continuità ma innovazione (Negri 1992, 367).

Di eccezionale rilevanza è l'osservazione che solo guardando dalla prospettiva di una intenzione rivoluzionaria in atto, solo calandosi in una posizione intellettuale determinata alla rottura trasformativa della realtà, e quindi solo nella congiunzione nervosa di ragione e passione, le reliquie del passato cessano di ingombrare il deposito di ricordi inerti e si riattivano come materiali irradianti, sprigionando l'energia memoriale che certifica la possibilità di aprire un varco nel presente, perché quest'evento è già stato sul punto di succedere, perché è già successo, perché quel passato succede ora. Su questo presupposto, Negri incrementa la dote di senso della raccomandazione machiavelliana: in una repubblica è necessario spesso “ricapitolare i principi”, non solo per scrollarsi di dosso il calcare della corruzione, etica e materiale ma soprattutto per rinverdire la sensazione di freschezza del momento fondativo, l'entusiasmo politico che inaugura il progetto condiviso. L'assunto negriano autorizza un pen-

siero rigenerante, nell'urgenza di provocare una totale inversione della psicologia individuale e collettiva: non solo l'epoca delle rivoluzioni non è finita ma finora abbiamo visto solo il prologo in cielo delle "mutazioni", assaggi preliminari significativi ma ancora inficiati da troppi errori e ingenuità, da un immediato ricomporsi del "vecchio" dentro le forme del "nuovo", avendo trascurato – osserva Miguel Abensour nel suo *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano* – che la lotta è sempre su due fronti (Abensour [1997] 2008). Ma la riflessione di Toni non nasconde e anzi pone esplicitamente i problemi formidabili che si trova ad affrontare ora: come intensificare la percezione delle condizioni di possibilità dell'evento costituente, come organizzarlo – se "organizzazione", con tutto il suo implicito portato di verticalizzazione gerarchica, è ancora una parola spendibile (Antonio Negri e Michael Hardt hanno affrontato la questione in *Assemblea*) – come sviluppare la consistenza ontologica e costruire l'evidenza veritativa della struttura costituente? (Hardt, Negri [2017] 2018).

Kairos. Prima che il varco si richiuda

Negri a questo punto si ingaggia in una ripida scalata filosofica che parte dalle sue riflessioni su Lucrezio. Ancora una volta, riprende un gesto di Machiavelli che – come ha definitivamente mostrato Sergio Bertelli (Bertelli [1961] 2016 e Id. [1964] 2016) – si era impegnato nella lettura e nella trascrizione del *De rerum natura* traendone – letteralmente – l'ispirazione a percorrere *avia loca*, "l'impervia via ancora da alcuno trita". Mentre si trova nuovamente in carcere, Toni reagisce alla pressione ambientale alzando il tiro e scrivendo le *Nove lezioni impartite a me stesso: Kairos, Alma Venus, Multitudo*. Qui Negri "ricapitola i principi" del materialismo come filosofia immediatamente sovversiva, ripulendola dalle "caricature" del *Diamat*, il rudimentale materialismo dialettico staliniano, ma anche cercando di superare i limiti e gli errori che, da Epicuro a Spinoza, ne avevano attenuato la carica dirompente, la capacità di produzione ontologica, l'attitudine a nominare l'evento, a chiamarlo a consistere sul piano d'immanenza nella piega del tempo opportuno:

La costituzione del nome si compie nel concreto dell'esperienza medesima, laddove la nostra temporalità (*kairos*) e quella della cosa, incontrandosi, chiamano ad essere un concretissimo essere [...]. *Kairos* è la modalità del tempo attraverso cui l'essere si apre, attratto dal vuoto che sta al limite del tempo, e così decide di riempire quel vuoto. Può dirsi che, nel *kairos*, nominare e cosa nominata giungano, "in un medesimo tempo", all'esistenza, e che siano dunque proprio "questo qui"? [...]. Se la coscienza percepisce *kairos* ambiguamente, come l'"essere in bilico", come "una lama di rasoio", ovvero come l'attimo nel quale "l'arciere scocca la freccia", *kairos* sarà allora l'inquietudine della temporalità – il nome che volevamo per quell'esperienza. Ma se è così, potremo allora chiederci in secondo luogo, se *kairos* non sia anche l'insistenza reale su quel punto del tempo, e quindi l'atto dello sporgersi dell'essere sul vuoto del tempo avvenire, ovvero l'avventura oltre l'orlo del tempo [...]. Dovrò dimostrare anche che *kairos* è costituente, nel momento stesso in cui lo sguardo si fissa nel vuoto; che *kairos* e generare, è *einai* nella forma del *gígnetai* [...]. Attraverso *kairos* l'affermazione ontologica del nome non può dunque intendersi che come decisione di nuovo essere [...]. La cosa, posta sul bordo dell'essere, chiama il nominare ad incrementare l'essere, così come il nome chiama la cosa ad una nuova singolare esistenza. *Kairos* e ora la freccia che è stata scoccata (Negri 2003a, 23-28).

Il tempo è politica, dunque, il tempo cairologico dell'Occasione da acciuffare per i capelli, centrale nell'"estetica energetica" della *Imprese* artistiche rinascimentali e nella ricostruzione cadenzata che Machiavelli ci rende dell'azione del Valentino: nella fase ascendente della sua parabola, procede con ritmo incalzante senza concedere quartiere ai nemici, afflitti invece da "tardità". La stessa potenza costitutiva del vero funziona nella decisione di Lenin all'altezza delle *Tesi di aprile* nel 1917, quando Vladimir Il'ič Ul'janov intravede un varco per la rivoluzione nel vuoto istituzionale e gioca d'anticipo, prima che il tempo ordinario del potere riorganizzi le strutture governative e accada in Russia quello che era già successo in Germania, con l'assorbimento del partito socialdemocratico, neutralizzato dalle dinamiche parlamentari. Se Lenin, restando fermo in ossequio alle tendenze gradualiste del marxismo ortodosso, non avesse organizzato immediatamente l'insurrezione, il varco temporale si sarebbe richiuso e la storiografia successiva avrebbe sentenziato, con miope sguardo retrospettivo, che la rivoluzione era ontologicamente un'ipotesi irrealistica per assenza dei presupposti oggettivi. L'azione rivoluzionaria del 1917 assume quindi valenza filosofica esemplare perché produttiva di un supplemento di verità e di un incremento d'essere, modificando e ampliando la percezione di ciò che è possibile. Da questo punto di vista è irrilevante quel che è accaduto dopo la rivoluzione, oggetto di serrata critica anche da parte di Negri. Perché ha ragione Deleuze: non bisogna confondere il "divenire rivoluzionari delle persone con l'esito delle rivoluzioni". Sono due piani diversi. Quello che conta è la produzione di una nuova realtà:

Già prima di Marx, Machiavelli aveva considerato la "prassi del vero" come potenza di far sorgere, dall'occasione temporale, la virtù costitutiva del politico. E in questa duplice prospettiva che noi definiamo la prassi del vero come sviluppo della forza del *kairos* (Negri 2003a, 38).

Uno "stacco creativo": nominare la rivoluzione

Kairos. Alma Venus, Multitudo è un'opera costruita su una serrata concatenazione di concetti che sottolinea, come abbiamo visto, l'importanza dell'imputazione nominalistica nel tentativo di realizzare un atto di creazione politica, quasi a riprendere l'ipotesi di Benjamin circa la formazione di una soggettività plurale per incarnare "l'eros di coloro che creano", che lui aveva individuato nella comunità studentesca. Quando Negri, sempre sulle orme di Machiavelli e di Spinoza, "nomina" la moltitudine per designare il soggetto portatore del potere costituente, compie un gesto coerente con la sua costruzione filosofica: è una chiamata certo arrischiata (e proprio per questo intimamente politica) ma ineludibile: occorre suscitare un soggetto agente che *corrisponda* alla vocazione rivoluzionaria dopo il tramonto della realtà di fabbrica:

Anche il nome "classe operaia" può venir meno: non perché la struttura antagonista della classe operaia si sia dissolta ma perché le forme in cui essa produce e lotta si sono trasformate. Proletariato, classe operaia, moltitudine: non rappresentano figure oppostive, rappresentano facce variabili ma omogenee di una composizione di resistenze e di lotta in movimento (Negri 2016).

La presentazione in scena della *multitudo* come protagonista della nuova fase costituente è uno dei punti più criticati della produzione negriana. Senza entrare in argomento (ma rimando al riguardo almeno a Elia Zaru, *Marx nel Seicento? Negri e il 'labirinto' della prima modernità*, in questo stesso numero di Engramma: Zaru 2025) si può comunque ricordare che quando

Engels *nominò* la classe operaia “erede della filosofia classica tedesca” probabilmente molti avranno reagito con lo stesso scetticismo. Ma in questa sede importa sottolineare la portata filosofica del gesto negriano. La configurazione della società contemporanea, il suo molecolare pluralismo costitutivo, rendono impossibile la ricompattazione di una semplice ontologia sociale (l’utopia regressiva dell’ultimo Lukács, rilevata a suo tempo da Massimo Cacciari), dove le classi in contrapposizione siano nitidamente localizzabili su un piano geometrico. La pluralità costitutiva della compagine multitudinaria promette di configurarsi come la forza antagonista capace di ambientarsi nel nuovo campo di lotta. Ma l’intuizione di Negri va oltre, perché è soprattutto rivolta a propiziare una soggettività che si riconosca in un compito che non si esaurisce nel programma minimo dell’equa allocazione delle risorse ma che invece consideri la giustizia sociale il presupposto per realizzare una produzione gioiosa di livelli di convivenza sempre più intensi, una raffinazione continua di senso nell’esistenza in comune.

L’eros politico di Toni si espone apertamente ma non si riduce mai a una vaga speranza. Consapevole che “i profeti disarmati ruinarono”, Negri costruisce un’armatura filosofica congegnata per un’impresa che tasta i limiti del possibile: *verificare*, nel senso di rendere vera e percepibile, la produzione sorgiva di elementi di realtà in grado di trasformare l’esistente, scovandone i punti di fragilità e indicando i varchi di passaggio. Una declinazione quasi fisica, tattile dell’indagine filosofica, sostenuta da “quella strana dura positività del solo pensiero coerentemente immanentista e materialista che fin qui abbiamo ripercorso” (Negri 2005, 28). Nell’arsenale negriano, anche le parole del lessico speculativo vengono piegate a designare indirizzi inediti: potere costituente, discontinuità materialista, metafisica, ontologia, produttività, contesto biopolitico, assemblea-assemblare, così come gli imprestiti machiaveliani e spinoziani come *mutazione*, *multitudo*, *cupiditas*, *conatus*, formano una costellazione di rimandi che eccedono la significazione consueta e rilucono di una nuova intenzionalità espressiva. Non si crea così un circuito gergale chiuso ma al contrario un apparato di cattura dotato di notevole attitudine espansiva. Infatti, la strategia metodologica di Negri

[...] consiste non solo nel tracciare linee di demarcazione rispetto alla tradizione idealistica, alla tradizione del potere, ma anche nello strapparne brandelli per risemantizzarli dentro una *machina* materialista capace di produrre effetti di liberazione. Troviamo nella costruzione teorica negriana termini provenienti da campi e tradizioni differenti: l’“innovazione” di Schumpeter, la “decisione” di Schmitt, la “povertà” e l’“amore” della tradizione cristiana, l’“eternità” e la “creazione continua” della tradizione teologica, la “monade” leibniziana, la “metamorfofi” goethiana, la nietzscheana “trasvalutazione”, il “kairos” e il “fato” greci, persino la “teleologia”. Per leggere Negri, come per leggere il suo maestro Spinoza, non ci si può abbandonare alla memoria semantica dei termini, farsi attrarre dalla loro forza evocativa; è necessario invece ripercorrere i nessi che egli istituisce all’interno del suo sistema, risemantizzando profondamente ciascuno di questi termini, per metterli al servizio della ridefinizione “ontologica” di un concetto-chiave del pensiero di Marx, quello di “lavoro vivo” (Morfino 2018, 104-105).

Lo stesso impianto marxiano inizia così a liberarsi dalle secche in cui si era incagliato, soprattutto – ma non solo – a causa dell’illegittima ipoteca iscritta dal socialismo reale e dal suo fallimentare esito e viene reimmesso nel corso fluido della potenza costituente. Ma il richiamo

al lavoro vivo induce anche a chiedersi, conclusivamente: qual è la chiave per comprendere la potenza produttiva e l'inesauribile, vivente fertilità dell'opera di Toni Negri?

“Mi pasco di quel cibo che solum è mio e ch'io nacqui per lui”

L'espressione di Machiavelli, contenuta nella celebre lettera del 10 dicembre 1513 a Francesco Vettori, con la quale annunciava il progetto del *Principe*, denuncia la fame politica di Niccolò, esiliato in Val di Pesa e l'impossibilità di privarsi di quel “vivere politico” che costituiva la ragion d'essere della sua esistenza, come traluce da tutti i suoi scritti:

Parlare, discorrere, disputare di politica sono atti a cui non si può rinunciare perché appartengono alla sfera delle necessità. E verrebbe da dire che Machiavelli di politica avrebbe voluto continuare a ragionare anche dopo la morte; anzi verrebbe da dire che, pur di proseguire le sue conversazioni politiche sarebbe volentieri andato all'inferno, popolato da “uomini da bene” (Figorilli 2014, 162-163).

E di fame parla anche Artaud presentando *Il teatro della crudeltà*:

La cosa più urgente non mi sembra dunque difendere una cultura, la cui esistenza non ha mai salvato nessuno dall'ansia di vivere meglio e di avere fame, ma estrarre, da ciò che chiamiamo cultura, delle idee la cui forza di vita sia pari a quella della fame (Artaud [1932] 1968, 127).

Niente di meno retorico potrebbe richiamare la *cupiditas* intellettuale e la fame politica, quasi fisicamente avvertita, “la forza di vita” di Toni Negri. Qualche anno fa, un manifesto attaccato dalle parti dell'università di Pisa assicurava: “È impossibile che la rivoluzione sia impossibile, perché noi, per vivere, abbiamo bisogno di farla”.

Riferimenti bibliografici

Abensour [1997] 2008

M. Abensour, *La democrazia contro lo stato. Marx e il momento machiavelliano* [Paris 1997], Napoli 2008.

Abensour [2009] 2011

M. Abensour, *Per una filosofia politica critica* [Paris 2009], Milano 2011.

Artaud [1932] 1968

A. Artaud, *Il teatro e il suo doppio* [Paris 1932], Torino 1968.

Bardin, Del Lucchese 2017

A. Bardin, F. Del Lucchese, *Introduzione*, in A. Bardin, F. Del Lucchese (a cura di), *Ontologia della resistenza. Figure del mostruoso nel pensiero materialista* [“Quaderni Materialisti” 13/14 (2014-2015)], Milano 2017, 9-13.

Bertelli [1961] 2016

S. Bertelli, *Noterelle machiavelliane: un codice di Lucrezio e Terenzio*, “Rivista storica italiana” 73 (1961), 544-553; ora in Centanni, Nanni 2016, 109-120.

Bertelli [1964] 2016

S. Bertelli, *Ancora su Machiavelli e Lucrezio*, "Rivista storica italiana" 76 (1964), 774-779; ora in Centanni, Nanni 2016, 121-142.

Cacciari 1982

M. Cacciari, *Dell'impossibile ontologia*, "Metaphorein" 8 (1982), 43-55.

Canfora 2000

L. Canfora, *Un mestiere pericoloso. La vita quotidiana dei filosofi greci*, Palermo 2000.

Centanni, Nanni 2016

M. Centanni, P. Nanni, *Machiavelli. Un uso sovversivo della tradizione classica*, "La Rivista di Engramma" 134 (marzo 2016).

Ciani 1990

M.G. Ciani (a cura di), *Omero, Iliade*, Venezia 1990.

Colli 1982

G. Colli, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, Milano 1982.

Farina 2024

M. Farina, *Toni Negri: un'autoanalisi della sinistra italiana. Sul marxismo atipico del teorico e militante*, "Il Tascabile" (23 aprile 2024).

Figorilli 2014

M. C. Figorilli, *Machiavelli: i ritmi del segretario e i tempi dello scrittore*, in *Festina lente: il tempo della scrittura nella letteratura del Cinquecento*, a cura di C. Cassani e M.C. Figorilli, Roma 2014, 135-163.

Foucault 1971

M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino 1971.

Hardt, Negri [1994] 1995

M. Hardt, A. Negri, *Il lavoro di Dioniso [Labor of Dionysus. A critic of the State-form*, Minneapolis-London 1994], Roma 1995.

Hardt, Negri [2017] 2018

A. Negri, M. Hardt, *Assemblea* [Oxford 2017], Firenze 2018.

Hillman [1974] 1991 ,

J. Hillman, *Ananke e Atena. La necessità della psicologia anormale*, in J. Hillman, *La vana fuga dagli dei* ["Eranos" 1974], Milano 1991.

Morfinò 2018

V. Morfinò, *Sull'orlo del tempo. La teoria negriana della temporalità*, "Etica & Politica / Ethics & Politics" XX/1 (2018), 77-105.

Nanni 2016

P. Nanni, *"Cattivi maestri": Machiavelli e i classici*, in Centanni, Nanni 2016, 229-247.

Negri 1992

A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Milano 1992.

Negri 2000

AA.VV., *Intervista a Toni Negri*, "Conricerca" (13 luglio 2000).

Negri 2003a

A. Negri, *Kairos, Alma Venus, Multitudo. Nove lezioni impartite a me stesso*, Roma 2003.

Negri 2003b

A. Negri, *Luciano Ferrari Bravo. Ritratto di un cattivo Maestro Con alcuni cenni sulla sua epoca*, Roma 2003.

Negri 2005

A. Negri, *La differenza italiana*, Roma 2005.

Negri 2016

A. Negri *Che cosa è successo dentro la classe operaia dopo Marx*, Intervento al seminario *Operai e capitale* nel cinquantenario della sua pubblicazione, Paris X Nanterre (11 giugno 2016).

Portinaro 2018

P.P. Portinaro, *Le mani su Machiavelli. Una critica dell'“Italian Theory”*, Roma 2018.

Portinaro 2019

P.P. Portinaro, *Machiavelli teorico dell'eccezione*, intervento al convegno *Machiavelli oggi*, Firenze (13-14 dicembre 2019).

Zaru 2025

E. Zaru, *Marx nel Seicento? Negri e il ‘labirinto’ della prima modernità*, “La Rivista di Engramma” 221 (febbraio 2025).

English abstract

Following Plutarch's formula, the article poses a question: is it possible to speak of “parallel lives” for Machiavelli and Negri? The argument focuses, above all, on the radical nature of their political proposals, on the use of the legacy of the Classical tradition to express new and unprecedented meanings, on the qualitative and contracted conception of the time factor in the unfolding of revolutionary events. Negri liberates Machiavelli from the conservative interpretations of his thought and presents him as the first of a series of authors (Spinoza and Marx, but also others) who discover the “potere costituente” (“constituent power”) – the democratic power of the “multitudo” in opposition to the established order – which always escapes the constitutional and juridical forms where it might be to neutralised. Inspired by Machiavelli, Negri constructs a philosophical machine aimed at challenging the political, social, and cultural structures that have prevailed in modernity and the present. But there are also strong similarities between the biographies of the two authors: both suffered imprisonment and exile for their political commitment, both took an active stance, and both learned from their defeats without ever resigning. Negri as a reader of Machiavelli, but also the “parallel lives” of Machiavelli and Negri: the intensity of their political passion was so compelling that it involved them not only on an intellectual level, but also on an existential and even biological level, both physically experiencing the hunger for politics: “quel cibum che solum è mio” (“the only food that is mine”), as Machiavelli said.

keywords | Antonio Negri; Niccolò Machiavelli; Plutarchus' *Parallel Lives*.

Poesia, o la seconda natura

Negri e Leopardi: “una teoria materialistica dell’immaginazione”

Giorgiomaria Cornelio

L'Imago non è un riflesso ma una costituzione
Antonio Negri, *Lenta Ginestra*

I capitoli iniziali di *Lenta Ginestra*, il libro che nel 1987 Antonio Negri ha dedicato a Giacomo Leopardi, ruotano attorno al tema della classicità, e nell’attraversarli parrebbe di ritrovarvi non solo il rapporto di Leopardi con il passato, ma dello stesso Negri, quando parla di classicismo come di una specie di “‘grande officina’, dove sperimentare il rapporto fra materialismo e mitologia, fra memoria e catastrofe” (Negri 1987). L’officina del classico ‘inquieta’ il pensiero della staticità, la bella forma stabile del monumento, per trovarvi invece un’ ‘ontologia ventosa’. Questo vento fatto passare per le pagine del libro produce di volta in volta una rigorosa dispensazione, o ‘dispersazione’, di materiali leopardiani riletti alla luce di un rinnovamento che scuote la solidità delle teorie consuete; è così che:

L’attualità della poesia di Leopardi si presenta a noi. Dobbiamo provare a toglierla da quella vetrina di museo nella quale giace. [...] Non si danno quindi, in Leopardi, vita e conoscenza e poesia se non come apertura dell’esperienza a sempre nuove determinazioni, dell’intelligenza al processo continuo dell’immaginazione. L’infinito non è mai attuale, non è mai concluso. Quand’anche lo fosse, pur nelle forme del nulla, le passioni umane romperebbero la sua solidità (Negri 1987).

Lenta Ginestra potrebbe chiamarsi allora anche *Mille Piani di Leopardi*, raccogliendo uno di quegli squarci con cui Antonio Negri fa dialogare tra loro poetiche ritenute distantissime: anche quando sembra di trovarsi in un determinato “episteme” o periodo storico come quello dove si colloca la poesia leopardiana, in realtà l’officina del pensiero stabilisce un ‘contatto’ anomalo con il presente che rigetta l’interpretazione sicura del passato in una zona di tensione, e insieme permette di affrontare l’attualità con nuove risorse; lo studio per Negri è quindi una macchina di sovversioni e non di conferme: “mille prospettive, mille piani, dell’esistenza così come del mondo e dello spazio interstellare” (Negri 1987).

L’officina smentisce la coincidenza di ogni tempo con se stesso proprio perché lo riapre a ulteriori determinazioni – ad altre attualità. Così nel Leopardi di *Lenta Ginestra* troviamo temi propriamente negriani, e del Negri di quel periodo (la metà degli anni Ottanta) in cui si trova a scrivere: la sconfitta politica (“perché la rivoluzione è fallita?”), la catastrofe della memoria, la crisi, le condizioni della disillusione ma anche l’immaginazione come potenza etica. Non si tratta qui di usare in maniera strumentale Leopardi, ma di trovarvi strumenti, modi di

produzione di concetti volti a interrompere l'inerzia del presente, la sconsolatezza di una visione arresa a se stessa. Tali strumenti, peraltro, sono pericolosamente provvisori, situati in un orizzonte già sempre teso a dismetterli, a passare ad altro: non c'è tempo perché diventino canone, scienza delle definizioni certe: "pessimismo cosmico", "nichilismo leopardiano", "poetica dell'infinito", e via dicendo. Così, la concezione di volta in volta scolastica, televisiva, mercantile (il recanatese colle dell'infinito come tappa turistica obbligatoria della poesia mondiale) viene resa inoperosa nello stesso gesto con cui se ne accoglie l'eredità, la si riattraversa per 'ribellarla' e piantarvi una diversa agitazione: "quel pensiero che dal disprezzo del presente conduce al dolore, che attraverso il dolore riscopre un orizzonte di tedio passato e di nulla dell'avvenire, che da questa condizione si ribella, e impreca e incita e si solleva all'immaginare – e tuttavia non vuole che l'immaginare riproduca nulla, e nello specchiarsi in questo pericolo si vuole, di contro, come materiale rottura e trascendenza – ecco, questo è pensiero etico. Nel più alto, materialistico senso: 'pensiero costitutivo'" (Negri 1987).

Che cosa significa questo materialismo ritrovato nella poesia, questa "teoria materialistica dell'immaginazione" a cui Negri allude per tutto il libro? "La poesia è la forma nella quale il materialismo esalta la dimensione critica che lo costituisce" (Negri 1987); per capire questa interrogazione poetica della materia, questa fondamentale forza immaginativa che proprio a partire dalla finitezza produce 'sfondamento', innovazione del mondo, mito, bisogna rivolgersi alla questione della natura in Leopardi per come ne leggiamo nello *Zibaldone*, in un appunto datato 7 luglio 1821, dove il poeta scrive:

Chiunque esamina la natura delle cose con la pura ragione, senz'aiutarsi dell'immaginazione né del sentimento, né dar loro alcun luogo, ch'è il procedere di molti tedeschi nella filosofia, come dire nella metafisica e nella politica, potrà ben quello che suona il vocabolo *analizzare*, cioè risolvere e disfar la natura, ma e' non potrà mai ricomporla... La natura così analizzata non differisce punto da un corpo morto.

In queste poche righe, Leopardi porta in evidenza il processo di fissazione mortifera della "natura" in naturalismo: la ragione, citando un importante titolo di Mario Vegetti, indistingue *il coltello e lo stilo*, apre la natura per dissezionarla, per farne questione grammaticale, evidenza tassonomica – per trovarvi precisamente ciò che già cerca; alla potenza di una feconda cedevolezza si preferisce la dimensione granitica dell'analisi. La natura, così soffocata, non può essere ricomposta, ovvero trasformata dalla "seconda natura" della poesia; essa rimane un 'corpo morto'.

Il concetto di seconda natura ha una genealogia intricatissima (se ne è occupato recentemente Marco Piazza in un bel saggio dal titolo *Creature dell'abitudine*); genealogia che si ritrova non solo all'interno del pensiero leopardiano ma anche, più in generale e senza definizioni univoche, nell'intera opera di Toni Negri. Che cos'è la seconda natura nel Leopardi di *Lenta Ginestra*? Essa è 'l'artificiale', tutto ciò che l'uomo ha prodotto e che ricopre l'esistente, lo investe, ne diventa l'abito':

Il mondo è divenuto artificiale. Ma questa artificialità non toglie alla mondanità il fatto di essere reale. Le determinazioni della comunicazione coprono l'intero spazio dell'interazione umana e ne attribuiscono il solo senso possibile. Ora, Leopardi vive e descrive questo passaggio – dalla natura alla “seconda natura” – come passaggio dal significato al senso, dalle cose alle parole, e comprende come questo passaggio sia un passaggio che investe interamente l'essere, lo riquantifica e lo ridetermina. Leopardi frequenta la “seconda natura”, il mondo di psiche, del sapere, della politica, e ne traduce i dialetti e ne penetra lo spirito. (Negri 1987)

Seconda natura è il regno, ‘sostanziale’, delle illusioni, ma è anche l'insieme delle strutture che il capitale intesse sul mondo, l'artificio in cui l'essere umano si trova a muoversi; eppure, nell'analisi di Negri, la poesia non si compie nel ritorno nostalgico a una prima natura idealizzata, ma piuttosto s'innesta in questa seconda natura artificiale, dislocandola, schiudendola; seconda natura diventa così anche il pensiero poetante, la potenza dell'immaginazione che ricostituisce il mondo a partire dalle illusioni, dai dolori, dalle crisi. In *Lenta Ginestra*, così come in Leopardi, non c'è nessuna visione desolatamente ‘gibbata’ della letteratura. Che cosa fa il poeta? Non tratta il dolore come un fine, ma lo attraversa per tramutarlo in altro. Che cosa fa l'immaginazione? Non cede alla finitezza del mondo, ma proprio attraverso questa finitezza costruisce un'ulteriore trama di senso, passa dalla materia per registrarne la qualità ‘vibrante’ e farne linguaggio d'edificazione. L'immaginazione è caparbiamente interrata nell'universo – nel suo degrado, nel suo affronto; essa scioglie la sconsolatezza individuale, lega gli esseri umani in nuove formazioni collettive: “l'immaginazione è trascendentale nel materialismo; è una potenza di comunicazione e di costituzione collettiva”. La poesia, dunque, rifà da capo la realtà, rompendo le significazioni cristallizzate e aprendola ad altre possibilità. Questo processo di sfondamento del reale è teso a ‘redimerlo’ senza demistificarlo: “l'indifferenza dell'essere, il suo spessore, la sua ruvidità sono lacerati dalla speranza e dall'attività della sua trasformazione” (Negri 1987). Nessuna liberazione dalla materia, ma la ‘liberazione stessa della materia’; l'immaginazione, così come la poesia, ha qui – ha sempre – l'asprezza di un corpo a corpo che penetra nel mondo: “l'immaginazione trascendentale nel materialismo. [...] Come “larva” ora “l'imago” sorge da questo reale” (Negri 1987).

Attenzione: l'imago, esplicita in più punti Toni Negri, non è mai un riflesso ma una costituzione; non siamo cioè nel platonismo. L'imago edifica il mondo, lo rinnova, è forza sussultoria della materia che sconclude, squassa, indetermina per formare altre determinazioni. Sembra quasi di leggere la definizione di poesia tracciata nel 1989 da uno dei più sfolgoranti (e trascurati) poeti del secondo Novecento italiano, Emilio Villa:

Poesia è sfondamento / ricordare di transesserci di traverso a spartiacque. / [...] Poesia è scasso, squarcio, scuotimento. / [...] Poesia è fare spiragli, produrre crepe, segnare filiture dentro il sipario, dentro la Parete Sbarrata (Poesia è, Villa 2014).

Nessuna copia carbone del mondo, ma semmai l'innesco che accende, soffia sulle braci della catastrofe della memoria, fa da ‘mantice’ all'universo. La poesia è scritta di traverso poiché capace di insinuarsi ovunque, di trovare accasamento soprattutto nell'“erranza”; allo stesso modo, l'imago “segue le insenature, rinnova – nella realtà – le movenze del senso, le intellet-

tuali e materiali possibilità. Resiste alle difficoltà”. La larva “si fa farfalla. Il senso produce un sogno che è più reale del reale” (Negri 1987).

L'ontologia è materiale, e questo assunto torna continuamente nel pensiero di Antonio Negri, e nella sua analisi di Leopardi. La poesia non ci toglie dal mondo, semmai toglie il mondo dalle sue connotazioni usurate; il pensiero poetico è pensiero filosofico e politico proprio nel momento in cui ci offre degli strumenti per operare attraverso il linguaggio queste turbolente ‘trasformazioni’; poetare è già agire politicamente: la forma ora di abito, ora di abitudine o abitazione che noi dobbiamo diventare degni di chiamare vita; una ‘seconda natura’, l'unica – per quanto ‘infelice’ – in cui ci troviamo davvero ad agire, a produrre ‘materialmente’ senso. “I limiti della materia sono i limiti delle umane idee” scrive Leopardi; eppure, questa materia non ha l'aspetto fiacco di un'arrendevolezza; è, per citare Jane Bennett, “materia vibrante”, che “agendo” condiziona l'umano a impegnarsi in un'interrogazione perenne – in un “lavoro dell'etico” (Bennett [2010] 2023).

Così, se pure la materia comanda all'immaginazione, questo comando non ha la forma di un dispotismo, ma di un ‘travaglio’ che rimette in costanze gestazione i propri possibili: “questo materialismo schietto non è povero: esso aderisce alla ricchezza delle forme del mondo, dei tempi e degli spazi costitutivi” (Negri 1987). L'immaginare “è potenza di costituzione del mondo, di innumerevoli mondi. Una umana particella di una potenza cosmica. Una larva che sa diventare bellissima farfalla” (Negri 1987).

L'immaginazione, ci dice infine Negri insieme a Leopardi, è il ‘seme del cosmo’. Sta a noi, oggi, raccogliere questa provocazione seminale, farne, più che il manifesto, l'innescò capace di riattivare l'inquietta officina del classico, e produrre così nuove visioni per il tempo a venire.

Riferimenti bibliografici

Bennett [2010] 2023

J. Bennett, *Materia vibrante. Un'ecologia politica delle cose* [Vibrant Matter: A Political Ecology of Things, Durham-London 2010], Milano 2023.

Negri 1987

A. Negri, *Lenta Ginestra*, Milano 1987.

Piazza 2018

M. Piazza, *Creature dell'abitudine*, Bologna 2018.

Vegetti 1979

M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, Milano 1979.

Villa 2014

E. Villa, *L'opera poetica*, Roma 2014.

English abstract

In *Lenta Ginestra* (1987), Antonio Negri reinterprets Giacomo Leopardi's poetry through a materialistic lens, emphasizing the role of imagination as a transformative force. Negri argues that Leopardi's work should not be confined to static, nostalgic interpretations but rather seen as an active, evolving engagement with the present. He conceptualizes the "second nature" in Leopardi's work as the artificial structures shaping human existence, which the imagination can disrupt and reconstitute. For Negri, poetry is not an escape from material reality but a means to break its limitations and create new forms of meaning, thus presenting imagination as a material, collective power that reshapes the world.

keywords | Antonio Negri; Poetry; Ethical Force; Second Nature.

La forma dell'irrazionale

Negri lettore di Kant

Mario Farina

Come tutte le figure complesse, anche quella di Negri non è facilmente collocabile. Senza dubbio, la sua figura è contraddistinta da una convivenza, talvolta problematica, del profilo dello studioso con quello del militante, cosa questa che lo accomuna in realtà a numerosi profili di intellettuali e militanti del Novecento. In Negri si affianca a ciò la tendenza ad ampliare gli orizzonti della ricerca senza badare ai cosiddetti steccati disciplinari. Negri è stato un filosofo, un critico letterario, un teorico della politica, un sociologo, un ricercatore sul campo, un militante politico. E, data questa multiforme attività, è ovviamente impossibile ridurlo a una formula precisa. Ma il pensiero procede per generalizzazioni e “neanche l'empirismo estremo, può tirare per i capelli i *facta bruta* e presentarli come casi anatomici o esperimenti fisici” (Adorno [1966] 2004, 13). Nemmeno il fatto Antonio Negri può essere trascinato sul foglio così com'è, senza passare per una generalizzazione. Occorre allora muovere da un appiglio che aiuti a dire qualcosa su chi sia stato Negri. E c'è a tutti gli effetti un ambito al quale è stato sempre accostato, pur riconoscendo al suo pensiero una posizione decisamente peculiare e, in senso lato, eterodossa: questo ambito è quello del marxismo e della galassia delle teorie politiche che a esso si richiamano. Appare allora possibile muovere definendo qualcosa come una specificità del marxismo di Negri. Esprimendosi in modo brutale, questa specificità – che è stata peraltro ribadita recentemente da un *essentia!* sul pensiero negriano pubblicato per DeriveApprodi e da un intervento di carattere generale di Maria Turchetto (Zaru 2024 e Turchetto 2008, ribadito poi nel 2023) – va rintracciata nella partecipazione attiva da parte di Negri alla costruzione, a cavallo della metà degli anni Sessanta, del paradigma politico e epistemologico dell'operaismo. Anche l'operaismo, a propria volta, non è semplicemente collocabile, ma la sua delimitazione in uno spazio editoriale e in un arco temporale piuttosto definiti rende più agevole il compito. Tra i tanti elementi che contraddistinguono il paradigma operaista esistono infatti alcune costanti, che possono essere riassunte come segue: a) la tendenza a individuare una figura che esprima senza residui il conflitto sociale, concepito come lotta di classe, la più fortunata delle quali è stata con tutta probabilità quella dell'operaio massa, elaborata nei primi anni Sessanta nel contesto della rivista “Quaderni Rossi” e presente già in un saggio di Romano Alquati sul secondo fascicolo (Alquati 1962); b) l'impostazione interpretativa secondo la quale la strutturazione dei processi di produzione corrisponde a una reazione, tendenzialmente repressiva, a una conflittualità che muove da ciò che mediante quei processi viene strutturato, cioè dalla forza lavoro. Da questi due elementi l'operaismo trae il nome (vale a dire il riferimento alla figura operaia) e l'indirizzo della propria analisi concentrato su una

lettura eterodossa del rapporto tra capitale fisso e capitale variabile, come testimonia l'attenzione al famoso, e in un certo senso famigerato, *Frammento sulle macchine* contenuto nel *Grundrisse* di Marx.

Il riconoscimento di queste costanti dell'operaismo e nel post-operaismo è radicato, anche tra i detrattori, al punto che all'ambito operaista vengono accostati – o di operaismo vengono tacciati – autori che possono anche essere lontani da quella impostazione e che però si richiamano a dinamiche come quelle indicate, cioè di ristrutturazione dei cicli produttivi in virtù di un disciplinamento della forza lavoro. È ad esempio il caso, piuttosto recente, di Andreas Malm che, nella sua analisi sul rapporto tra capitale e combustibile fossile, ha sostenuto che la scelta del carbone in luogo dell'acqua come fonte non fosse dovuta tanto a ragioni di efficienza energetica, quanto a ragioni di efficienza organizzativa: l'acqua imponeva la dispersione della forza lavoro nelle campagne, il carbone permetteva il disciplinamento della forza lavoro nella città, all'interno di spazi definiti adibiti esclusivamente all'estrazione di valore dal capitale variabile. Proprio per questa ragione, Malm è stato accostato all'operaismo (Bergamo 2022, 153).

Ambedue questi elementi teorici – l'individuazione di una figura capace di esprimere senza residui il conflitto sociale e l'idea che la strutturazione della società capitalistica abbia come motore la conflittualità stessa – si ritrovano variamente declinati nel pensiero di Negri. Questo intervento muove dalla constatazione che il corpus teorico negriano viene indagato, generalmente, proprio alla luce di queste tendenze maturate nello sviluppo del paradigma epistemologico dell'operaismo. In questa sede, l'obiettivo è invece quello di concentrarsi sugli scritti che precedono la vera e propria elaborazione teorica dell'operaismo. Convinzione è infatti che molti dei temi che Negri sviluppa nel corso del suo pensiero, e che tengono assieme un itinerario che muove dalla metà degli anni Sessanta fino alla pubblicazione di *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione* e degli interventi più recenti, siano profondamente debitori di un'impostazione filosofica che Negri matura nei suoi primi testi e nel serrato confronto con i classici della filosofia tedesca, in particolare con Kant. Si tratta di un confronto che è svolto sotto l'egida di una serie di problemi teorici che contraddistinguono, e in qualche modo segnano, la filosofia del Novecento. Questo intervento intende esplicitare questi elementi teorici e studiarne lo sviluppo in due testi pubblicati tra il 1958 e il 1962: *Stato e diritto nel giovane Hegel* e *Le origini del formalismo giuridico*; nel 1962, è vero, Negri aveva già iniziato l'esperienza teorica dell'operaismo, che si fa convenzionalmente cominciare con l'avvio nel 1961 dei "Quaderni Rossi". È però vero che i problemi contenuti in quel testo sono debitori delle questioni analizzate durante gli anni universitari e nel confronto con Enrico Opocher, anni rispetto ai quali Negri afferma che "per me la *Rivoluzione Liberale* fu un testo di riferimento in tutto il periodo che va dall'università fino ai Quaderni Rossi" (Negri 2015, 43).

Lo stato come struttura

Il primo lavoro scientifico di ampio respiro pubblicato da Negri è il libro uscito nel 1958 per la collana della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova e intitolato *Stato e diritto*

nel giovane Hegel. Studio sulla genesi illuministica sulla filosofia giuridica e politica di Hegel. Si tratta di un lavoro descritto come concorsuale, ma dal quale si possono trarre interessanti indicazioni sui problemi generali ai quali Negri rivolgeva l'attenzione in quegli anni.

La ricerca si inserisce negli studi che, a partire dal primo decennio del Novecento, hanno tentato di rileggere i problemi dello hegelismo muovendo dalla fase giovanile del suo pensiero. Si tratta di un corpus di scritti che Hermann Nohl ha pubblicato, su spinta fondamentale di Dilthey, nel 1907 con il titolo di *Scritti teologici giovanili*. Pubblicazione considerata oggi superata dal punto di vista filologico, il volume ha costituito una vera e propria guida per lo studio del giovane Hegel fino al 1989, anno di pubblicazione del primo volume dei nuovi *Scritti giovanili* (dal cui titolo cade l'aggettivo *teologici*) a cura di Nicolini per i *Gesammelte Werke* hegeliani. In quegli scritti, un paio di generazioni di studiosi ha cercato uno Hegel diverso da quello che emerge dalle rigide maglie del sistema maturo. Persino un *Hegel romantico e mistico*, per come suona il titolo del libro che Galvano Della Volpe, nel 1929, pubblica dedicandolo a Giovanni Gentile (Della Volpe 1929).

Del giovane Hegel si occupa chi cerca uno Hegel vitalista e non meccanico, come ad esempio Dilthey, chi cerca la genesi di una filosofia della coscienza, come Jean Wahl, chi tenta una fondazione dello spirito germanico, come Rudolph Heym, ma anche chi vuole mostrare una connessione fra Hegel e i problemi dell'epoca storica, come nel caso del fortunato volume di Lukács ([1954] 1960), anche Negri, che scrive una trentina d'anni dopo queste prime ricerche, si rivolge al corpus giovanile hegeliano per rintracciare la genesi nascosta di questioni che emergeranno solo più tardi in Hegel. In particolare, l'interesse di Negri è quello di rinvenire, in quegli scritti, la genesi della dialettica hegeliana per come sarebbe poi emersa a partire dagli anni di Jena.

Negri legge il giovane Hegel come attraversato da una tensione essenziale, quella della realizzazione del *Volkstaat*, lo stato popolare, per come era stato definito da Herder. Si tratta di una questione effettivamente centrale nell'illuminismo tedesco che declina, in chiave esplicitamente politica, il tema della perfettibilità storica dell'individuo. Questo tema deriva da una discussione, alla quale però Negri non allude, che ha come radice la questione della *Bestimmung des Menschen* inaugurata dal reverendo Spalding e diffusamente ripresa nella cultura tedesca per tutta la seconda metà del Diciottesimo secolo (Fonnesu 1993, 25-76). Su questa scia, autori come Moses Mendelssohn e Thomas Abbt dibattono sul carattere individuale o collettivo della perfettibilità, aprendo una discussione che si polarizza attorno a vari nuclei tematici. Sono queste le antinomie illuministe alle quali Negri si riferisce quando sostiene che Hegel ne raccoglie il peso in vista di una loro risoluzione. In particolare, l'antinomia centrale prodotta dal pensiero illuminista corrisponde all'antinomia tra ragione e storia, che Hegel assume come antinomia tra particolarità e razionalità (Negri 1958, 12), oppure tra particolare e universale.

La questione della perfettibilità, neologismo rousseauiano ripreso nella cultura tedesca, richiedeva una presa di posizione che specificasse il carattere del progresso, vale a dire

richiedeva di specificare se a progredire fosse l'individuo o la specie. Scegliere la specie significa liquidare l'individuo in una determinazione universale. Significa pensare la specie come aggregato meccanico di particolarità. Sono antinomie di questo genere quelle che Negri attribuisce all'illuminismo, inteso come pensiero che tende configurarsi per contrapposizioni; l'individuazione della forma di ragione che governa la storia viene assunta da Negri come l'elemento caratteristico che specifica la costellazione antinomica dell'illuminismo. Al di là dell'interpretazione che viene offerta dei testi giovane hegeliani, rispetto alla quale Negri tenta di collocarsi in un panorama variegato di letture, è senza dubbio notevole l'impostazione che sta alla base della ricerca. Al problema della dialettica, con cui appunto Hegel tenterà una risoluzione non romantica alle antinomie illuministe, viene riconosciuta una genesi interna alle dinamiche, in senso ampio, di strutturazione. Il diritto positivo, espressione giuridica di ciò che nella teoresi sarebbe la logica sistematica, corrisponde a una istituzionalizzazione strutturante di un impulso etico, o metafisico nel caso della logica, di carattere unitario e non razionalizzato. Questo processo di strutturazione, che tenta di assorbire il non razionale nella ragione, produce forme antinomiche. Hegel muove i primi passi nella costruzione del proprio pensiero nel tentativo di risolvere queste antinomie, per cui la dialettica hegeliana si costituisce, nei fatti, come un procedimento che ha origine nella raccolta empirica di problemi che l'epoca posa di fronte al filosofo, problemi che hanno origine nell'universo del diritto.

Riformulato in altri termini, il problema è comprendere in che modo, e per quali vie, la spinta in direzione della liberazione, vissuta come urgente da quella generazione, possa essere formulata senza ossificare lo spirito in una morta lettera, con un'espressione che riecheggia il *Nathan* di Lessing. Scrive Negri riguardo allo Hegel di Berna:

Filtrato attraverso questo concetto, l'empirismo hegeliano assume un carattere insieme rigorosamente teoretico e pratico ; ci troviamo dinnanzi ad un analista che studia la materia per definire la tecnica della sua trasformazione, ad un patologo che anatomizza il corpo morto della storia per studiare le condizioni della malattia letale e per stabilire i presupposti della salute e della vita. L'ideale operativo che percorre l'indagine hegeliana di questo periodo determinandone interessi e metodi, è frutto del radicalismo dell'ideologia rivoluzionaria, per cui la libertà è ansia di liberazione, ed il suo concetto deve essere convertito nella realtà (Negri 1958, 134).

E, ancora, in merito allo scritto su *La vita di Gesù*: “nella vita di Cristo Hegel vuole insomma indagare come ansia di liberazione e oggettività storica si siano trovate di fronte e quindi come, venute a contrasto, l'insegnamento di libertà del Cristo ne sia uscito soccombente ed abbia originato la dommatica ecclesiastica” (Negri 1958, 135).

Ciò che la vicenda del giovane Hegel insegna è allora qualcosa che riguarda la genesi dello stato come forma di istituzionalizzazione della libertà. La soluzione tentata da Hegel sarà poi quella di rintracciare l'evolversi del problema in una dinamica storica: l'istituzionalizzazione della libertà non è qualcosa che si dà come metodo, o come oggetto, ma è il percorso storico stesso in cui questo procedimento si compie, il modo in cui di volta in volta l'ansia di liberazione radicale, che viene riconosciuta a Hegel, si dà forma giuridica istituzionale. In questo senso, già prima del passaggio a Jena Negri riconosce in Hegel questo tentativo storico

di risolvere le antinomie che gli si presentavano di fronte: “l'individuo non è un atomo, ma è costitutivamente inserito nella storia, né la razionalità è una realtà iperuranica ma è essenzialmente congiunta all'espressione umana. La contraddizione diviene il motore stesso della storia ed il rilevamento della contraddizione contiene in sé la ragione dell'azione degli individui” (Negri 1958, 219).

Negri stesso, come abbiamo detto, concepisce questo libro come un libro, si direbbe oggi, concorsuale. Ma non per questo il testo è privo di importanti elementi di tensione. Una via della ricerca negriana trova una traccia importante nelle pagine di questo libro, ed è la via che, nell'istituzionalizzazione, detto altrimenti nella costituzione, ricerca la radice dalla quale emerge, ponendosi con forza, il problema della libertà. L'intreccio tra questi due elementi sarà una costante nel suo pensiero e le radici teoriche di questo problema ottengono una fisionomia precisa in un testo che Negri pubblicherà di lì a poco e che affronta di petto proprio il tema dell'istituzionalizzazione dell'impulso libero.

Il formalismo: l'irrazionale e l'origine extragiuridica del diritto

Edito nel 1962, ma frutto di un lavoro precedente sotto la guida e poi in collaborazione con Enrico Opocher, il libro *Alle origini del formalismo giuridico. Studio sul problema della forma in Kant e nei giuristi kantiani tra il 1789 e il 1802* presenta numerosi spunti che danno conto dei problemi fondativi del pensiero di Negri. Più libero nella ricerca, vale a dire meno concorsuale rispetto al libro hegeliano, questo testo si concentra su una serie di questioni interne a Kant e al kantismo, ma allo stesso tempo dialoga in modo serrato con la filosofia del proprio tempo. Vista anche la mole del testo, oggetto di questo intervento saranno principalmente i primi capitoli, i più densi a livello teorico, nei quali Negri affronta l'emergere del formalismo nella filosofia di Kant, concentrandosi tanto sui tra lavori critici, quanto sui testi di orientamento giuridico e di fondazione del diritto.

Il testo si apre con una dichiarazione di intenti chiara, vale a dire quella di studiare “il concetto di forma” (Negri 1962, 1). Negri osserva che il concetto di forma non è mai stato chiarito in modo esauriente, sebbene la forma presenti caratteristiche analoghe in ogni suo campo di applicazione (estetica, logica, economia, etica, storiografia, sociologia, politica, diritto); curioso notare che un'affermazione analoga si trova in Adorno, a proposito della nozione di forma artistica (Adorno [1970] 2009, 188). Un modo per farlo, questa la tesi argomentativa che motiva l'oggetto della ricerca, è concentrarsi sull'emergere di forti tendenze orientate alla forma, come nel caso dell'emergere dell'atteggiamento formalista in filosofia. C'è inoltre una congiuntura storica particolarmente favorevole, a detta di Negri: l'imporsi del formalismo nel contesto della filosofia del diritto a cavallo tra diciottesimo e diciannovesimo secolo avrebbe delle forti analogie con l'emergere del formalismo nel pensiero del Ventesimo secolo. In ambedue i casi, infatti, si verifica una crisi di un paradigma egemone che dà, come risposta, l'emergere del formalismo. Il formalismo, che si potrebbe riassumere nel principio per cui la forma ha un valore meta-storico e assorbe al proprio interno ogni fonte giustificativa dell'esi-

stente, rappresenta allora un modo per risolvere una crisi paradigmatica, riassorbendo in sé le tensioni che l'avevano generata.

Vediamo però nello specifico come si definisce questo formalismo nel contesto dell'elaborazione kantiana. Negri prende in considerazione un gruppo di testi piuttosto ampio: oltre alle tre *Critiche*, insiste decisamente sulla *Metafisica dei costumi*, sulla *Fondazione* e sugli *Anfangsgründe* della dottrina del diritto. Il diritto, nella lettura negriana, ha una specificità forte che lo rende un caso esemplare, vale a dire la sua tendenza a sintetizzare astrattamente l'umano e in questo capo il formalismo corrisponde dunque a "quella concezione che fa del diritto una forma costante rispetto ad un contenuto variabile" (Negri 1962, 3). Ciononostante, l'emergere del formalismo in Kant è visibile in special modo, e forse con una intensità esplicativa eccezionale, negli scritti critici, che sono di argomento notoriamente non giuridico. È da qui che Negri muove l'argomentazione ed è da qui che conviene iniziare per comprendere la natura dei problemi.

Andando direttamente al nocciolo argomentativo, Negri muove da una constatazione ampiamente accettata in sede storico-filosofica, vale a dire quella che intende la figura di Kant come sintesi risolutiva della disputa moderna tra razionalismo ed empirismo. Da un lato, c'è un pensiero che muove dalla constatazione della presenza di un principio razionale che governa l'ordine mondano; dall'altro, si trova la tendenza a concepire la conoscenza come frutto della sola esperienza. Kant, mediante il concetto di trascendentale, opererebbe una sintesi dei due atteggiamenti, riconoscendoli come reciprocamente mediati e isolatamente inefficaci. Si tratta della lettura, tra le altre, di Cassirer, che Negri cita abbondantemente. Fatte queste considerazioni, la posizione di Negri presenta però una specificità nel contesto delle interpretazioni e riguarda il modo in cui viene pensata questa operazione di sintetizzazione. L'opposizione tra razionalismo ed empirismo viene letta come interna a quello che Negri intende come pensiero moderno raziocinante, e che non è altro se non ciò che Hegel concepiva come intellettualismo moderno, figlio del principio del Nord. Questa opposizione sei e settecentesca si produceva in un dualismo il cui obiettivo era quello di riassorbire ogni residuo irrazionale all'interno del pensiero raziocinante e il fallimento di questo tentativo consisteva nel riprodursi continuo del dualismo e nell'ampliarsi dello spettro antinomico. È la crisi dell'illuminismo ciò a cui Negri allude, un ripresentarsi delle antinomie emerse quando si era trattato di analizzare Hegel, che si sostanzia nella produzione di antinomie sempre più involute nel tentativo di addomesticare l'irrazionale e ricondurlo alla forma della ragione. Il pensiero di Kant interviene in questo punto, o meglio presenta una specifica risoluzione di questa specifica dinamica, innestando un fondamento formale nella produzione del valore. La forma, infatti, viene riconosciuta tanto come condizione di possibilità della conoscenza, quanto come elemento costitutivo delle categorie conoscitive e, con ciò, come l'unica fonte possibile di valore. Quelle dell'esperienza sono infatti delle forme a priori che ne segnano le condizioni di possibilità (e si trovano analizzate nell'estetica trascendentale della *Critica della ragion pura*), mentre le categorie costituiscono le relazioni entro le quali la conoscenza si produce (questa volta, oggetto dell'analitica trascendentale):

È sì vero che Kant elabora il concetto di forma nei termini di una metafisica soggettivistica, ma è anche vero che, a lato della forma, compare la materia nella sua irriducibilità alla forma ed al sistema, "irrazionale" che non può risolversi nel razionale [...]. La "cosa-in sé" emerge qui, impone alla filosofia la sua esistenza, una dura realtà irrisolvibile nel calcolo formale della razionalità astratta (Negri 1962, 26).

Ciò che accade con questa svolta formalista della filosofia, però, non è semplicemente la risoluzione di un dualismo, bensì è la riproduzione del dualismo a un più alto livello. Se infatti il pensiero raziocinante moderno produceva il proprio dualismo alla luce dell'obiettivo di assorbire l'irrazionale all'interno della ragione, il formalismo kantiano ne sintetizza i poli, di fatto, espellendo l'irrazionale: riconosce l'irrazionale, dà all'irrazionale diritto di essere nominato, ma lo espelle dalla forma come condizione di possibilità della conoscenza e come costituzione delle relazioni valoriali. Ciò che ha luogo è infatti la produzione del noumeno, elemento extra formale che si situa al di là della possibilità di comprensione. Se dunque il pensiero raziocinante si polarizzava al proprio interno nel tentativo di assorbire l'irrazionale, il formalismo kantiano riconosce di fatto il diritto dell'irrazionale come ambito che si pone di contro alla possibilità della formalizzazione. Questa dinamica viene seguita nel percorso delle tre *Critiche*. Senza scendere nei dettagli dell'argomentazione, è importante sottolineare il modo in cui, nella lettura di Negri, la forma si produca sempre mediante un confronto con elementi conflittuali non strutturati, osservazione alla quale è associato il riconoscimento di un continuo riprodursi di ambiguità antinomiche. La risoluzione di Kant non è, infatti, per così dire risolutiva. Il problema della cosa in sé continua a ripresentarsi in modalità sempre differenti e la forma non riesce a mantenere saldo il proprio carattere. Si tratta di un continuo e nuovo innesto di materiale metafisico nella nozione kantiana di forma, il cui significato oscilla costantemente tra funzione di condizione e funzione costituiva senza specificarsi in modo definitivo.

La dinamica di formalizzazione e produzione dell'irrazionale si esprime in modo evidente nel contesto dell'etica. In questo contesto, infatti, "la formatività dissolve la materia etica creandola", poiché il contenuto materiale stesso dell'etica è, in Kant, interno alla forma della legge, poiché è la legge morale – vale a dire una forma – a rendere possibile il bene come contenuto, non viceversa: "la forma intesse con la propria absolutezza il mondo della libertà, rende possibile a questo livello la compenetrazione di totalità e singolarità, supera ogni condizionatezza sublimandola nell'incondizionato della libertà" (Negri 1962, 49-50). In questa risoluzione, si riproduce nuovamente il dualismo, poiché "nel momento stesso in cui tutto è valore, nulla lo è più" ed è necessario, come sostiene Negri, un nuovo innesto di metafisica per reggere il sistema: "il problema della cosa in sé si ripropone dunque nell'etica kantiana: il tendenziale idealismo oggettivo voleva risolverlo, esso riappare invece a dire illusoria o contraddittoria siffatta soluzione"; detto altrimenti, "il tentativo kantiano di risolvere idealisticamente il problema delle antinomie etiche fallisce dinanzi alla nuova emergenza della cosa in sé" (Negri 1962, 51-53).

È in questo punto che si specifica l'importanza dell'attenzione al diritto e alla sorte che la ragione giuridica ha nel procedere del formalismo. Il diritto non è per Kant un elemento secon-

dario, come voleva una tradizione argomentativa risalente a Fichte. Anzi, secondo Negri è nel diritto che le tensioni del formalismo emergono con più vigore, giusta la sua vicinanza al materiale sociale nel quale le antinomie si producono. La precedenza che viene data alle *Critiche* ha, per Negri, un significato di tipo argomentativo, non valutativo. Le antinomie prodotte nel contesto critico, di nuovo nell'opposizione tra condizione e costituzione, si producono qui nella determinazione della nozione di libertà, che viene presentata tal volta in modo costitutivo, vale a dire come autonomia, talvolta come condizione, vale a dire come indipendenza. Il primo significato ha un valore forte e definisce in positivo la libertà, il secondo ha un valore debole e la definisce in negativo come mancanza di impedimenti. Questi due piani della libertà continuano a confondersi l'uno con l'altro e a presentarsi l'uno come limite dell'altro. Volendone avere una rappresentazione chiara, si può dire che in Kant agiscono due esigenze: "quella teoretica di garantire la libertà individuale contro l'eudemonismo illuministico, quella pratico-politica di garantire la libertà individuale contro l'assolutismo illuminato" (Negri 1962, 71).

La dinamica che qui abbiamo seguito, seppure per sommi capi, mostra la propria rilevanza nel momento in cui Negri specifica quale sia, nei fatti, il rapporto tra irrazionale e razionale nel contesto del diritto. Il dualismo cosa in sé-conoscenza, prodotto in chiave critica, indica infatti nel diritto la propria origine sociale e storica, e questa origine sociale è dichiarata fin dal sottotitolo del volume sul formalismo: *Studio sul problema della forma in Kant e nei giuristi kantiani tra il 1789 e il 1802*. È il 1789 il tema fondamentale, vale a dire la Rivoluzione Francese e il problema di strutturare secondo formalità giuridica un conflitto che ha luogo nella materialità delle strade. La dottrina del diritto di Kant nasce infatti all'interno del "frastuono rivoluzionario" (Negri 1962, 63) ed è quel frastuono a riverberare il proprio boato all'interno delle astratte maglie del sistema. Detto in modo chiaro, la questione che a Negri sta a cuore nella produzione del formalismo kantiano riguarda quella che potremmo definire come una genesi extragiuridica del diritto. Il formalismo giuridico nasce con l'obiettivo di riassorbire all'interno della forma ogni elemento di legalità, demandando a essa, normativamente, la validità dei suoi istituti. Ciò che Negri intende mostrare passando per uno studio del modo in cui questo processo si costituisce in Kant è che, lungi dall'essere formale, l'origine del diritto dipende da una spinta esterna alla forma stessa: il tumulto rivoluzionario per quanto riguarda il diritto, l'irrazionale, definito come cosa in sé, nelle critiche. Ciò che distingue il formalismo esemplificato da Kant dal pensiero razionante della prima modernità è che questo puntava ad anestizzare l'irrazionale riconducendolo al razionale e si scindeva in un dualismo metodologico tra razionalismo ed empirismo, mentre quello proietta ogni validità sulla forma estendendone il dominio e produce un dualismo di livello superiore, quello tra razionale e irrazionale.

Insorgenze

Nella propria biografia, Negri si riferisce in diverse occasioni alla figura intellettuale di Carl Schmitt. La prima volta in merito alle lezioni tenute da Umberto Padovani nei primi anni Cinquanta all'Università di Padova (Negri 2015, 64); la seconda in merito ai suoi studi successivi, quando lavorava intensamente sullo storicismo tedesco, in merito al ruolo di Schmitt nella

critica del diritto (Negri 2015, 141). Ricordare la conoscenza che Negri dichiara di avere di Schmitt già nei primi anni Cinquanta è importante per comprendere alcune spinte che stanno alla base della sua idea del formalismo giuridico. Si tratta infatti di un'operazione condotta in uno spirito particolarmente affine a quello di Schmitt. Ciò che si può desumere da un saggio come quello sulla *Teologia politica* è infatti una critica del positivismo giuridico, rappresentato tra gli altri dal lavoro di Hens Kelsen (Schmitt [1922] 1972, 27-86) che ha numerosi richiami nell'analisi negriana del formalismo giuridico, anche senza contare che proprio Kelsen è nominato da Negri nell'introduzione quando vengono menzionate le tendenze formaliste coeve (Negri 1962, 3). Schmitt, al pari di Negri, è interessato a mostrare in che modo il diritto fondi la propria legittimità al di fuori della propria sfera di giustificazione normativa, come esso non sia un sistema che si autodefinisce e autolegittima, ma sia invece un costrutto che deriva dall'empiria e che si manifesta, nascondendo questa origine, mediante la propria formalizzazione. Nota è la tesi di Schmitt secondo cui "sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione" (Schmitt [1922] 1972, 33), che è appunto uno stato che sfugge alla norma giuridica. L'interesse di Negri non è quello di un'analisi della sovranità, ma lo schema con cui analizza la produzione del diritto è analogo e chiama in causa il frastuono rivoluzionario e l'emergere dell'irrazionale.

Occorre notare come Negri legga questa dinamica attraverso una categoria che non tematizza in modo esplicito, ma che ha già un nome che riecheggerà poi nel pensiero negriano, vale a dire quello di "insorgenza". Si legge nell'*Introduzione*: "Dinnanzi al totalitarismo speculativo, caratteristico della metafisica ottocentesca, esplodeva l'irrazionale, insorgeva cioè quello che non poteva essere compiutamente concluso in quell'orgoglioso ideale di ragione, quello che era ad esso irriducibile" (Negri 1962, 2). Analogamente, questa dinamica si mostra nello scontro, già menzionato, tra libertà come autonomia e libertà come indipendenza: la libertà come autonomia, espansiva e radicale, viene imbrigliata formalisticamente dalla libertà come indipendenza, che riflette le esigenze economiche della nuova classe sociale che stava imponendo il proprio dominio, vale a dire la borghesia. Rispetto all'antinomia tra libertà come autonomia e libertà come condizione che si riscontra nel formalismo kantiano, Negri afferma che questa contraddizione non va semplicemente giustificata, ma occorre ricondurla al suo piano genetico, che è poi quello storico:

Laddove la lotta democratica rivoluzionaria si scontra e smorza le sue pretese di fronte al crescere di un nuovo ordinamento borghese che, nel dogma dell'indipendenza economica del cittadino imprenditore, imbriglia ogni sua possibilità di ulteriore sviluppo. La rivendicazione di un ordine democratico viene meno – non senza motivo, date le condizioni di sviluppo della società tedesca –, dinanzi alle necessità di consolidamento e di assestamento della nuova borghesia liberale (Negri 1962, 71).

La forma, concetto al quale Negri si dedica in questo scritto, mostra dunque qui tutta la sua portata: si tratta della struttura che ospita, legalizzandola, la componente che insorge, si tratta della maniera in cui la razionalità rende comprensibile, condivisibile e scambiabile l'irrazionale. Proprio in questa dinamica, si esplicita la rilevanza che questo studio sul formalismo kantiano ha nella biografia di Negri.

Questo intervento ha preso le mosse da una constatazione che riguardava la specificità della posizione di Negri nel contesto del marxismo novecentesco. Giova richiamare le due tesi attorno alle quali era stata individuata questa specificità: a) la tendenza a individuare una figura che esprima senza residui il conflitto sociale, concepito come lotta di classe; b) l'impostazione interpretativa secondo la quale la strutturazione dei processi di produzione corrisponde a una reazione, tendenzialmente repressiva, a una conflittualità che muove da ciò che mediante quei processi viene strutturato, cioè dalla forza lavoro. Ecco che dovrebbe risultare chiara la ragione per cui gli studi sul formalismo giuridico rappresentano un caso così rilevante per la genealogia delle posizioni di Negri: esprimono, dal punto di vista di uno studio meditato sui classici, un impulso teorico genetico che si è sviluppato poi in una teoria politica dai tratti decisamente più definiti, la cui peculiarità nel contesto del marxismo è riconducibile proprio a questo nucleo problematico iniziale: la strutturazione formale dell'insorgenza irrazionale.

Chi scrive è convinto che, a questo proposito, la ricerca abbia ancora numerosi punti da illuminare. Il modo in cui è stato impostato il discorso tende a collocare Negri in una posizione specifica del panorama filosofico novecentesco, vale a dire all'interno di quell'orizzonte problematico che si è trovato a dover riformulare il pensiero attorno al fondamento. Si tratta ovviamente di una fetta enorme del pensiero del Ventesimo secolo e corrisponde a buona parte della filosofia che non è stata riassorbita nel paradigma dell'analitica; si tratta di quegli autori che hanno pensato l'oggetto del pensiero filosofico come qualcosa di non concettualmente rappresentabile se non a costo di un travisamento, ma che hanno allo stesso tempo sentito l'esigenza di rivolgersi a esso, sebbene il pensiero abbia come proprio strumento nient'altro che la concettualità, cioè lo strumento che oblia, o nasconde, quell'oggetto. I termini nei quali ho posto la questione fanno pensare immediatamente al modo in cui Heidegger concepisce la metafisica quale pensiero che pensa l'essere come ente e che, con ciò, lo oblia; ma si potrebbe anche chiamare in causa la nozione di regola in Wittgenstein, la sua tematizzazione dell'indicibile, oppure il modo in cui Adorno concepisce il non-identico. Negri si situa all'interno di questo orizzonte: la forma, la formalizzazione, la costituzione, lo stato sono delle strutture che rispondono a un'insorgenza materiale di libertà; ma questa insorgenza di libertà è conoscibile solamente grazie alla reazione formale che essa genera.

Una domanda che, in proposito, la ricerca potrebbe porsi riguarda le ragioni per cui Negri, che con le sue parole era "stato comunista prima che marxista" (Negri 2015, 124), si sia rivolto a Marx; le ragioni di un incontro così fecondo e allo stesso tempo così problematico come quello tra un pensatore rivolto a tematizzare l'insorgere materiale della libertà nel contesto della sua istituzionalizzazione con il grande teorico della dialettica materialistica. Si potrebbe in questo senso riveditare il fecondo studio di Spinoza avvenuto dopo il 7 Aprile, i lavori su Leopardi, sul suo materialismo e sulle influenze sensiste. In questo senso, l'indirizzo della ricerca è quantomai aperto, in questo spazio fragile in cui Negri non è ancora un classico ma si appresta a diventarlo, proprio mediante l'interpretazione.

Riferimenti bibliografici

Adorno [1966] 2004

Th.W. Adorno, *Dialettica negativa* [*Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1966], trad. it. a cura di Carlo Alberto Donolo, Torino 2004.

Adorno [1970] 2009

Th.W. Adorno, *Teoria estetica* [*Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main 1970], a cura di Fabrizio Desideri e Giovanni Matteucci, Torino 2009.

Alquati 1962

R. Alquati, *Composizione organica del capitale e forza-lavoro alla Olivetti*, "Quaderni rossi" 2 (1962), 63-98.

Bergamo 2022

J. Bergamo, *Marxismo ed ecologia: origine e sviluppo di un dibattito globale*, Verona 2022.

Della Volpe 1929

G. Della Volpe, *Hegel romantico e mistico (1793-1800). Le origini e la formazione della dialettica hegeliana*, Firenze 1929.

Fonnesu 1993

L. Fonnesu, *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Roma-Bari 1993.

Lukács [1954] 1960

G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica* [*Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin 1954], trad. it. a cura di Renato Solmi, Torino 1960.

Negri 1958

A. Negri, *Stato e Diritto nel giovane Hegel. Studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel*, Padova 1958.

Negri 1962

A. Negri, *Alle origini del formalismo giuridico. Studio sul problema della forma in Kant e nei giuristi kantiani tra il 1789 e il 1802*, Padova 1962.

Negri 2015

A. Negri, *Storia di un comunista*, Milano 2015.

Schmitt [1922] 1972

C. Schmitt, *Teologia politica* [*Politische Theologie*, Berlin 1922], in G. Miglio e P. Schiera, *Le categorie del 'politico'*, Bologna 1972.

Turchetto 2008

M. Turchetto, *From 'mass worker' to 'empire': The disconcerting trajectory of italian operaismo*, in J. Bidet e S. Kouvelakis (a cura di), *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Leiden 2008, 285-308.

Zaru 2024

E. Zaru, *Antonio Negri. Costituzione, Impero, Moltitudine, Democrazia, Comunismo*, Roma 2024.

English abstract

This paper explores the emergence of legal formalism in Kant's thought, focusing on its implications for legal philosophy and the interplay between the rational and irrational. Negri examines Kant's resolution of the rationalism-empiricism dualism, where "form" is essential for knowledge but excludes the irrational. The main theme addresses how law, as a "constant form" contrasts with mutable historical and material contents. Kant structures law as a system absorbing conflict into an abstract legal form, but Negri argues this process is less "formal" than a means to manage the irrational, which cannot be fully contained by reason. Negri's analysis highlights law's extrajudicial genesis, shaped by social and historical dynamics, such as revolution, revealing law's connection to material conflicts. His study of Negri's views on law and freedom, particularly through the lens of Carl Schmitt, shows the tension between formalism and insurgency, which, while irrational, can be understood through formalization. The text concludes by positioning Negri's critique of legal positivism within the broader philosophical discourse, engaging with Marx, Spinoza, and Leopardi, to explore the relationship between material freedom and its institutional forms.

keywords | Antonio Negri; Kant; Hegel; Formalism; Insurgencies.

Estrapolazioni selvagge

Antonio Negri lettore di Michel Foucault

Matteo Polleri

Mondialmente noto per la sua teoria del capitalismo globale – elaborata tra anni Novanta e Duemila con Michael Hardt – Antonio Negri (1933-2023) è stato anche uno storico della filosofia insieme rigoroso e militante. Formatosi alla scuola di Federico Chabod, Delio Cantimori ed Eugenio Garin^[1], fin dagli anni Cinquanta Negri ha sviluppato una “storia materialista della filosofia”: un metodo di inchiesta storica che colloca i sistemi filosofici “dentro le alternative che allo Stato e alla società borghese nascente si ponevano” (Negri 2018, 5). Negri ha impiegato questo metodo per rileggere alcune pietre miliari della modernità filosofica europea – dal formalismo giuridico kantiano a Lenin, passando per Descartes, Spinoza, Hegel e, naturalmente, Marx – insistendo sul rapporto ambivalente tra filosofia e prassi, ontologia e congiuntura storica. La “storia materialista della filosofia” sperimentata da Negri è pertanto anomala non soltanto rispetto agli approcci tradizionali, ma anche rispetto a quelli di orientamento marxista. Il lavoro di Negri non si limita a situare il pensiero all’interno dei rapporti sociali di produzione. Più che sulla struttura economica della società e sul suo presunto riflesso ideologico nella produzione intellettuale, egli insiste sugli effetti di “spiazzamento” delle sue contraddizioni materiali nel linguaggio teorico^[2]. In questo modo, i classici della filosofia non sono derubricati al livello sovrastrutturale, piano secondo e derivato dell’analisi, ma interpretati come condensazioni instabili degli antagonismi sociali di un’epoca, portatori di anacronismi e linee di fuga che rivelano le alternative interne al canone moderno.

Il rapporto di Negri con il pensiero di Michel Foucault si iscrive e al tempo stesso si distingue dalla “storia materialista della filosofia” appena delineata. Vi si iscrive perché anche nel caso di Foucault – ormai considerato un ‘classico’ non soltanto della filosofia contemporanea ma, più in generale, delle scienze umane e sociali^[3] – Negri non adotta un approccio filologico, ma suggerisce un uso creativo dei concetti. Come rimproveratogli da studiosi più prudenti, Negri propone una lettura partigiana o addirittura eretica di Foucault: un’interpretazione che, fedele allo spirito dell’autore, ne oltrepassa la lettera. Da questo punto di vista, la lettura negriana di Foucault è anomala nel senso poco sopra evocato. Essa non si sofferma soltanto su ciò che Foucault ha detto, ma squaderna ciò che ha sottinteso e ipotizza quel che avrebbe potuto dire. Tuttavia, a differenza di quanto fatto con Descartes, Spinoza, Marx o Lenin, Negri non consacra a Foucault una ricerca organica, raccolta in un unico volume. Pur costituendo un punto di svolta nel suo percorso^[4], egli non propone un’interpretazione sistematica del suo pensiero. Il rapporto con Foucault assume piuttosto la forma di quelle che Negri stesso definisce delle “estrapolazioni selvagge” (Negri 2020, 80). Dopo la sconfitta delle lotte sociali degli

anni Settanta, i concetti foucaultiani sono risignificati per elaborare una teoria della rivoluzione all'altezza delle tumultuose trasformazioni del capitalismo. In questo senso, Negri sostiene che, più che un monumento da glossare, Foucault costituisce – insieme a Maurice Merleau-Ponty, Félix Guattari e Gilles Deleuze – un “fiume profondo, di sorgenti larghe e inaspettate”, una “Senna comunista” nella quale bagnarsi “dopo aver messo a loro disposizione la nostra esperienza perché costituisse un presupposto del loro filosofare” (Negri 2020, 80).

Nelle prossime pagine, proveremo a ricostruire alcune delle “estrapolazioni selvagge” che Negri ha operato sul pensiero di Foucault. Per farlo, non seguiremo un percorso cronologico lineare. Dalla sua prima lettura di Foucault negli anni Settanta, passeremo alle torsioni che Negri impone, tra Novanta e Duemila, al concetto di “biopolitica” e risaliremo infine al rompicapo della “produzione del soggetto”, delineato negli anni Ottanta. Rintracciando queste estrapolazioni, evidenzieremo non soltanto la loro originalità, ma anche i diversi prismi – forniti da Marx, Spinoza, Althusser e Lukács – attraverso cui Negri a un tempo assorbe e trasforma le nozioni foucaultiane. Sosteremo in questo modo che Foucault non costituisce per Negri un oggetto di ricerca autonomo, ma svolge piuttosto la funzione di un operatore da innestare in apparati concettuali differenti per ripensare nel presente l'attualità della rivoluzione proletaria.

Differenza operaia: Foucault dentro Marx

La prima estrapolazione che Negri opera sul pensiero foucaultiano riguarda l'analisi dei “rapporti di potere” inizialmente esposta in *Sorvegliare e punire* ed elaborata nei corsi tenuti da Foucault al Collège de France tra il 1972 e il 1975. Intervenendo nel vivace dibattito seguito alla traduzione italiana del capolavoro foucaultiano (1976), Negri si distingue dalle posizioni assunte da intellettuali come Massimo Cacciari e Alberto Asor Rosa. Mentre i teorici legati al Partito Comunista Italiano stigmatizzano Foucault per il suo presunto “irrazionalismo”, incapace di pensare una “fisica del potere”, vale a dire dello Stato^[5], Negri sostiene invece che i suoi scritti forniscono fondamentali arnesi al “metodo marxista della trasformazione sociale” (Negri [1977, 1997] 2006, 255). Più precisamente, Foucault solleciterebbe il lettore marxista a reinventare il “modo d'esposizione” delle contraddizioni del capitale. Con Foucault, afferma Negri, diventa possibile una nuova *Darstellung*: una rappresentazione del capitale nella quale critica della politica e critica dell'economia politica si intrecciano (Negri [1977, 1997] 2006, 255).

Nei primi anni Settanta, la lettura di Foucault si lega alla critica che Negri rivolge alla teoria della “autonomia del politico”, in virtù della quale una parte del gruppo fondatore dell'operaismo italiano giustificava a quel tempo il rientro tra i ranghi del PCI. A suo avviso, il lavoro di Foucault muove un'obiezione definitiva a ogni visione trascendente, titanica e in definitiva idealistica del “politico”, declinato al maschile. Attraverso la sua analisi delle discipline, che dalla prigione si disseminano in ogni anfratto del sociale, Foucault compie un gesto marxiano: riconduce la critica della politica dal cielo alla terra. Il potere non è inteso come volontà pura, astratta e autonoma, ma come complesso materiale di forze in lotta, che taglia in diagonale

il corpo sociale. Lungi dal congedare Marx, la “microfisica dei poteri” di Foucault costituisce, agli occhi di Negri, un’innovazione sul terreno del materialismo storico. Foucault riporterebbe la trascendenza della sovranità all’immanenza delle maglie in cui si articolano la produzione e lo sfruttamento capitalistico. Mentre in Marx, sintetizzerà più tardi Negri, la critica dell’economia politica mette a fuoco la “statalizzazione del sociale” da parte del capitale, la microfisica dei poteri foucaultiana conduce a una “socializzazione del politico” (Negri 2015b, 177). Se per Marx il capitale è un rapporto sociale antagonista che si presenta tuttavia come Leviatano del processo produttivo, Foucault indaga invece il potere come un dispositivo che articola molteplici relazioni instabili e conflittuali. Con ciò, suggerisce Negri, Foucault non abbandona l’analisi della lotta di classe, ma la dilata e arricchisce. In un’intervista recentemente tradotta – un testo che Negri non poteva conoscere, ma che sembra in qualche modo presagire – Foucault sostiene che, lungi dallo svanire, la lotta di classe è “tutto ciò che viviamo”. Essa è per lui “l’insieme dei rapporti di forza, cioè dei rapporti forzatamente ineguali, ma comunque cangianti che possono esservi in un corpo sociale e che ne sono le attualizzazioni, i drammi quotidiani” (Polleri 2019, 245).

Oltre a corroborare la critica ai marxisti del PCI, questa prima lettura di Foucault rinforza l’obiezione che Negri rivolge, sempre in questi anni, alla teoria del capitalismo di matrice francofortese. Invece che tinteggiare, alla maniera di Adorno e Horkheimer, il “capitalismo tardivo” come una società “totalmente amministrata”, il Foucault di Negri registra la moltiplicazione dei soggetti, dei campi e delle pratiche della lotta di classe sperimentata dai movimenti degli anni Sessanta e Settanta. Certo, anche secondo Negri il capitale è un processo di “totalizzazione” che sussume tutti i rapporti sociali sotto il suo comando. Ma questa totalità, invece che onnipervasiva, è destabilizzata da una pluralità di focolai di lotta: la sua struttura è continuamente “destrutturata”. Le relazioni di potere analizzate da Foucault permettono di cogliere queste fratture interne costitutive del capitale. Secondo Negri, le sue analisi “non sono univoche, ma definiscono innumerevoli punti di scontro, focolai di instabilità in cui ciascuno comporta rischi di conflitto, di lotta e di inversioni, almeno transitorie, dei rapporti di forza” (Negri [1977] 1982, 79).

In questo periodo, la ricezione di Foucault è inseparabile dalla lettura dei manoscritti di Marx, pubblicati sotto il titolo di *Grundrisse*, che Negri andava sviluppando nei suoi corsi all’Università di Padova e nel ciclo di seminari tenuto all’École Normale Supérieure di Parigi su invito di Louis Althusser. In *Marx oltre Marx* (Negri 1979), nel quale espone i risultati di quelle ricerche, egli radicalizza alcune tesi dell’operaismo italiano, ma si distingue anche dalle letture di Marx bollate come “hegelianizzanti”. A differenza di Mario Tronti, a partire dagli anni Settanta Negri non abbandona, ma approfondisce e arricchisce le ipotesi operaiste. Come è noto, egli individua nel passaggio dalla figura dell’“operaio massa” a quella dell’“operaio sociale” il principale avanzamento politico e teorico dell’operaismo dal principio degli anni Settanta (Negri [1979] 2024). Sostiene che questa nuova “composizione di classe” produce oltre i limiti dello sfruttamento capitalistico e comincia a qualificare questa eccedenza in termini ontologici. A suo avviso, il “metodo della tendenza” esposto da Marx nei *Grundrisse* indica che l’intensifi-

cazione della cooperazione si accompagna allo sviluppo dell'antagonismo operaio, ponendo le condizioni per il salto rivoluzionario. La cooperazione dell'operaio sociale è per Negri accumulo d'essere e creazione di nuovi modi di vivere: espansione della potenza del lavoro vivo, sorgente singolare e creativa del comunismo. Mentre per il Tronti di *Operai e capitale* (1966) la classe operaia, unificata dalla grande fabbrica, è forza-lavoro (*Arbeitskraft*) che, organizzandosi in partito, si trasforma in "forza d'attacco" (*Angriffskraft*) (Tronti 2006, 210-211), in Negri questa capacità offensiva è animata dalla "forza-invenzione" di una composizione di classe che si distende nella metropoli dei servizi. "Dopo che il proletario si era fatto operaio – scrive Negri – ora il processo è inverso: l'operaio si fa operaio terziario, operaio sociale, operaio proletario, proletario" (Negri [1976, 1997] 2006, 149). Nei suoi scritti di questo periodo, l'operaio sociale è una figura del lavoro mobile, flessibile, plurale, nonché tendenzialmente autonoma dal capitale nella misura in cui incarna la "dialettica della separazione" (Negri [1977, 1997] 2006, 247-300).

La scoperta dell'operaio sociale conduce Negri a elaborare un marxismo non soltanto compatibile con le ipotesi di Foucault, ma complementare ad esse. Dalla metà degli anni Settanta, Negri presenta il capitale come un sistema di dominio continuamente infranto dalle pratiche della "autovalorizzazione proletaria" (Negri [1977, 1997] 2006, 247-300). Diversamente da altri interpreti, egli non trova nei *Grundrisse* l'esposizione logica del capitale come totalità dialettica chiusa su sé stessa. Al contrario, questi manoscritti sono la prova che Marx concepisce il modo di produzione come un rapporto di forza fragile, fondato su un "comando" sempre sull'orlo della rottura. La "totalità capitalistica" è un'illusione necessaria, ma pur sempre un'illusione, perché attraversata da fratture insostenibili scavate dalla lotta di classe. "L'orizzonte metodologico marxiano – leggiamo in *Marx oltre Marx* – non è mai investito dal concetto di totalità: piuttosto che dalla totalità, esso è caratterizzato dalla *discontinuità materialistica dei processi reali*". "Ma – prosegue Negri – questo non basta. Non basta finché questa struttura, questa totalità, non vengono scisse al loro interno, finché non la soggettività strutturale (capitalistica) riusciamo a cogliere ma la soggettività che dialetticamente costituisce la struttura (le due classi in lotta)" (Negri 1979, 55). Il "lavoro vivo come soggettività" – l'operaio che, rifiutando il lavoro salariato, diventa "negazione del capitale" (Negri 1979, 126-128) – costituisce per Negri la "discontinuità materialistica" che spezza e ridefinisce continuamente la totalità del capitale.

Per Negri, la "discontinuità materialistica" che scinde la totalità capitalistica non è sostanziale, ma differenziale. Nelle sue note sui *Grundrisse*, la soggettività operaia che insorge contro il capitale è esposta attraverso una nozione che risuona nel pensiero di Foucault. Il "lavoro vivo", sostiene, costituisce una "differenza", o una alterità, che sorge dentro le maglie del potere del capitale. "*La categoria della produzione*" – leggiamo ancora – "*può costituirsi solo come differenza, come totalità dei soggetti, delle differenze, dell'antagonismo*" (Negri 1979, 55). In questo senso, Negri non si limita a interpretare Foucault come un marxista eretico, ma proietta Foucault dentro la macchina di pensiero di Marx. L'esegesi di Marx sembra addirittura prolungare la lettura negriana di Foucault, rispondendo ai problemi riscontrati nell'opera del

francese. Benché contribuisca al nuovo “modo d’esposizione” del capitale, il metodo foucaultiano si accompagna infatti, secondo Negri, a un’ambiguità. In *Sul metodo della critica della politica* (1978), egli sostiene che, a questo stadio del suo itinerario, Foucault risulta incapace di pensare il soggetto della resistenza che si produce dentro quei rapporti di potere che pur finemente disseziona. Agli occhi di Negri, la microfisica foucaultiana è priva della “creatività di un’*incognita*, collocata al di là dell’orizzonte conoscitivo[6]. In altre parole, il pensiero di Foucault mancherebbe di un ancoramento alle figure della lotta di classe del capitalismo maturo. Situandosi al di sopra del soggettivismo umanista e al di sotto dell’oggettivismo strutturalista, Foucault non riuscirebbe a individuare i protagonisti di quella “battaglia” il cui “rimbombo” risuona nell’ultima pagina di *Sorvegliare e punire* (Foucault 1975). Per Negri, più che fornire ai militanti comunisti un metodo di “critica della politica” pronto per l’uso, l’opera di Foucault pone quindi al movimento proletario delle questioni nuove e inaggrabili:

Quella ‘mobilità’ metodologica [di Foucault] che tanto ci aggrada [...] pone un problema: potrà riposare su sé stessa o non sarà, non è necessariamente condotta ad incarnarsi nella potenza del processo storico, nella potenza contro il potere, nel proletariato contro il capitale? Qui, comunque, si apre un quadro problematico cui solo il movimento reale è capace di dare risposta. Ma se Foucault fosse anche solo davvero pervenuto a porre questo quadro di domande, il movimento reale dovrebbe essergliene grato (Negri [1978] 1982, 82).

È facile indovinare che questo nuovo “quadro di domande” costituisce una parte del terreno sul quale Negri e Hardt svilupperanno, vent’anni più tardi, la loro teoria dell’*Impero*, della *Moltitudine* e del *Comune*. Con queste opere, tenteranno di ritrovare quell’*incognita* di cui, negli anni Settanta, Negri lamenta la mancanza in Foucault. “Non ci sembra che Foucault – scrivono in *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione* (2000) – sia riuscito a portare il suo pensiero al di fuori dell’epistemologia strutturalista”, perché “ciò che in definitiva Foucault non è riuscito a cogliere sono le dinamiche reali della produzione nella società biopolitica” (Hardt, Negri 2002, 43).

Eccedenza biopolitica: Foucault con Spinoza

Ma cosa intendono Negri e Hardt per “dinamiche reali della società biopolitica”? La seconda estrapolazione che Negri opera dal cantiere foucaultiano risponde a questa domanda. “Società biopolitica” rimanda nel loro lessico al concetto di “produzione biopolitica”. Per analizzare i “laboratori segreti” del capitale contemporaneo Hardt e Negri riprendono la nozione foucaultiana di “biopolitica” e la associano al concetto marxista di “produzione”, a sua volta arricchito dalle analisi femministe del lavoro domestico e riproduttivo. Completando la nozione di “biopolitica” con la critica dell’economia politica marxiana, introducono l’*incognita* di cui Negri lamentava la mancanza negli anni Settanta: il “lavoro vivo” come “non-capitale” e le sue molteplici figure storiche.

Hardt e Negri impiegano il concetto di “produzione biopolitica” per passare dalla critica della “costituzione formale” alla critica della “costituzione materiale” dell’*Impero*: dall’ordine politico-giuridico all’ordine socioeconomico della globalizzazione capitalista. La “produzione

biopolitica” designa il cuore pulsante dell’Impero: la costante produzione e riproduzione della vita sociale, o la “produzione dell’umano a mezzo dell’umano”, dalla quale il capitale ottiene profitto tramite delle “operazioni estrattive” (Hardt, Negri 2018, 215-219). Per elaborare la categoria marx-foucaultiana di “produzione biopolitica”, Hardt e Negri compiono tuttavia due mosse interpretative diverse ma interconnesse. Essi estendono il concetto marxiano di “lavoro vivo” e dividono la nozione foucaultiana di “biopolitica” in due poli contrapposti. Sulla scorta delle ricerche di economisti come Christian Marazzi e Carlo Vercellone[7], Hardt e Negri inglobano nel concetto di lavoro relazioni sociali abitualmente riservate alla sfera della comunicazione e della creazione. Grazie a questa estensione del concetto di lavoro, Negri sostiene che il valore generato dalla produzione biopolitica è ormai “incommensurabile” (Negri, Vercellone 2008, 39-50). Sfruttando una “cooperazione sociale” sempre più intensa ed estesa, il capitale fatica a comandare l’autonomia del lavoro. La “produzione biopolitica” rompe così i parametri quantitativi che misurano il plusvalore: essa eccede lo sfruttamento capitalistico.

L’ipotesi della “eccedenza” della produzione sociale sul comando capitalista conduce Hardt e Negri a distinguere due poli antagonisti nel concetto foucaultiano di “biopolitica”. Mentre per Foucault e per i suoi interpreti la “biopolitica” indica “l’implicazione diretta e immediata tra la dimensione della politica e quella della vita nella sua caratterizzazione strettamente biologica” (Esposito 2006), Negri e Hardt distinguono il “biopotere” dal “contesto biopolitico” in cui si esercita. “Il biopotere – scrivono – diviene un agente di produzione quando tutto il contesto di riproduzione viene sussunto sotto il comando del capitale [...]. Il biopotere è un altro modo per dire sussunzione reale della società da parte del capitale, ed entrambi sono sinonimi di ordine globale della produzione” (Hardt, Negri [2000] 2002, 339). Al contrario, “si parla di contesto biopolitico o di biopolitica quando si allude agli spazi nei quali si sviluppano relazioni, lotte e produzioni di potere” (Negri 2003, 81-82).

La divisione del concetto di “produzione biopolitica” tra un “potere sulla vita” e un “potere della vita” si sovrappone, in modi non del tutto lineari, allo scontro tra la *potentia* della moltitudine e la *potestas* dell’Impero. In Hardt e Negri, la “moltitudine” costituisce il proletariato del capitalismo giunto alla fase dell’Impero. La moltitudine, affermano, è la figura operaia che emerge dalla “composizione tecnica della produzione biopolitica” (Hardt, Negri 2010, 137-154). Più semplicemente, possiamo dire che Negri e Hardt usano il concetto di moltitudine per rivedere la definizione marxista della classe lavoratrice. A differenza della classe operaia tradizionale (bianca, maschile e organizzata in partiti nazionali e sindacati di fabbrica), la moltitudine è meticciasca, donna e diffusa su scala planetaria. Come le maglie del potere imperiale, essa è flessibile, trasversale e proliferante.

È noto che Negri giunge al concetto di “moltitudine” attraverso la sua lettura di Spinoza. Egli ne interpreta il sistema filosofico come un’ontologia materialista nella quale l’essere (la sostanza) è caratterizzato da una potenza infinita sempre in atto, che si manifesta in tutti i modi singolari. Per Negri, la potenza spinoziana è “forza produttiva e costitutiva” che, opponendosi al potere costituito, riconduce la trascendenza della liberazione all’immanenza del mondo

storico. “L’*Ethica* – afferma – si conclude con due Proposizioni che sono una pura e semplice apologia del materialismo e del dinamismo costitutivo del pensiero spinoziano [...]. La riduzione della potenza divina all’orizzonte della liberazione umana, al gioco dei suoi limiti, è qui completa [...]. La teologia è sussunta dall’ontologia, l’ontologia dalla fenomenologia della prassi costitutiva umana” (Negri 2018, 256). Secondo Negri, quest’ontologia ha un versante politico. Nel *Trattato politico* di Spinoza la *multitudo* si oppone punto per punto al *populus* di Thomas Hobbes. La sua eterogeneità distingue la moltitudine dal popolo hobbesiano che, riducendo il molteplice all’unità e alienandone la potenza, erige lo Stato sovrano[8].

Meno noto è che, coniando il concetto di “eccedenza della moltitudine”, Negri associa Spinoza e Foucault da almeno due punti di vista. L’ipotesi della “moltitudine” come soggettività plastica, trasversale e proliferante corrobora anzitutto l’idea foucaultiana secondo cui la lotta di classe oltrepassa le mura della fabbrica e si sviluppa in una miriade di rapporti singolari e diffusi. Se secondo Hardt e Negri la “moltitudine fa sì che il proletariato guadagni la sua definizione più piena, comprendendo tutti coloro che lavorano e producono sotto il comando del capitale”, essa mostra anche che “l’antagonismo sociale erompe come un conflitto che interessa qualsiasi momento e qualsiasi punto della produzione e dello scambio comunicativo” (Hardt, Negri 2004, 131). Essere marxisti dopo Foucault, sostiene tuttavia Negri, significa anche assumere la novità “antropologica” e “ontologica” introdotta da quest’ultimo, espressa dalla diade concettuale “soggettivazione/assoggettamento”. Al tempo dell’Impero, per Negri

[...] la forza-lavoro non solo subisce l’assoggettamento del modo di produzione capitalistico ma, soggettivandosi al livello di capitale cognitivo, reagisce costituendo nuove figure di lavoro vivo. Esse si appropriano di frazioni di capitale fisso e così sviluppano una superiore produttività. Attorno a questo tema è oggi possibile cogliere la caratteristica “eccedenza” del lavoro-vivo cognitivo e di approfondire l’analisi della sua produttività biopolitica [...]. Dopo Foucault questo sviluppo del discorso marxiano diviene possibile (Negri 2014).

Attraverso Foucault si comprende che nel capitalismo contemporaneo i “processi di soggettivazione” rivestono un ruolo centrale sia sul piano antropologico sia su quello ontologico. Negri sostiene che la riflessione dell’ultimo Foucault sulle “pratiche del sé” fornisce degli strumenti per indagare il rapporto che il lavoratore cognitivo intrattiene con i mezzi di produzione. Le forme di “appropriazione di capitale fisso” da parte del “lavoro cognitivo” mostrano che la resistenza operaia non passa più solo dallo sciopero e dalla manifestazione, ma si afferma nell’autonomia conquistata grazie all’integrazione tra corpo, intelletto e macchina. Questi processi, conclude Negri, rivelano che l’“eccedenza biopolitica” caratterizza oggi l’intero contesto produttivo di cui la moltitudine è protagonista.

A fondamento di questa ipotesi, Negri allestisce un’articolazione concettuale tanto complessa quanto originale. In primo luogo, egli interpreta Foucault come una sorta di “operaista francese” (Negri 2017a, 199), la cui metodologia sarebbe basata su “un’analisi storica dal basso prodotta dalle soggettività in movimento” (Morfino, Zaru 2018, 200). In questo modo, il principio foucaultiano secondo cui la “resistenza” è il caleidoscopio dei rapporti di potere è as-

sociato alla “rivoluzione copernicana” del marxismo proposta dal giovane Tronti, secondo cui sono le lotte operaie a determinare lo sviluppo del capitale. In secondo luogo, Negri riformula questo “primato della resistenza” a partire dal concetto spinoziano di *potentia multitudinis*, per cui il “potere costituito” è l’espressione alienata della “potenza costituente” di chi sta in basso. Il suo discorso sembra così slittare, implicitamente ma marcatamente, dal primato epistemologico della resistenza – dal principio foucaultiano per cui si comprende meglio il potere se lo si osserva dal punto di vista di chi vi resiste – alla potenza ontologica insorgente che genera, per reazione, una certa configurazione storica del potere. “Allarghiamo troppo, introducendo questo concetto spinoziano di possibilità-potenza, la nostra presa interpretativa su Foucault? Forse” scrive a questo proposito Negri già nel 1977 (Negri [1977] 1982, 82). Su tale base, insieme ad Hardt egli ritrova nel proletariato divenuto “moltitudine” la “creatività dell’incognita” che mancava al Foucault degli anni Settanta e sostiene che la sua potenza precede, determina ed eccede il dominio del capitale. “La moltitudine – sostengono – ha evocato la nascita dell’impero”, perché essa “è il potere che detta i termini e la natura della trasformazione” e “che inventa le forme produttive sociali che il capitale sarà costretto ad adottare in futuro” (Hardt, Negri 2003, 252).

La produzione del soggetto: Foucault oltre Althusser e Lukács

Nell’intenso dibattito suscitato dai suoi lavori, numerosi interpreti hanno sostenuto che il pensiero di Negri giunge a una forma di vitalismo, che distorcerebbe i concetti di Foucault. Questa obiezione, spesso accompagnata da argomenti più specifici^[9], assume gradienti diversi e persegue obiettivi disparati a seconda dei critici. Mentre per Laura Bazzicalupo “le categorie della tradizione del vitalismo vengono utilizzate [da Hardt e Negri] per sottrarre il processo di soggettivazione al circolo vizioso strutturalista” (Bazzicalupo 2010, 93), Pierre Dardot sostiene che Negri risolve troppo facilmente l’annoso problema marxista dell’articolazione tra “tendenza storica” e “decisione politica” (Dardot, Laval 2007, 63-94). Se per Paul Rabinow Negri dispiegherebbe una concezione della biopolitica addirittura “antitetica rispetto a quella di Foucault” (Rabinow, Rose 2006, 199), Roberto Esposito rimprovera una visione antistituzionale e astorica del “potere costituente” (Esposito 2020). Nonostante le loro profonde differenze, queste obiezioni si accordano sull’idea che, leggendo Foucault dentro Marx e con Spinoza, Negri lo reinterpreterebbe in chiave ontologica. Nella sua lettura, avrebbe ridotto Foucault a un filosofo dell’immediatezza della vita e della spontaneità rivoluzionaria, per il quale la “resistenza” è espressa da una potenza proletaria insorgente, già da sempre politica.

La terza “estrapolazione selvaggia” che Negri opera dal pensiero di Foucault permette di spiazzare, nel senso letterale di “spostare su un altro piano”, questa obiezione. L’ultima estrapolazione non riguarda un concetto specifico coniato da Foucault ma una tensione che attraversa, in figure diverse e irriducibili, la sua riflessione fin dagli anni Sessanta. Per semplicità, possiamo riassumere questa tensione con la formula della “produzione del soggetto”, nel doppio senso del genitivo. Secondo Judith Revel, si tratta della dialettica aperta che Foucault stabilisce tra le “determinazioni storiche”, rappresentate dalle tecnologie di potere, e la “soggettivazione” che sempre le attraversa. Questa tensione occupa un posto centrale nell’iti-

nerario di Foucault e può essere descritta come un “rapporto chiasmatico” tra “pratiche di potere” e “pratiche di libertà”, eteronomia e autonomia nella produzione storica dei soggetti (Revel 2010). Come sottolineato da interpreti quali Étienne Balibar, Sandro Mezzadra e Jason Read[10], “produzione del soggetto” non è un concetto neutro, ma carico di significato. Già presente nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (Donaggio, Kammerer 2018, 89, 110), esso costituisce uno dei sintomi del “confronto permanente” di Foucault con Marx. Secondo Balibar, entrambi erediterebbero da Hegel l’idea che l’individuo non è un dato naturale, bensì il prodotto di un’istituzione storica – quella del “diritto astratto” –, ma divergerebbero rispetto a come intendere questa produzione storica dell’individuo. Nel *Capitale*, Marx svilupperebbe l’ipotesi di una produzione economico-giuridica del soggetto come “portatore” (*Träger*) di forza-lavoro, mentre Foucault svilupperebbe l’idea della produzione normativa, o della “normalizzazione” (*normalisation*), dei soggetti (Balibar 2020, 167-188).

Più che il sintomo dell’ideologia borghese, o il segno lasciato dalla sua presa sugli individui, la “produzione del soggetto” costituisce per Negri un rompicapo insieme teorico e politico. In *Fabbriche del soggetto. Appunti per un dispositivo ontologico* (1987), questo tema insieme marxiano e foucaultiano diventa il nome del rapporto irrisolto tra la soggettività che si costituisce nella lotta di classe e l’oggettività del processo storico nel quale questa si iscrive. Nel lessico operaista, si tratta della difficile articolazione tra la “composizione politica” e la “composizione tecnica” della classe operaia socializzata nella metropoli dei servizi. Secondo Negri, la proliferazione delle lotte sociali degli anni Settanta oltre la fabbrica avrebbe infatti mandato in crisi la dialettica “lotte/sviluppo/ristrutturazione” con la quale gli operaisti avevano analizzato il capitalismo fordista[11]. A suo avviso, il suo esaurimento conduce all’enigma della produzione del soggetto. Come pensare la rottura rivoluzionaria al di fuori della dialettica tra lotte operaie e capitale? “Tutto il mio cammino filosofico – sostiene Negri a questo proposito – è consistito nel tentativo di analizzare e di rendere dinamica la coppia determinazione-soggettivazione”. “Da marxista – aggiunge – ho cercato di *désenclaver* e soggettivare la *determinazione* della lotta di classe nella *tendenza* dello sviluppo capitalista” (Sztulwark, Ires 2021). “Determinazione”, “soggettivazione” e “tendenza”: ecco un altro modo per nominare i termini del rompicapo chiamato “produzione del soggetto”, che Negri estrapola da Foucault.

“*Désenclaver*” (letteralmente: rompere l’*enclave*) “la lotta di classe”, in questo contesto, significa liberare la “produzione di soggettività” dal comando del capitale, cogliendo nella tendenza storica la possibilità concreta, e l’imprevisto, della rottura rivoluzionaria. In questo senso, nel discorso di Negri la trasfigurazione del tema foucaultiano della “produzione del soggetto” non avviene sotto il segno di Althusser, ma attraverso la “dialettica materialista” esposta da György Lukács in *Storia e coscienza di classe* (1923). Centrale nella sua formazione intellettuale, la figura di Lukács ritorna continuamente, benché in modo sotterraneo, nel percorso di Negri. Nel capitolo della sua autobiografia significativamente intitolato *Conversione*, Negri ricorda di aver vissuto un autentico risveglio filosofico durante il suo primo soggiorno a Parigi grazie alla lettura di *Avventure della dialettica* (1955) – un libro in cui Merleau-Ponty discute le tesi di *Storia e coscienza di classe*, a quel tempo inedito in francese

(Negri 2015a, 137). Seguendo la sua ricostruzione, sembrerebbe però che, all'altezza degli anni Sessanta, Negri si congedi definitivamente da Lukács. A suo avviso, il ribaltamento lukácsiano della "reificazione" del proletariato in "coscienza di classe" e "decisione rivoluzionaria" rischia di capovolgere a sua volta nell'idealismo^[12]. Tuttavia, criticare Lukács per superarne il residuo idealista non significa necessariamente emanciparsi dall'insieme di domande che gli sono proprie. Si può anzi ipotizzare che, proprio nel momento in cui sostiene di averne superato il quadro concettuale, le domande di *Storia e coscienza di classe* vengano riformulate da Negri attraverso le nozioni foucaultiane.

I problemi che Negri riprende da Lukács e riformula attraverso Foucault sono a un tempo politici, ontologici e storici. Il primo riguarda quella che Lukács chiama "l'interazione tra spontaneità e regolamentazione cosciente [delle masse]" (Piana 1973, 391): la tensione spontaneità/organizzazione sottesa alla costruzione del partito nella congiuntura insurrezionale. Nelle *33 lezioni su Lenin* (Negri 1976), contro l'ortodossia marxista-leninista, Negri difende un'interpretazione di Lenin profondamente influenzata da *Storia e coscienza di classe*, citato esplicitamente come riferimento nella lezione d'apertura. In questi seminari, egli non si limita tuttavia a ribadire la sintesi imperfetta tra spontaneità e partito, lussemburghismo e leninismo, tipica del capolavoro lukácsiano, ma sviluppa una "lettura marxista di Lenin" che assume la "discontinuità del suo referente reale" (Negri 2023). Per Negri, l'attuale socializzazione del lavoro impone una diversa visione dell'"avanguardia". La "fabbrica della strategia" di Lenin deve essere democratizzata: la decisione rivoluzionaria non è più monopolio di un'élite, ma esperienza di massa. Soltanto la tattica può essere delegata al partito, mentre quest'ultimo è ridotto a "momento" o "funzione" immanente alle lotte sociali. Tali "funzioni di partito" saranno di lì a poco definite da Negri, attraverso la grammatica foucaultiana, come delle pratiche di "contropotere", mentre la "coscienza di classe" si presenterà come un processo di "soggettivazione".

Negli anni Ottanta, Negri non abbandona questo problema lukácsiano, ma lo disloca geograficamente e teoricamente. Se il primo operaismo aveva a suo tempo evocato il bisogno di condurre "Lenin in Inghilterra", Negri si riferisce ora alla necessità di portare "Lenin a New York" (Negri 1987, 236-245). Passare dalle fabbriche di Manchester alla città globale per eccellenza ha un senso a un tempo filosofico e politico. Significa non soltanto rompere con una visione ortodossa dell'avanguardia, ma anche ripensare radicalmente il rapporto tra fondamento ontologico e prassi rivoluzionaria. Per questo motivo, nelle sue ricerche degli anni Ottanta, Negri riformula un altro problema lukácsiano attraverso Foucault. Il tentativo di superare la "dialettica operaista", la sequenza meccanica lotte operaie/sviluppo capitalistico, lo conduce a elaborare un'ontologia del lavoro basata sulla storicità della produzione sociale e dei rapporti di potere. "La mia ipotesi", afferma Negri, è che

[...] il concetto di potere è mistificato ogni volta che è dissociato da una concezione del soggetto [...] il potere diviene così sempre più qualcosa che cresce con un soggetto sociale [...] il potere è la potenza stessa di esistere di un soggetto collettivo [...]. Il potere è dunque, genealogicamente, in primo luogo, lavoro (Negri 1987, 115).

In altre parole, nella concezione negriana dell'essere sociale il "potere" rimanda immediatamente alla potenza del "lavoro vivo": una soggettività che, pur prodotta dal comando del capitale, è sempre capace di prodursi autonomamente. Come abbiamo appena visto, questa dialettica aperta tra potere e lavoro, soggettività e produzione costituisce un tratto fondamentale della "ontologia storica" (Morfino, Zaru 2018, 201) che Negri ha costruito tessendo una trama di incontri impreveduti tra i concetti estrapolati da Foucault e le sue letture di Marx, Spinoza, Althusser e Lukács. Più che a un vitalismo ingenuo, tuttavia, tale formula conduce alla "teleologia materialista" (Hardt, Negri 2003 73-76), con la quale Negri ha riaffermato, nel capitalismo globale, l'attualità della rivoluzione. Si tratta di un concetto al limite dell'ossimoro, ma inseparabile dalla "vita comunista" di Negri^[13], che costituisce probabilmente l'ultima, e la più selvaggia, delle sue "estrapolazioni" da Foucault, nonché la più eretica delle sue eredità.

Note

[1] Negri 2015a, 133: "C'era in Chabod quel che ho trovato di meglio nella scuola italiana in quegli anni bui: l'umanesimo quattrocentesco italiano, quella cultura rivoluzionaria che ha, nel bene e nel male, costruito l'Europa. Chabod e poi Cantimori e Garin sono stati i miei veri maestri: lì ho posto le basi della comprensione della storia della filosofia fra Machiavelli e Spinoza, fra Marx e quella filosofia francese di una nuova epoca di cui avevo già inteso i vagiti". Su questo si veda anche Assennato 2024, I-XIV.

[2] Fin da *Descartes politico* (Negri 1970), i concetti di "spiazzamento" e "dislocamento" giocano un ruolo fondamentale nella lettura negriana dei classici della modernità. In questo senso, Negri sostiene che "Descartes come Hobbes, Spinoza come Leibniz, Kant come Hegel non sono dei fantasmi del pensiero [...] ma alternative concrete nella realtà di epoche storiche singolari [...] un'alternativa che è significativa delle diverse virtualità di cui è capace, di cui consiste, la potenza del processo storico" (Negri 2004, 24).

[3] Sull'"effetto Foucault" oltre i confini della filosofia si veda almeno Braunstein *et alii* 2022.

[4] Per una ricostruzione del ruolo giocato da Foucault nel percorso di Negri, in particolare in relazione al suo retroterra storicista, si veda Negri 2017b.

[5] Cacciari 1977, 119-133; Asor Rosa 1977; Assennato 2018, 119-140; Chignola 2011, 244-250.

[6] Negri [1977] 1982, 79. "Ma è vero – si chiede inoltre Negri – che questo mondo di Foucault tende alla piattezza? Che tende – al di là delle singole emergenze – a proiettare la ricchezza della dialettica delle strategie su un orizzonte solo formalmente strutturato, a ripeterla nella concezione di una totalità 'senza soggetto'? [...]. Siamo al centro – ne conclude – dell'ambiguità di Foucault. Il suo discorso è formalmente rivoluzionario [...]. Pessimismo del contenuto, ottimismo delle implacabili tensioni trasformatrici" (Negri [1977] 1982, 76).

[7] Si vedano ad esempio Marazzi 1999; Vercellone 2009.

[8] Su questo si vedano ad esempio Moresco 2020, 191-204; Del Lucchese 2004).

[9] Per una ricostruzione di questi dibattiti si vedano Zaru 2019; Nigro 2024.

[10] Balibar 1997, 281-304; Mezzadra 2018; Read 2022.

[11] A questo proposito, Negri sostiene che "è fuori dubbio che in questo libro c'è già il foucaultismo, cioè un'ontologia aperta della contemporaneità che sorge come risposta a un'ontologia storica della sconfitta. Il libro nasce come risposta al senso della sconfitta e alla fine dell'utilizzo in maniera meccanica del concetto di composizione di classe tecnica e politica [...]. Per conquistare un futuro c'è bisogno di una

determinazione storica; questa determinazione storica è, sul piano logico, un passaggio foucaultiano” (Sersante 2013).

[12] Secondo Negri, “quando Lukács costituisce il soggetto collettivo [...] in totalità concreta, ci si trova spaesati”, perché “la storicità non è più attraversata dalla concretezza delle lotte ma investita da una fi-
chtiana pulsione soggettiva e da un radicale investimento idealista” (Negri 2015a, 251).

[13] Negri afferma di avere lavorato fin dalla giovinezza per “costruire genealogie collettive dell’essere, per ridare consistenza alla teleologia in termini immanentisti, materialisti, come dispositivo di produzione delle soggettività” (Negri 2015, 99).

Riferimenti bibliografici

Assennato 2018

M. Assennato, *Il dispositivo Foucault. Un seminario a Venezia dentro al lungo Sessantotto italiano*, “La Rivista di Engramma” 156 (maggio-giugno 2018), 119-140

Assennato 2024

M. Assennato, *Un saggio di Realpolitik materialista*, in A. Negri, *Descartes politico. O della ragionevole ideologia*, Roma 2024, I-XIV.

Asor Rosa 1977

A. Asor Rosa, *C’è anche una fisica del potere*, “L’Unità” (26 ottobre 1977).

Balibar 1997

É. Balibar, *Foucault et Marx. L’enjeu du nominalisme*, in Id., *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris 1997, 281-304.

Balibar 2020

É. Balibar, *Un point d’adversité. L’Anti-Marx de Michel Foucault*, in Id., *Passions du concept. Épistémologie, théologie, politique. Écrits II*, Paris 2020, 167-188.

Bazzicalupo 2010

L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Roma 2010.

Braunstein et alii 2022

J. Braunstein et alii (dir.), *Foucault(s)*, Paris 2022.

Cacciari 1977

M. Cacciari, *Razionalità e irrazionalità nella critica del politico in Deleuze e Foucault*, in P. A. Rovatti, M. G. Meriggi, F. Stame, P. Gambazzi, G. Jervis, A. Vigorelli, G. Grossi, L. Melandri, B. Frabotta, M. Fraire, F. Fortini, G. Vattimo, G. Comolli, A. Prete, F. Rella, F. Fistetti, M. Cacciari (a cura di), *Irrazionalismo e nuove forme di razionalità*, “aut aut” 161 (1977), 119-133.

Chignola 2011

S. Chignola, *Une rencontre manquée ou seulement différée: l’Italie*, in P. Artières, J. F. Bert, F. Gros, J. Revel (dir.), *Cahier de l’Herme. Michel Foucault*, Paris 2011, 244-250.

Dardot 2007

P. Dardot, *La decision comme excès d’événement*, in P. Dardot, C. Laval, E.M. Mouhoud, *Sauver Marx? Empire, multitude, travail immatériel*, Paris 2007, 63-94.

Del Lucchese 2004

F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano 2004.

Donaggio, Kammerer 2018

E. Donaggio, P. Kammerer (a cura di), K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Milano 2018.

Esposito 2006

R. Esposito, "Biopolitica", in *Enciclopedia Italiana*, VII, Appendice, Treccani, Roma 2006.

Esposito 2020

R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino 2020.

Foucault 1975

M. Foucault, *Surveiller et punir : Naissance de la prison*, Paris 1975.

Foucault 2001

M. Foucault, *Entretien avec Duccio Trombadori*, in M. Foucault, *Dits et écrits*, II, Paris 2001, 893.

Hardt, Negri [2000] 2002

M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione [Empire*, Cambridge (MA) 2000], Milano 2002.

Hardt, Negri 2004

M. Hardt, A. Negri, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Milano 2004.

Hardt, Negri 2010

M. Hardt, A. Negri, *Comune. Oltre il pubblico e il privato*, Milano 2010.

Hardt, Negri 2018

M. Hardt, A. Negri, *Assemblea*, Milano 2018.

Marazzi 1999

C. Marazzi, *Il posto dei calzini: la svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*, Torino 1999.

Mezzadra 2018

S. Mezzadra, *In the Marxian Workshops: Producing Subjects*, London 2018.

Moresco 2020

A. Moresco, *Il potere costituente e l'istituzione. Una traiettoria ontologico-politica del post-operaiismo italiano*, in M. Di Piero, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), *Istituzione. Almanacco di Filosofia e Politica* 2, Macerata 2020, 191-204.

Morfinò, Zaru 2018

V. Morfinò, E. Zaru, *Storia, politica e filosofia. Intervista ad Antonio Negri*, "Etica & Politica" XX/1 (2018).

Negri 1970

A. Negri, *Descartes politico, o della ragionevole ideologia*, Milano 1970.

Negri 1976

A. Negri, *La fabbrica della strategia. 33 lezioni su Lenin*, Padova 1976.

Negri [1976, 1997] 2006

A. Negri, *Proletari e Stato* [Milano 1976]; ora in *Libri del rogo* [Roma 1997], Bologna 2006, 135-194.

Negri [1977, 1997] 2006

A. Negri, *Il dominio e il sabotaggio. Sul metodo marxista della trasformazione sociale* [Milano 1977]; ora in *Libri del rogo* [Roma 1997], Bologna 2006, 245-301.

Negri [1977] 1982

A. Negri, *Sul metodo della critica della politica*, in *Irrazionalismo e nuove forme di razionalità*, "aut aut" numero speciale 161 (1977); ripubblicato in A. Negri, *Macchina tempo. Rompicapi, liberazione, costituzione*, Milano 1982.

Negri [1978] 1982

A. Negri, *Sul metodo della critica della politica*, "aut aut" 167-168 (1978) numero speciale "Irrazionalismo e nuove forme di razionalità", 197-212; ripubblicato in A. Negri, *Macchina tempo. Rompicapi, liberazione, costituzione*, Milano 1982.

Negri 1979

A. Negri, *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Milano 1979.

Negri 1987

A. Negri, *Fabbriche del soggetto. Profili, protesi, transiti, macchine, paradossi, passaggi, sovversioni, sistemi, potenze: appunti per un dispositivo ontologico*, "XXI Secolo" 1 (settembre-ottobre 1987).

Negri 2003

A. Negri, *Guide. Cinque lezioni su Impero e dintorni*, Milano 2003, 81-82.

Negri 2004

A. Negri, *Descartes politico: metafisica e biopolitica*, "Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine" 16/31 (2004), 21-37.

Negri, Vercellone 2008

A. Negri, C. Vercellone, *Le rapport capital-travail dans le capitalisme cognitif*, "Multitudes" 32/1 (2008), 39-50.

Negri 2014

A. Negri, *Un'esperienza marxista di Foucault*, "Euronomade" (dicembre 2014).

Negri 2015a

A. Negri, *Storia di un comunista*, vol.1, a cura di G. De Michele, Milano 2015.

Negri 2015b

A. Negri, *La subjectivité retrouvée. Une expérience marxiste de Foucault*, in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan (dir.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, Paris 2015, 171-183.

Negri 2017a

A. Negri, *Appropriazione di capitale fisso: una metafora?*, "Euronomade" (marzo 2017).

Negri 2017b

A. Negri, *Marx e Foucault. Intervista con Emmanuel Chamorro Sánchez*, "Euronomade" (dicembre 2017).

Negri 2018

A. Negri, *Spinoza*, Roma 2018.

Negri 2020

A. Negri, *Da Genova A Domani. Storia di un comunista*, a cura di G. De Michele, Milano 2020.

Negri 2023

A. Negri, *La fabbrica della strategia. Trentatré lezioni su Lenin*, Roma 2023.

Negri [1979] 2024

A. Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo*, [I ed. a cura di P. Pozzi e R. Tomassini, Milano 1979], Verona 2024.

Nigro 2024

R. Nigro, *Dal rifiuto del lavoro alla moltitudine. La filosofia sovversiva di Toni Negri*, Bologna 2024.

Piana 1973

G. Piana, a cura di, G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Milano 1973.

Polleri 2019

M. Polleri, a cura di, M. Foucault, *L'immanenza del potere. Intervista a Rouge*, in "Almanacco di Filosofia e Politica 1", edizione on line <http://1libertaire.free.fr/MFoucault117.html>, a cura di M. Di Piero, F. Marchesi, *Crisi dell'immanenza*, Macerata 2019, 233-266.

Rabinow, Rose 2006

P. Rabinow, N. Rose, *Biopower Today*, "Biosocieties" 1/2 (2006), 195-217.

Read 2022

J. Read, *The Production of Subjectivity: Marx and Philosophy*, Leiden 2022.

Revel 2010

J. Revel, *Foucault. Une pensée du discontinu*, Paris 2010.

Sersante 2013

M. Sersante, *Fabbriche del soggetto. Una conversazione con Antonio Negri*, "Euronmade" (dicembre 2013).

Sztulwark, Ires 2021

D. Sztulwark, P. Ires, *Determinazione e soggettivazione. Intervista a Toni Negri*, "Euronmade" (maggio 2021).

Tronti 2006

M. Tronti, *Operai e capitale*, Roma 2006.

Vercellone 2009

C. Vercellone (a cura di), *Capitalismo cognitivo: conoscenza e finanza in epoca postfordista*, Roma 2009.

Zaru 2019

E. Zaru, *La postmodernità di Empire. Michael Hardt e Antonio Negri nel dibattito internazionale (2000-2018)*, Milano 2019.

English abstract

The article examines Antonio Negri's reading of Michel Foucault through a conceptual and non-chronological lens. First, it explores how Negri originally engaged with Foucault politically, employing his concepts to articulate a specific understanding of labour and class struggle in Marx's writings, in contrast to other strands of Italian leftist thought. Second, it shifts to Hardt and Negri's concept of 'biopolitical production', revealing the original interplay between Foucauldian, Marxist and Spinozian references that shape this notion. Finally, the article returns to Negri's Paris research workshops in the 1980s to illuminate the problem of the "production of subjectivity" that emerges from his dialogue with Althusser, Foucault, and the early Lukács. By tracing the "savage extrapolations" that Negri performed on Foucault's work, the author argues that his reading is not philological or merely explanatory, but rather heretical and creative.

keywords | Antonio Negri; Michel Foucault; Karl Marx; Spinoza; Biopolitics; Philosophy.

Antonio Negri lee Job

Bernardo Prieto

ὁ γὰρ εἰσελθὼν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ καὶ αὐτὸς κατέπαυσεν ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ ὡσεὶ
ἀπὸ τῶν ἰδίων ὁ θεός
Carta a los Hebreos, 4:10

El hombre que sufre, cualquiera que sea el signo de su sufrimiento, cultiva en su corazón el
sentido de la revuelta contra el orden
René Zavaleta Mercado, 8

Verba Dei tunc mens verius intellegit cum in eis semetipsam quaerit
Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, XXVIII, 19

I

El libro de Antonio Negri publicado en 1990 y titulado *Il Lavoro di Giobbe* es un libro de menos de 200 páginas, en el cual, a través de siete capítulos, Negri comenta sistemáticamente ciertos pasajes importantes del famoso texto bíblico. Cada uno de los capítulos, además, se encuentra acompañado de diversos *excursos* (*Notas* en el libro) los cuales tienen la función de señalar ciertas relaciones filosóficas que pueden desprenderse de la lectura de los capítulos precedentes. El propósito de *Il Lavoro di Giobbe* – podríamos afirmar – no es solo el de restituir el *Libro de Job* a la tradición materialista, sino que, a través de una operación exegética, Negri desea mostrarnos el intrincado problema filosófico – entre medida, forma y tiempo – que atraviesa su propia ontología. Y es que sumariamente podríamos afirmar que la lectura que Negri realiza del libro *Job* es – en un sentido estricto – perfectamente *antiagustiniana*. Pues, todas las sutilezas homiléticas, y ya desde las primeras páginas, se encuentran destinadas no solo a negar algo así como un “sujeto biográfico” (Coccia 2012) a favor de un “sujeto colectivo” (la comunidad o la Multitud) sino, y, sobre todo, a evitar cualquier tipo de confesión penitente (Foucault 1976). “A los pocos que no se arrepintieron” de la dedicatoria del libro se convierte comprensiblemente en aquel *Job*, cuya conversión no implica – siguiendo la exégesis de Samuel Terrien – ningún tipo de arrepentimiento. Pues, como leemos en la *Nota I*, “la confesión no es arrepentimiento: de hecho, no revela experiencias constituidas, sino que constituye un absoluto” (Negri 1990, 155) y no solo, pues *Job*, cual Spinoza *ante litteram*, parece rechazar – esta es la lectura de Negri – cualquier tipo de trascendencia, ya que, más allá de la oscura atracción de *Job*, el cual, atraviesa el abismo de la “desmesura”, la salvación – su salvación – no se transforma jamás – como leemos en la *Nota A* – en gracia (Negri 1990, 32).

Es así como una de las primeras características de la particular lectura de Negri es la indiferencia o mejor dicho la ‘filosófica antipatía’ de Negri por el pensamiento griego: aquella, al menos en este libro, tiene una intención retórica y metodológica importante, pues “*Job* el

oriental” se encuentra en continuidad – solidaria – con “Spinoza el judío” (Negri 1990, 19). Y es que para Negri el “tiempo es ontología”. Y, por lo tanto, el “tiempo rítmico” de Job (esencialmente preplatónico) se opone radicalmente al “tiempo vacío de la medida”. Y es que para Negri “la relación tiempo-movimiento constituye, tanto en Platón como en Aristóteles, una primera determinación ontológica imposible de suprimir” (Negri 1990, 126). ¿Qué quiere decir Negri con todo esto? Quizás sea útil referirnos ahora al famoso ensayo de Benveniste *La noción de ‘ritmo’ en su expresión lingüística*. En este ensayo, Benveniste nos aclara que esta operación – la determinación de una medida a través del concepto de ‘ritmo’ en Platón – hace posible que podamos hablar de ‘ritmo’ de la danza, del canto e incluso del ‘ritmo’ del trabajo (Benveniste 1951). Es de esta noción de ‘ritmo’ que Negri – a través de la figura de Job – se rebela. Pues para Negri, “el tiempo rítmico” no puede ser nunca una metáfora o una medida. Por el contrario, el *ῥυθμός* – más antiguo y antes de su transformación platónica – es la forma fluida de todas las cosas – *natura naturans* – que Negri desea recuperar para su filosofía.

II

Roland Boer a través de una extraña categoría: el *akairós* (relacionado directamente con la “desmesura”) parece traducir con cierta claridad estas pulsiones religiosas secularizadas: intuyendo una forma de aporía fundamental en el pensamiento de Negri (Boer 2011). Sin embargo, aunque Boer logra vislumbrar ciertos conceptos dentro del texto de Negri, aquel, no expone la cuestión formal más importante del libro: el problema de la identidad y la naturaleza del Mesías (“la máquina mesiánica” / “el dispositivo mesiánico”). Ya en los evangelios sinópticos la cuestión acerca de la identidad de Jesús (*Mc* 8, 27-30; *Lc* 9,18-21; *Mt* 16, 13-16) es expuesta en toda su dramaticidad: “¿Quién dicen que soy yo?” pregunta Jesús a sus discípulos. Las diferentes respuestas a esta pregunta – ensayadas y declinadas de manera diferente en el transcurso de la historia – se corresponden, punto por punto, con las diferentes cristologías, es decir, con toda soteriología que quiera pensar la salvación en términos históricos (aunque no solo, añadiríamos nosotros). En la tradición cristiana este episodio es conocido – al menos desde los comentarios de Orígenes al Evangelio de Mateo (ὡμολόγησεν αὐτὸν τὸν Χριστὸν) – como la *confesión de Pedro*. ¿Quién es entonces el Mesías para Negri? La respuesta de Negri parece encontrarse, de forma densa, ya en los primeros capítulos del libro y relacionada precisamente a su “ontología negativa del trabajo”: “et hanc esse ejus obscuritatis causam” (como Negri cita el *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza).

Pues bien, tratemos de reconstruir, al menos sumariamente, algunos puntos importantes con relación a la naturaleza del trabajo. Negri trata de formular una ontología del trabajo que supera la clásica teoría del valor-trabajo marxista. Pues bien, la primera denuncia es que el trabajo como tal – la medida de todas las cosas – no es más un medio eficaz ni válido para cuantificar la producción y la explotación. Y, por lo tanto, el ‘núcleo duro’ de la crítica marxista en relación con la economía política debiese transformarse radicalmente: pues, según Negri, es ya imposible “cuantificar la producción de base” como también la distinción de lo que es y no es socialmente productivo. Esta grande crisis, que sobre todo es una crisis con relación

a la ontología del tiempo (y su medida) y es de hecho una profecía que ya Marx, según Negri, anticipó con lucidez. Sin embargo, aunque el dispositivo de medición desaparezca no han desaparecido los antagonismos ni el sufrimiento de Job. Es entonces que el dolor y la injusticia, para Negri, se transforman en algo verdaderamente desmesurado (Negri 1990, 23-24).

Para Negri, el trabajo despojado de la racionalidad de la medida (es decir del dispositivo marxista del valor-trabajo) se convierte en el Mal. La denuncia de Negri, identifica a aquella sociedad que ha hecho del trabajo la vida misma y, a través de la forma – espantosa para Negri – de la nueva medida: el dinero, ha transformado todo en indiferente. Entonces ¿dónde encontrar nuevamente un dispositivo que nos ayude racionalmente a valorar el trabajo sin necesidad del dinero? Es entonces que la exclusión y no ya la explotación se transforma, para Negri, en el Mal originario. La exclusión que socialmente constituye todas las relaciones sociales. Es así como – sin medida ni finalidad – el trabajo se convierte en un mero mecanismo técnico; su lógica es destructiva e implacable, y – aquí una de las muchas menciones a Habermas (Habermas 1984) – la acción comunicativa, aquel tejido blando de la sociedad, en la perpetuación, la falsificación y la insensatez del trabajo alienado. Pues el mundo es trágico y – aquí una mención directa al Kant de la *Crítica de la Razón Práctica* – “heterónimo” (Kant 1788, I, 8) entonces ¿dónde encontrar la medida fuera de toda medida que pueda regir el mundo? Job, insiste Negri, no podría ser nunca Prometeo – siguiendo, de alguna forma la intuición de Ernst Bloch (Bloch 1968) – pues, solo queda un no ontológico, un rechazo ontológico que nace del dolor mismo. Es decir, de la fuerza inmanente que solo se hace presente en esta especie de segunda naturaleza: la creación continua del valor, el cual, no es más que – y en esto consiste el trabajo del Mesías – la liberación.

III

Ahora bien, la *Nota G* se encuentra dedicada al “continente ignoto” de la “teología negativa”, aquella que, según Negri, es totalmente ajena al mundo ontológico de Job (Negri 1990, 134). Sin embargo, así como en la mística aquel absoluto solo puede ser conjurado – en contra de la famosa recomendación de Leibniz – por todo lo que no es; en el caso de Negri, la negación de la “teología en sí” podría posibilitar la reapropiación de las diferentes virtudes ético-políticas que aquella “teología negativa” inspira. Aquí el interlocutor es evidentemente Heidegger, el cual, a través de la figura del Meister Eckhart y sus *Sermones Alemanes* comentados y editados por Reiner Schürmann (Schürmann 1972), es sutilmente impugnado. Pues bien, ya en la introducción de *Sermones Alemanes*, precisamente al defender la traducción de *sele* por *mente* y no por *alma*, Schürmann declara que el lenguaje de Meister Eckhart es perfectamente agustiniano y que, por esto mismo – aquí podemos intuir perfectamente la radical diferencia con la ontología de Negri – al menos que *sēle* sea utilizado por el Meister Eckhart específicamente como *anima* (“el principio animado del cuerpo”) lo usual en las traducciones de tenor agustiniano, sea preferir la traducción de *mens* o *animus* por *mente*. Este pequeño detalle filológico – como la transformación de *hyle* en *sylva* – es en realidad una sutil operación filosófica pues, como es evidente, no solo parece existir una primacía conceptual del principio intelectual sobre el gobierno del alma (de hecho, el alma se convierte precisamente

en este principio) sino y más importante, parece formularse una violenta separación entre el principio intelectual y el principio vegetativo (aquel “principio animado del cuerpo”) haciendo del cuerpo – que en Negri es siempre histórico – dentro de esta virtual tradición agustiniana, una especie de substrato inerme y espurio.

El materialismo de Negri encuentra aquí un terreno de verdadero antagonismo. Pues bien, en la *Nota G*, Negri afirma que no es precisamente en la libertad negativa (ya sea en su forma de *Abgeschiedenheit* o de renuncia) que se puede descubrir una libertad interior más grande, y con ella, una participación pasiva en la “naturaleza divina” (Negri 1990, 135); pues aquella “alegría «errante»” carece de “consistencia”, es decir, de una forma histórica precisa que la encarne: carece de *anima*. Schürmann explica en sus comentarios a dichos *Sermones* – libro que Negri ha leído con mucha atención – que aquella *Abgeschiedenheit* en el lenguaje del Meister Eckhart representa – alusivamente – la “desposesión de toda exterioridad” – de todo elemento histórico diríamos – que perturbe la conseguida serenidad (*Gelassenheit*). Más adelante, casi descuidadamente Schürmann nos hace saber específicamente en la nota 119 (Schürmann 1972) que *Abgeschiedenheit* es un concepto central en Heidegger, el cual, en un principio, al comentar un poema de Georg Trakl, utiliza este término para indicar el inicio de un nuevo amanecer, es decir, nos indica el evento en el cual – cual Juicio Final – todas las cosas serán llamadas a comparecer: es el momento precisamente escatológico – y oculto – de la ontología heideggeriana (O’Meara 1986; Rey 1956). Momento que, compresiblemente, Negri rechaza.

Pues para Negri aquella serenidad (*Gelassenheit*) es ajena a Job o, mejor dicho, cualquier búsqueda de aquella resultaría absurda; ya que, incluso lo no racional, al menos en Job, es siempre positivo; la negación radical de la racionalidad divina – de aquella participación pasiva en la “naturaleza divina” que se encuentra en toda “teología negativa” – no puede anular la consistencia ontológica del *anima*: “la solidez ontológica de la existencia” (Negri 1990, 134). O, en palabras más claras, puede que el mal – como teorizado por san Agustín que ha leído a Plotino – sea la privación del ser, pero incluso esa carencia: o perversión del bien (Ilich, Milana 2012) que es vivida por nosotros a través del sufrimiento, es siempre, al menos en Job, positiva. Y es que toda teología negativa que reclama la pasividad del sujeto es, para Negri, así escribe en la *Nota G*, una forma de liberación que niega aquello liberado; pues la teología negativa no es más que una forma de dialéctica inconclusa, la cual, como un acorde de dominante en plena tensión activa parece pedir enfáticamente a nuestro oído – acostumbrado a las trampas metafísicas – una resolución tónica.

Asimismo, podríamos afirmar que Negri trata de leer Spinoza a través de una larga y meditada exposición del *Libro de Job*. Estas operaciones, aunque superficialmente antitéticas, nos muestran un centro común, el cual hace de la experiencia histórica de la postguerra, pero, sobre todo, de la clausura de la metafísica heideggeriana el punto decisivo de toda ontología futura – pues, en el caso de Negri la recuperación de Spinoza se hace en términos de encontrar una ontología que responda precisamente a la escatología negativa de *Sein und Zeit*.

Reiner Schürmann es uno de los pocos filósofos contemporáneos que, al igual que Negri, reconoce la natural heterogeneidad epistemológica de Marx (Schürmann 1978). Negri, que ha leído con atención a Schürmann, recoge las virtudes homiléticas – Boer llama a este libro de Negri una “homilía radical” (Boer 2011) – quizás, aunque no solo, gracias a la lectura atenta de aquel lejano “abuelo del idealismo alemán”. Y es que para Negri – en un movimiento que lo une y lo separa de Schürmann – el obrar no tiene ningún τέλος – o, mejor dicho, todo τέλος es inmanente a sí mismo – para Schürmann, como en un espejo, oscuramente, el obrar no tiene verdaderamente un ἀρχή (Schürmann 1987). Sin puntos de fuga ambas ontologías – solidarias y enemigas – desean pensar la política más allá de un trascendente (ya sea el *origen* o el *fin*); más bien solo a través de τὸ πρῶγμα αὐτὸ de la política.

IV

Si existe una especie de ontología que se opone a aquella de Negri no es, como comúnmente se cree, solo aquella de raigambre heideggeriana o incluso hegeliana, sino, el sutil mesianismo de Benjamin del “Fragmento Teológico-Político”; el cual, por decirlo así, lleva al extremo la sugerencia de Bloch de negar la significación política de la teocracia. Pues para Benjamin: “El orden de lo profano no debe edificarse sobre la idea de Reino divino” sino, sobre la idea de felicidad (Benjamin [1920] 1955). Negri por el contrario no solo rastrea un vínculo – un hilo rojo – entre Machiavelli, Spinoza y Marx, sino que, gran parte de su tarea exegética tiene, al menos en este libro, la función de recordarnos la tradición materialista de la cual Marx es quizá un apéndice ilustre (Marx 1841). Ahora bien, el Marx de Negri se sostiene sobre una operación sutilísima, aunque peligrosa, pues, desembarazarse de la influencia hegeliana en Marx, como mucho críticos han visto (Bartonek, Burman 2016), parece una tarea quizás imposible: la sombra de Hegel pareciese estar contenida en tanto que el proceso dialéctico no encuentre nunca un fin, es decir, que su movilidad se convierta en contingencia absoluta: un proceso material que no niega o mejor dicho disipa y antecede, así como en Spinoza, todo movimiento trascendente. Por esto mismo, el marxismo de Negri – su mesianismo – poco tiene que ver con la dialéctica histórica y el comunismo como fase final de la revolución; su profundo anti-trascendentalismo, en contra de toda gracia atendible, hace – al contrario de Benjamin – de lo profano la imagen de lo verdaderamente celestial: el reino es potencia concreta del orden profano: potencia material y formal de lo político.

Sin embargo, la insistencia de identificar mesianismo (o soteriología) y escatología se convierte en el rasgo característico de la ontología de Negri. La soteriología, que en la teología cristiana tiene que ver con la “economía de la salvación” presupone no solo la participación de la Trinidad, sino que asigna, la tarea expiatoria y salvadora (es decir, sacerdotal) a la Segunda Persona de la Trinidad (Levering 2010; Mason 2008). De esto podemos concluir la vital diferencia entre Creación y Salvación; aunque ambos hechos son realizados a través del *Logos* constituyen, no obstante, dos momentos diferentes. Pero no solo, aquí que el sentido histórico pleno y teleológico – que era propiamente extraño al mundo heleno (Holborn 1949) – emerja con toda su fuerza: la historia no es más que el transcurso misterioso entre el alfa y el omega (Bloch 1949). Para Negri, es central la negación de un Mesías sacerdotal: pues no

existe gracia que no podamos alcanzar en mérito de nuestro trabajo – la potencia concreta – que vive en todo orden profano, exige de la unificación teórica de la Creación y la Salvación. Y es que la “economía salvífica” propia del cristianismo despoja dramáticamente la praxis divina de su esencia (Coccia 2006): este viejo problema, declinado en la versión marxista, es aquel de la división entre la teoría y la praxis y la dialéctica interna que la rige (Wainwright 2022). Sin embargo, este problema es resuelto por Negri a través de una unificación – ultra monoteísta diríamos – de teoría y praxis: el trabajo del Mesías – la liberación prometida, o la revolución – no es más que la verdadera Creación, es decir, la esencia solo puede ser praxis o, mejor dicho, toda praxis es en sí misma la totalidad de la esencia. Aquí, el peligro de un movimiento, aunque sutilmente dialéctico, es evitado por completo: la contingencia absoluta – que puede entenderse como una cosmogonía que preside de un orden superior – se convierte en la única realidad histórica. El ultra monoteísmo de Negri deviene, por decirlo así, en panteísmo.

Es por esto que en Negri la soteriología se confunde con la escatología. Pues, al no existir verdaderamente un *téλος*, una Jerusalén Celeste a la cual regresar, el proceso de salvación se convierte en un proceso puramente colectivo, pues, históricamente ninguna persona puede salvarse sino solo la Multitud que, en cada momento donde emerge la potencia revolucionaria – y en este sentido hace saltar de la oscuridad de la historia el reino de la libertad escondida – todo lo personal (las innumerables vidas de los que han sufrido y han sido explotados) solo puede salvarse a través de aquella precisa obra colectiva: toda lucha, por esto mismo, representa todas y cada una de las luchas pasadas y futuras. Y es que la formulación de esta *salvación* toma la forma, irónicamente, del pecado *original*, eso sí, a través de una inversión estratégica: pues si por la culpa de uno todos hemos sido condenados, en la soteriología de Negri – y en el marxismo en general – solo a través de la salvación colectiva lo personal puede salvarse. Y es que en ambos casos – en la soteriología y la escatología – es el Mesías quien actúa de manera activa, ya sea como Rey y Sacerdote, ya sea como Juez Supremo. Por esto mismo, aunque podríamos detenernos más sobre este punto, no existe – no podría existir – algo así como una “teología política” cristiana (Peterson 1935), sin que esta, en su realización, renegase no solo de la soberanía del Mesías sobre la totalidad del universo, sino, especialmente, de su misión como Sacerdote ante Dios Padre. Lo que aquí está en juego es, de hecho, comprendido perfectamente por Negri que – en su fiel y coherente visión de la salvación profana e immanente – niega de muchas formas la necesidad de gracia y expiación. Por esto mismo, la escatología se convierte, en Negri, como en la “Teología de la Liberación”, en la única expresión histórica del mesianismo: pues, al prescindir del Mesías como Rey y Sacerdote, solo queda esperar al Mesías como Juez y justiciero. Y es que, en un paso más extremo, aunque verdaderamente coherente – a diferencia de la “Teología de la Liberación” – Negri niega rotundamente toda dialéctica interna dentro de su particular ontología: es decir, de cualquier imagen – por lejana que sea – de la Trinidad.

En Negri, a diferencia de Heidegger, el *téλος* es lo impensable, por el contrario, es la continuidad histórica de un *ἀρχή* que no deja de manifestarse, lo que captura finalmente su

imaginación filosófica. Y es que lo soteriológico se presenta como un movimiento hacia el origen (pues representa nuestra reconciliación y la vuelta a la creación primera), lo escatológico es, por el contrario, un movimiento que se presenta como un movimiento hacia el fin (busca nuestra conformidad completa y acelera nuestra unión total con Dios). La ontología de Negri, que desconoce propiamente la autoridad de un τέλος – pues la salvación es inmanente – ha perdido, por esto mismo, cualquier posibilidad de un nuevo ἀρχή. Pero ¿qué o quién es esta fuerza que se identifica con la desmesura y, al mismo tiempo, reclama para sí la salvación de la humanidad? O mejor dicho ¿qué o quién es esta fuerza que se pone, con todas las paradojas expuestas, como τέλος y ἀρχή de la humanidad redimida y del hombre nuevo?

V

Muchos puntos importantes no han sido mencionados: lo que nos queda, sin embargo, ya sea para la tradición interesada en el materialismo o, en todo caso, para los diferentes marxismos, es realizar una especie de revisión cuidadosa de una de las ontologías contemporáneas más interesantes – la de Negri – y que, por su vocación poética y erudita, ha buscado siempre el diálogo con la tradición. O más precisamente, como buen poeta ha sabido buscarse una genealogía particular: que va desde Job hasta Lucrecio, de Spinoza hacia Marx. Negri resuena en la historia de la ontología marxista porque, de hecho, como muy pocos (Lukács o Benjamin entre aquellos) percibe y enfrenta las aporías que presenta su pensamiento. Y, en todo caso, ha sabido beber del cáliz amargo de sus propias palabras. El libro sobre Job se muestra el umbral que divide en dos la obra de Negri, y a su vez su libro más cristalino. Ya que, aunque de modo alegórico ensaya, en cada una de las interpretaciones sobre Job, en medio de la espesura, que como toda espesura es siempre erudita, una respuesta finalmente – secretamente – íntima y personal. Pues, aquel que ha escrito sobre la imposibilidad de un Mesías personal, sin embargo, ha compuesto un libro que dentro de su propia “anécdota sagrada” – de su propia biografía – parece revelarnos abierta y orgullosamente la realidad de un hecho que menciona, pero no nombra. Es decir, para volver con el Platón de la *Carta VII* (Pasquali 1938) de algo que parece ser conjurado en el discurso pero que su nombre, aquella categoría del ser, no puede revelar ni contener. Y, sin embargo, como ejercicio homilético, Negri es cristalino en sus objetivos. En ese sentido, lo político se convierte, para Negri, en la declinación histórica de lo ontológico; y por lo tanto, el fuera de la ley – aquí pensamos en el *Ausnahmezustand* de Carl Schmitt (Schmitt 1970) o el príncipe de Maquiavelo (Vatter 2013) – es análogo precisamente a aquella “desmesura” que Negri rechaza y reclama firmemente: el fundamento de lo político se encuentra entonces más allá de cualquier forma jurídica u ontológica (nomos/medida) y, sin embargo, este más allá, para Negri, solo puede realizarse a través de la mutación histórica continua: haciendo de lo histórico inmanente – lo puramente material – la única forma de redención atendible. Quizás, el único problema verdadero que presenta su colosal “dispositivo mesiánico” o, mejor dicho, el único problema que verdaderamente no puede formularse dentro de su ontología es el problema del *Sabbat* (Schwarte 1966). El trabajo continuo que exige este Mesías impersonal, la reinención del valor que constantemente debe encontrarse, la desmesura que no parece conocer – como el infierno

cristiano – un fin verdadero, sino un constante devenir, nada tiene que ver con la interrupción – esencialmente mesiánica – de todas las obras. Y es que quizás la mejor forma de leer la desmesura – la categoría por excelencia del dispositivo mesiánico en Negri – sea a través de la descripción de san Pablo del ἄνομος precisamente de aquel o aquello que se encuentra más allá de toda medida: se encuentra fuera de la ley (2Tess 2, 1-12). Y es que el trabajo, cualquier tipo de trabajo, es una condena y se contrapone con el espíritu lúdico, el cual, al menos para la tradición cristiana o platónica, es el fin y el refugio de la humanidad redimida. No el trabajo sino la gracia, no la obra sino su armoniosa suspensión.

Referencias bibliográficas

Agamben 2006

G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, Milano 2006.

Bartonek, Burman 2018

A. Bartonek, A. Burman, *Hegelian Marxism: The Uses of Hegel's Philosophy in Marxist Theory from Georg Lukács to Slavoj Žižek*, Huddinge 2018.

Benjamin [1920] 1955

W. Benjamin, *Schriften*, hrsgg. von Th.W. Adorno, G. Adorno, Frankfurt-am-Mein 1955.

Benveniste 1951

É. Benveniste, *La notion de "rythme" dans son expression linguistique*, "Journal de Psychologie normale et pathologique" 3 (1951), 401-410.

Bloch 1968

E. Bloch, *Atheismus im Christentum: Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt am Main 1968.

Bloch 1949

M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris 1949.

Boer 2011

R. Boer, *The Radical Homiletics of Antonio Negri*, in Id. *Criticism of Theology*, Leiden 2011, 271-310.

Coccia 2006

E. Coccia, *Il bene e le sue aporie in un trattato anonimo della fine del XIII secolo*, in I. Zavattero (a cura di) *Etica e conoscenza nel XIII e XIV secolo*, Arezzo 2006, 36-49.

Coccia 2012

E. Coccia, *El mito de la biografía, o sobre la imposibilidad de toda teología política*, "Pléyade" 8 (2012), 137-152.

Foucault 1976

M. Foucault, *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*, Paris 1976.

Girard 1985

R. Girard, *La route antique des hommes pervers*, Paris 1985.

Habermas 1984

J. Habermas, *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*, Boston 1984.

Hardt, Negri 2005

M. Hardt, A. Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, London 2005.

Holborn 1949

H. Holborn, *Greek and modern concepts of History*, "Journal of the History of Ideas" 10/1 (1949), 3-13.

Illich, Milana 2012

I. Illich, F. Milana, *Pervertimento del cristianesimo*, Macerata 2012.

Kant 1788

I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788.

Kripke 1982

S.A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge 1982.

Levering 2010

M. Levering, *Christ and the Catholic Priesthood: Ecclesial Hierarchy and the Pattern of the Trinity*, Chicago 2010.

Mason 2008

E.F. Mason, "You are a Priest Forever": *Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews*, Leiden 2008.

Marx [1841] 2022

K. Marx, *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro* a cura di P. Barbieri [*Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie Epicuro*, Jena 1841], Milano 2022.

Matheron 1969

A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris 1969.

Negri 1990

A. Negri, *Il lavoro di Giobbe*, Milano 1990.

Negri 1992

A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Milano 1992.

Negri 2015

A. Negri, *Storia di un comunista*, a cura di G. Di Michele, Milano 2015.

O'Meara 1986

T.F. O'Meara, *Heidegger and his origins: theological perspectives*, "Theological Studies" 47/2 (1986), 205-226.

Pasquali 1938

G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Milano 1938.

Peterson 1935

E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, 1935; consultato nell'edizione *Il monoteismo come problema politico*, a cura di G. Ruggieri, traduzione di H. Ulianich, F. Della Salda Melloni, Brescia 1983.

Rey 1956

W.H. Rey, *Heidegger-Trakt: Einstimmiges Zwiegespräch*, "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte" 30 (1956), 89-136.

Schmitt 1970

C. Schmitt, *Politische Theologie II die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin 1970.

Schürmann 1972

R. Schürmann, *Maître Eckhart Sermons allemands ou la joie errante*, Paris 1972.

Schürmann 1987

R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Bloomington 1987.

Schürmann [1978] 2021

R. Schürmann, *Reading Marx: On Transcendental Materialism*; consultato nell'edizione a cura di M.F. Rauch e N. Schneider, Berlin 2021.

Schwärte 1966

K. Schwärte, *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre*, Bonn 1966.

Vatter 2013

M. Vatter, *Between Form and Event*, Dordrecht 2013.

Wainwright 2022

J. Wainwright, *Praxis*, "Rethinking Marxism" 34/1 (2022), 41-62.

English abstract

This essay examines Antonio Negri's *Il Lavoro di Giobbe* (1990) and analyses his materialist reinterpretation of the *Book of Job*. Negri rejects Augustinian theology and transcendence and aligns Job with Spinoza to emphasise collective subjectivity and historical materialism. He critiques Marx's labour theory of value, arguing that labour functions beyond economic quantification as an ontological force. The essay also examines Negri's concept of the "messianic device", which recasts eschatology as an immanent revolutionary process distinct from theological salvation. Drawing on Heidegger, Benjamin and negative theology, Negri opposes transcendental philosophy and advocates historical transformation as the true site of liberation. By situating *Il Lavoro di Giobbe* within Negri's broader philosophical trajectory, this essay highlights his synthesis of ontology and politics, his critique of ontological and theological paradigms, and his contribution to contemporary Marxian thought.

keywords | Antonio Negri; Book of Job; Ontology; Messianism; Eschatology.

La bellezza del comune

Toni Negri, Arte e Multitudo*

Nicolas Martino

Per l'Occidente e la sua ontologia politica attraversata dall'ossessione dell'Uno la moltitudine è da sempre un demone da esorcizzare. Intorno a questa ossessione si è organizzata la Modernità, con il suo ordine Sovrano che crea il Pubblico e il Privato, il Popolo e l'Individuo, Lo Stato e l'Identità, L'Artista e lo Spettatore, e che neutralizza la differenza dei molti. La divisione, il conflitto e la lotta costituiscono la trama stessa dell'essere e del nostro essere nel mondo, ma l'Occidente è attraversato anche e da sempre dall'ossessione e dalla volontà di neutralizzare il conflitto, e di ridurre i molti all'uno. Pensiamo ai Vangeli dove si racconta l'incontro di Gesù con un indemoniato: "Qual è il tuo nome? – gli chiedeva – Legione è il mio nome – gli rispose – perché qui siamo molti (*Vangelo secondo Marco* 5, 9-10).

Ma pensiamo anche al famoso frontespizio del *Leviatano* di Thomas Hobbes dove il corpo del Sovrano contiene tutti i cittadini riducendoli a Popolo attraverso un ordine piramidale che ha nell'uno il suo vertice ottico. Hobbes aveva capito che lo Stato era contro la guerra, così come la guerra era contro lo Stato. Lo aveva capito anche il pensiero selvaggio di tutte quelle società primitive che per esorcizzare invece il pericolo dell'uno, per evitare la neutralizzazione del conflitto, organizzavano la macchina da guerra e praticavano la logica centrifuga della frammentazione, ostacolo potente alla forza centripeta dell'unificazione. Società saggiamente contro lo Stato quindi, e non semplicemente senza Stato come le ha pensate il colonialismo moderno (Deleuze e Guattari [1980] 2003, 501-505). Se Hobbes neutralizzava il conflitto attraverso lo Stato, le società che abbiamo chiamato selvagge scongiuravano il pericolo della neutralizzazione statale attraverso la guerra, la divisione, il conflitto (Clastres [1974] 2003). Allo stesso modo, nei primi anni del Cinquecento, Niccolò Machiavelli costruiva un'idea tumultuaria e creativa dell'essere e della politica, aprendo un'alternativa nel cuore della Modernità:

Io dico che coloro che dannono i tumulti intra i Nobili e la Plebe, mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma; e che considerino più a' romori ed alle grida che di tali tumulti nascevano, che a' buoni effetti che quelli partorivano; e che e' non considerino come e' sono in ogni republica due umori diversi, quello del popolo, e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro, come facilmente si può vedere essere seguito in Roma (Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 4, 30).

Se a prevalere sarà la modernità hobbesiana, quella neutralizzante degli apparati di cattura e della dialettica, l'altra modernità, quella *conflittuale* per intenderci, scorrerà sotterranea attraverso i secoli e troverà un terreno particolarmente fertile nell'Italia degli anni Sessanta dove si

affermano un pensiero e una pratica della differenza e del conflitto. In un celebre passaggio del suo editoriale sul primo numero di “Classe Operaia”, Mario Tronti sintetizzava così il senso e la novità di una vera e propria rivoluzione copernicana:

Abbiamo visto anche noi prima lo sviluppo capitalistico, poi le lotte operaie. È un grave errore. Occorre rovesciare il problema, cambiare il segno, ripartire dal principio: e il principio è la lotta di classe operaia (Tronti [1964] 2013).

Era questa la novità: una pratica e un pensiero che rimettevano al centro il conflitto e il punto di vista. La differenza operaista che smascherava l’universalismo borghese, alleato in questo del pensiero femminista in rivolta contro il dominio patriarcale[1]. Una pratica e un pensiero della scissione e della parzialità, senza neutralizzazione né conciliazione: Non esiste, non è mai esistita, una verità per tutti, esiste la verità per una parte e la verità per un’altra parte. Il principio è la lotta, la strategia è quella del rifiuto[2]. La modernità è stata, lo dicevamo prima, il tentativo continuo di misurare, mediare e neutralizzare questo conflitto e questa lotta, ma nei primi anni Settanta del XX secolo ogni misura diventerà impossibile: il 15 agosto del 1971 il presidente americano Richard Nixon dichiarava la fine della convertibilità del dollaro in oro mandando in soffitta gli accordi di Bretton Woods, il sistema che aveva regolato il mondo dopo la Seconda Guerra Mondiale. Questa mossa politica rimetteva in discussione in maniera tanto profonda e irrevocabile i presupposti di base del sistema (non solo monetario) da configurarsi come decisione *epoch-making* (AA.VV. 1971, 3-8). L’inconvertibilità rendeva evidente la fine della legge del valore-lavoro perché tramontava la possibilità stessa di ragionare in termini di “equivalente generale”, il denaro come merce alla quale le altre merci si rapportano trovando in essa una traduzione monetaria. Veniva meno insomma la possibilità stessa della misura, e la *dismisura* annunciava il passaggio dal moderno al postmoderno.

Nella sua strategia neutralizzante la modernità, dicevamo all’inizio, ha costituito anche l’artista, questa figura che disattiva la comune capacità creativa concentrandola in un solo individuo che a sua volta la tesaurozza. E quando trionfa il postmoderno, negli anni Ottanta del Novecento, e si impone il nuovo paradigma produttivo post-fordista impiantato sul lavoro autonomo e l’auto-imprenditorialità, proprio l’artista, che da sempre ha incarnato la libertà di creare, diventerà il modello del lavoro cognitivo diffuso, il paradigma di una soggettività alla quale d’ora in poi il capitalismo chiederà creatività, innovazione e quindi libertà (Lazzarato 2014 e Virno 2014), e che al tempo stesso esprime un’insopprimibile spinta a costruire un mondo nuovo fuori dai confini del controllo del rapporto capitalistico di produzione. È in questo contesto che, alla fine degli anni Ottanta Negri ha l’occasione di scrivere una serie di lettere sull’arte che diventeranno il suo libro sull’estetica *Arte e multitud*, pubblicato la prima volta nel 1990, tradotto in molte lingue e ripubblicato in una nuova edizione italiana nel 2014 (Negri [1990] 2014). Un libro marxista sull’arte nel quale: “Toni ragionava sull’arte come ragionava sulla lotta di classe” (Negri 2017, 330) e che costituiva una critica radicale del post-modernismo debole, ovvero – come avrebbe detto Fredric Jameson – della logica culturale del tardo-capitalismo (Jameson [1991] 2007), una rilettura del pensiero negativo e una ripresa, allo stesso tempo, del costruttivismo artistico-letterario del Gruppo ’63. In *Arte e multitud* la

riflessione si sviluppa intorno all'astratto, al sublime – come dismisura tipica dell'epoca contemporanea –, all'evento, per concentrarsi poi sul lavoro e la sua organizzazione. Qui Negri disegna una relazione strutturale tra le forme dell'arte, il politico e i processi di produzione, che probabilmente qualcosa deve all'analisi che Franz Borkenau aveva sviluppato nel 1934 sulla manifattura e la nascita dell'immagine borghese del mondo (Borkenau [1934] 1984).
Scrivete Negri:

Forse, poiché qui stiamo parlando di produzione, non è male stabilire qualche grossolana corrispondenza fra epoche contemporanee dell'attività artistica e forme dell'organizzazione del lavoro. Probabilmente (e pur tenendo conto della volubilità del mercato) si potrebbero stabilire alcune grosse epoche – quella del realismo, fra il 1848 e il 1870, che corrisponde alla fase appropriativa della lotta rivoluzionaria dell'operaio di mestiere; quella dell'impressionismo, che fra il 1871 e il 1914 corrisponde alla fase analitica, meglio allo sviluppo funzionale del desiderio di autogestione, di controllo della produzione capitalistica e di sua sovradeterminazione, sempre da parte dell'operaio professionale. Poi, quando, dopo la Rivoluzione d'ottobre, in tutto il mondo le ondate della riflessione rivoluzionaria si espandono ed il capitale è costretto ad accettare la massificazione operaia come base della produzione, allora è in forma astratta che nel campo estetico si impone il produrre – un'astrazione che è rappresentazione e contributo all'astrazione del lavoro e, contemporaneamente, sorgente di immaginazione alternativa: il socialismo. Dal 1917 al 1929 quest'astrazione è espressionistica, nel senso che anticipa eroicamente l'astratto, attraversando il figurativo, e lo vive spingendo fino all'esasperazione rivoluzionaria la passione ed il desiderio estetico; poi essa si sviluppa in forma analitica – sempre astratta, ma, appunto, analitica, variata, aperta allo sperimentalismo, a tutte le innovazioni che la crisi del modo di produzione capitalistico permetteva e che il crescere delle lotte proletarie imponeva. Dopo il '29 l'unica dimensione estetica è quella dell'arte-massa. La sua storia interna porta al '68. Eccoci dunque a questo momento di gioia e di creazione assoluta. Che dire? Qui si apriva, anche nella storia dell'arte contemporanea, un nuovo destino – quello della specificazione del determinato, del costituente, dell'innovativo, nell'esistente. Come possa esistere il determinato, come possa darsi l'evento, come possa determinarsi la rivoluzione. Come l'astratto possa essere determinato, come possa divenire soggetto. Dopo la fase riappropriativa e autogestionaria (1848-1914) – che si divide, attorno alla Comune, nei due tronconi realista ed impressionista, – epoca questa dominata dall'operaio professionale, dalle sue lotte, dalle sue utopie e dalla sua rivoluzione; dopo la fase astratta alternativa che si apre nel 1917 e va fino al 1968, essa stessa divisa al suo interno dal 1929, fra espressionismo e sperimentalismo – fase nella quale l'operaio massa produce il suo progetto egemonico; eccoci dunque ad una nuova fase – la fase costituente dell'operaio sociale... Costituente di che cosa, quando, dove? Ma di che cosa volete che sia costituente se non di comunismo? (Negri 2014, 42-44).

A rileggere queste pagine degli anni Ottanta viene da pensare a quanto diversamente significativo e internazionalmente interessante sarebbe potuto essere il pensiero artistico-estetico italiano se l'egemonia della controrivoluzione scettica non fosse stata così pesante. Per essere più chiari: la critica d'arte italiana oggi è pressoché inesistente e le responsabilità di questa sparizione si possono ricondurre alla sistematica distruzione delle armi della critica operata, nel contesto politico-sociale del riflusso, dalla cosiddetta critica creativa che avrebbe trasformato qualsiasi espressione scritta in performance promozionale. Se negli Stati Uniti

il post-moderno artistico sarà quello “critico” della rivista “October” (Mancini 2014), da noi sarà quello dell’“ideologia del traditore” (Bonito Oliva [1976] 2013). In Italia gli anni Ottanta saranno soprattutto quelli del cinismo e della psicopatologia narcisista, dentro una realtà assorbita dall’iperrealtà del codice della simulazione (Baudrillard [1967] 2007, 12)[3]. Insomma il capolavoro del postmodernismo italiano è consistito nell’aver saputo costruire un dispositivo culturale libertario curvandolo a destra, in perfetta continuità con la strategia giocata dal neo-liberalismo che puntava a colonizzare il cuore e l’anima delle persone, programma sintetizzato dalla famosa ingiunzione di Margaret Thatcher: “La società non esiste. Ci sono solo individui”.

Ma dentro questa contro-rivoluzione e lungo tutti gli anni Ottanta, Negri ha definito una resistenza etica che è quella che si esprime in *Arte e multitud* e negli altri suoi lavori di quel decennio, una produzione che ha contribuito in maniera determinante a costruire il paradigma di quella “differenza italiana” che oggi ha conquistato il mondo (Negri 2005; Esposito 2010; Gentili 2012) e che senz’altro passa anche attraverso l’estetica costruttivista e materialista che Negri ha sviluppato in questo libro così come nelle sue riflessioni sulla letteratura uscite soprattutto sulle pagine di “Alias”, inserto culturale de “il manifesto”. Senza dubbio molti manuali e dizionari di filosofia dove, ancora oggi, il nome di Negri è assente, in un futuro ormai prossimo dovranno essere riscritti per rendere giustizia alla grandezza di un pensiero rivoluzionario che si è costruito nella relazione con i grandi classici moderni.

Tutte queste missive, dunque, dicono di una fuoriuscita dal postmoderno attraverso il passaggio all’etico “e cioè alla potenza di costituire un mondo sensato” (Negri 2014, 33); dicono l’esigenza di “rimettere i piedi sulla materialità del vero. Una nuova verità, certo, così come un nuovo mondo, quello che sta nell’astrazione liberata” (Negri 2014, 33). Dicono con forza che: “L’arte non è il prodotto dell’angelo, ma l’affermazione – ogni volta la nuova scoperta – che tutti gli uomini sono angeli” (Negri 2014, 48).

Ma cosa sono dunque l’arte e la moltitudine? Dov’è la bellezza oggi che “non andiamo più verso il postmoderno, meglio, abbiamo ormai superato ogni post, siamo nella contemporaneità e quest’ultima ha ulteriormente approfondito la trasformazione del lavoro” (Negri 2014, 171). E quale segreto è racchiuso dentro il paradigma dell’artista? In questo piccolo classico sull’estetica e le arti contemporanee Negri risponde materialisticamente a questi interrogativi.

Intanto l’artista: da dove viene questo rivoluzionario da camera che non ha mai pensato di rovesciare l’ordine costituito? Prima del moderno l’artista coincideva con l’artigiano e il suo contrassegno era l’anonimato come nella cultura bizantina e nei secoli in cui in Europa era stato, insieme ai suoi fratelli, un costruttore di cattedrali. La nascita dell’artista modernamente inteso andrà invece di pari passo con l’imporsi del nome proprio e con il suo graduale emanciparsi dal monopolio corporativo. Mentre nel caso dell’artigiano il valore estetico faceva tutt’uno con la perizia del mestiere e con la padronanza tecnica, nel caso dell’artista il valore estetico diventerà un plusvalore sovrapposto alla perizia tecnica e alle regole tramandate. L’opera d’arte sarà definita dal segno di un genio individuale come in Giotto, il primo vero artista “borghese” e moderno. La lunga lotta dell’artista per il riconoscimento passerà attraverso

la battaglia culturale da un lato, e la disobbedienza economico-fiscale dall'altro. Leon Battista Alberti nella sua trilogia – *Sulla pittura* (1435), *Sull'architettura* (1454) e *Sulla scultura* (1462) – riconosceva l'artista come intellettuale e uomo di scienza, la diffusione delle vite degli artisti sanciva l'eccellenza di questa figura, e la nascita delle prime Accademie legittimava il sapere artistico ammettendo a pieno titolo la pittura, l'architettura e la scultura fra le arti liberali. Da un punto di vista economico-fiscale gli artisti inizieranno a rifiutarsi di pagare le tasse agli ordini professionali di appartenenza che erano stati quelli dei tintori di stoffe o di altre attività riconosciute come arti meccaniche (Gimpel [1968] 2000; Damisch 1977; Wittkower [1963] 2005; Heinich 2012).

L'artista diventerà d'ora in poi un "creatore", e quindi il prototipo del soggetto moderno, l'individuo "artefice della propria fortuna". Il processo di emancipazione del soggetto, che trova in Cartesio la sua sanzione metafisica, si completa con il processo di soggettivazione dell'artista. Una personalità leggendaria che darà del tu ai papi per essere poi marginalizzato e impoverito, e dopo la secolarizzazione e il fallimento delle utopie rivoluzionarie del Novecento sarà pronto a essere sussunto dalle fantasmagorie del capitalismo globale. In effetti il fallimento dell'utopia delle Avanguardie e delle Neoavanguardie ha esaurito la parabola del Modernismo rivelando l'opera d'arte nella sua essenza come merce tra le altre. Rivelandola anzi come la merce modello, un prodotto perennemente obsoleto il cui unico interesse risiederebbe nelle sue trovate tecnico-estetiche, e il cui solo uso consiste nello status che conferisce a quelli che ne consumano la versione più recente. L'arte produce ora più che mai capitale simbolico e distinzione, e l'artista incarna più che mai una libertà piantata sulla servitù volontaria, su quell'enigma per cui i lavoratori della conoscenza spesso sembrano combattere per la loro servitù come se si trattasse della loro salvezza. L'artista ha sempre solo pensato di essere libero, passando in realtà da una sottomissione all'altra. Anche se non ha un padrone diretto, l'artista è da sempre sottomesso a dei dispositivi di potere, che non solo definiscono l'ambito della sua produzione, ma sono fabbriche di soggettività. Anche il lavoro autonomo e l'auto-imprenditorialità segnano una sconfitta. La sconfitta di quel movimento dell'autonomia che aveva praticato il rifiuto del lavoro. Costituiscono il risvolto privato di quella sconfitta, il segno dell'incapacità e dell'impossibilità di trasformare il rifiuto del lavoro da negazione del capitale in pratica di invenzione di forme dell'agire economico collettivo.

Eppure non tutto è perduto, la sussunzione reale non è mai una reificazione totalizzante e nel tessuto del capitale è sempre possibile aprire breccie, produrre incidenti, resistenze e bruciature. Il capitale è una relazione di comando e quindi implica una lotta tra i dispositivi di governo e assoggettamento e la cooperazione viva dei soggetti produttivi. Ma come può l'artista liberarsi dall'apparato di cattura che lo ha costituito? E cosa ne è di questa figura una volta che le trasformazioni del lavoro hanno fatto dell'artista il paradigma stesso della produzione generalizzandone il codice?

In *Arte e multitud*o Negri dice chiaramente che fare arte, al di là del dispositivo capitalistico, è essenzialmente costruzione di essere nuovo. E in questa chiave l'artista si può accostare

a un'altra figura indagata da Negri sempre negli anni Ottanta, ovvero Giobbe (Negri [1990] 2002). Cosa ci raccontano infatti le pagine di quello straordinario romanzo poetico che è il *Libro di Giobbe*, pagine antiche eppure già postmoderne? Chi o cosa è Giobbe? È possibile pensare a Giobbe come a un artista che si ribella e lotta, che risponde al dolore del corpo a corpo combattuto in solitudine con Dio, all'incommensurabilità della sofferenza, all'incommensurabilità della sua distanza da Dio, alla dismisura che costituisce il mondo, con la passione e la potenza della creazione, con la sovversione delle forme esistenti e l'innovazione, con la creazione di un mondo nuovo. Ma in Giobbe non c'è tesaurizzazione e concentrazione esclusiva del talento artistico conseguenza della divisione del lavoro. Giobbe sfugge l'illusione estetica ed esprime la comune produzione dell'essere. Giobbe manifesta la possibilità comune di creare un mondo nuovo, di produrre nuovi brani dell'essere con la lotta e l'invenzione e aldilà della misura.

Più in là dell'artista moderno, che neutralizza la comune capacità creativa tesaurizzandola in sé e per sé, l'artista della moltitudine non è allora quello postmoderno che ricapitola il passato, ma piuttosto quello che lavora a modificare le attuali concezioni del tempo e dello spazio. Ora che la committenza è quella del lavoro cognitivo diffuso, le opere d'arte sono quelle che esprimono la potenza del comune costruendo essere nuovo. Se un tempo l'Europa fu attraversata da un movimento di costruttori di cattedrali, ora è possibile pensare agli artisti di questo tempo che viene come a dei costruttori di nuove cattedrali del comune, nella consapevolezza che "l'arte non può vivere che dentro un processo di liberazione" (Negri 2014, 50); e che: "per costruire arte bisogna costruire liberazione nella sua figura collettiva" (Negri 2014, 51).

È così che si sperimentano e si costruiscono un tempo e uno spazio che restituiscono l'opera alla sua dimensione collettiva. Ora l'opera non può che essere sperimentazione e costruzione di uno spazio e di un tempo comuni dell'abitare. Uno spazio e un tempo in cui il museo non è più il luogo separato della conservazione e della memoria. Liberarsi della memoria più ignobile e nemica è parte della lotta tra una società nuova che sta nascendo e una vecchia società al tramonto. Il tempo del comune, dicevamo, non è quello lineare del progresso né quello ciclico della memoria, è invece quello *kairologico* dell'evento. In questo tempo che viene anche la bellezza è altrove. La bellezza è altrove rispetto a come l'ha intesa la modernità occidentale, ma questo altrove, è bene sottolinearlo, non è un *altrove* mistico. Questo altrove è qui, è piantato nella materialità del farsi del mondo, nelle lotte con le quali si dà vita a un essere nuovo. Nella consapevolezza che "senza gioia e senza poesia non ci sarà più rivoluzione" (Negri 2014, 80).

La bellezza, insomma, è nel comune che si costruisce con la cooperazione produttiva della moltitudine. La moltitudine dei produttori di bellezza.

Note

[1] La *novità* dell'operaismo italiano si inseriva in un contesto di generale rinnovamento e sperimentazione artistica. Sono gli anni della Neoavanguardia con il Gruppo '63, della nuova musica di Luigi Nono, Luciano Berio e Bruno Maderna, dell'Arte Programmata del Gruppo N di Padova e del Gruppo T di Milano, degli *Achromes* di Piero Manzoni, dei monocromi di Mario Schifano e del *Mare* di Pino Pascali. Questa rottura degli anni Sessanta conosce tre importanti anticipazioni a metà degli anni Cinquanta: 1. Le inchieste sulle classi subalterne condotte nelle "Indie di quaggiù" da Ernesto De Martino, Franco Cagnetta e Danilo Dolci tra gli altri, e che Danilo Montaldi e Romano Alquati avrebbero poi portato nella metropoli e nella fabbrica. 2. Il magistero di Galvano Della Volpe che, rompendo con lo storicismo idealista del marxismo ufficiale italiano, svelava il carattere essenzialmente mistico e romantico della logica hegeliana e delle sue ipostasi, per proporre un marxismo piantato sul metodo sperimentale del circolo concreto-astratto-concreto. 3. L'approccio fenomenologico alla soggettività promosso da Enzo Paci, che troverà poi sviluppi particolarmente interessanti in ambito politico e filosofico con la «comune» via Sirtori a Milano.

[2] La strategia del *rifiuto*, così come tematizzata in *Operai e capitale*, è stata sviluppata in ambito artistico da Francesco Matarrese con il suo *rifiuto del lavoro astratto in arte*. Le sue non-opere, realizzate in collaborazione con Mario Tronti, sono state presentate nel 2012 a dOCUMENTA (13) a Kassel.

[3] Sul recupero *artistico* della figura del traditore in chiave postmoderna cfr. Achille Bonito Oliva [1976] 2012, in particolare a pagina 15: "La strategia perseguita dall'arte poggia su quella che noi definiamo *l'ideologia del traditore*. [...] L'arte non è presa immediata sul mondo ma soltanto possibilità e *citazione deviata*. [...] Il traditore, per definizione, è distaccato dal gruppo (quindi dalla società) per guardarlo nella sua alienazione, teso verso una correzione del reale, e tuttavia impotente a compierla: escluso dal mondo e necessario al mondo, volto verso la praxis ma incapace di parteciparvi se non tramite il raccordo mobile del linguaggio"

* Questo testo si propone come una versione più breve, aggiornata e rivista, della postfazione uscita in Toni Negri, *Arte e multitudine*, Roma 2014. La redazione di Engramma ringrazia il direttore editoriale di DeriveApprodi Gigi Roggero per aver dato il consenso alla nuova edizione del contributo.

Riferimenti bibliografici

AA.VV. 1971

AA.VV., *Crisi del sistema monetario. Ben scavato vecchia talpa!*, "Potere Operaio" 43 (1971).

Baudrillard [1976] 2007

J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte [L'échange symbolique et la mort*, Paris 1976], Milano 2007.

Bonito Oliva [1976] 2013

A. Bonito Oliva, *L'ideologia del traditore* [Milano 1976], Milano 2013.

Borkenau [1934] 1984

F. Borkenau, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo: la filosofia del periodo della manifattura [Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Paris 1934], ed. it. a cura di G. Marramao, trad. di G. Bonacchi, Bologna 1984.

Clastres [1974] 2003

P. Clastres, *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica* [*La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris 1974], Verona 2003.

Damisch 1977

H. Damisch, "Artista", in "Enciclopedia Einaudi", vol I, Torino 1977.

Deleuze, Guattari [1980] 2003

G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia* [*Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie*, Paris 1980], trad. it. a cura di G. Passerone, Roma 2003.

Esposito 2010

R. Esposito, *Pensiero vivente*, Torino 2010.

Gentili 2012

D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, Bologna 2012.

Gimpel [1968] 2000

J. Gimpel, *Contro l'arte e gli artisti* [*Contre l'art et les artistes ou La naissance d'une religion*, Paris 1968], Torino 2000.

Jameson [1991] 2007

F. Jameson, *Postmodernismo, ovvero la logica culturale del tardo-capitalismo* [*Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso, London-New York 1991], ed. it. a cura di D. Giglioli, trad. di M. Manganelli, Roma 2007.

Heinich 2012

N. Heinich, *Être artiste. Les transformations du statut des peintres et des sculpteurs*, Paris 2012.

Lazzarato 2014

M. Lazzarato, *Marcel Duchamp e il rifiuto del lavoro*, Milano 2014.

Mancini 2014

M.G. Mancini, *October. Una rivista militante*, Napoli 2014.

Negri [1990] 2002

A. Negri, *Il lavoro di Giobbe*, Roma 2002.

Negri 2005

A. Negri, *La differenza italiana*, Roma 2005.

Negri 2014

A. Negri, *Arte e multitud*, a cura di N. Martino, Roma 2014.

Negri 2017

A. Negri, *Galera ed esilio. Storia di un comunista*, a cura di G. De Michele, Milano 2017.

Tronti [1964, 1966] 2013

M. Tronti, *Lenin in Inghilterra*, "Classe Operaia" 1 (1964), 1 e 18-20; poi in *Operai e capitale*, [Torino 1966] Roma 2013.

Virno 2014

P. Virno, *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma 2014.

Wittkower [1963] 2005

M. Wittkower, R. Wittkower, *Nati sotto Saturno. la figura dell'artista dall'antichità alla rivoluzione francese*

[*Born Under Saturn: The Character and Conduct of Artists*, New York 1963], trad. it. a cura di F. Salvatorelli, Torino 2005.

English abstract

This article outlines the originality of Antonio Negri's thinking in the aesthetic and artistic field. In the 1980s, and particularly in *Arte e multitude*, Negri defined the paradigm of a "constructivist" and materialist aesthetic, in line with the Italian workers' movement of the 1960s and in clear contrast to the defeatist postmodernism that has become the cultural ideology of late Capitalism. While Negri is best known internationally as one of the most original political thinkers of the second half of the twentieth century, we want to emphasise here the importance of his critical thinking for the development of a materialist aesthetic theory and for contemporary artistic practices.

keywords | Antonio Negri; Art; Multitude; Beauty.

La rinascita del costituzionalismo europeo

Seminario alla Fondazione Basso del 23 febbraio 2004

Giacomo Marramao, Antonio Negri

§ Appendice | Intervento di Giacomo Marramao al Seminario della Fondazione Basso del 22 marzo 2004 “La concezione del biopotere in Foucault”

Nota introduttiva a cura di Maurizio Locusta*

Il seminario, ospitato dalla Fondazione Lelio e Lisli Basso il 23 febbraio del 2004, nasce dalla necessità di affrontare lo stallo della costituzionalizzazione europea e il ruolo dei movimenti sociali nella costruzione di un'Europa politica più democratica. Giacomo Marramao evidenzia l'urgenza di superare il provincialismo del dibattito italiano, aprendo a una riflessione più ampia sulle trasformazioni globali. L'Europa politica viene analizzata come un progetto ancora incompiuto, che va ripensato oltre la logica sovranista. Marramao la vede come un'associazione politica inedita, in cui il diritto è parte di una dinamica politica più ampia e la società civile il suo motore principale. Toni Negri sottolinea l'importanza della congiuntura geopolitica: il declino dell'unilateralismo americano, la crescita della Cina e le dinamiche sudamericane richiedono un ripensamento radicale dell'Europa. I movimenti sociali devono giocare un ruolo attivo in questa trasformazione. Il seminario esplora anche il rapporto tra movimenti e istituzioni. Se i movimenti spesso hanno assunto posizioni sovraniste o oppostive, emerge invece la necessità di un nuovo modello di rappresentanza capace di integrare le istanze dal basso. Marramao propone l'idea di un'“Europa come esodo dallo Stato”, fondata sulla pluralità delle esperienze. Infine, si discute la ridefinizione del concetto di bene pubblico nell'era globale, valorizzando saperi, informazione e reti di comunicazione come elementi centrali per una nuova cittadinanza. L'Europa non può nascere solo dalle istituzioni, ma deve essere il frutto di un processo collettivo in cui i movimenti siano attori costituenti di una nuova forma democratica. Il seminario rappresenta un momento di confronto per delineare le traiettorie future di un'Europa che sia spazio di resistenza e innovazione, capace di sfidare i modelli egemonici esistenti. Alla discussione hanno partecipato tra gli altri: Giuseppe Allegri, Beppe Caccia, Monica Frassoni, Mauro Palma, Giuseppe Papi Bronzini, Francesco Raparelli, Eligio Resta, Franco Russo, Paolo Vernaglion. La registrazione completa del seminario è disponibile a questo link. In Appendice pubblichiamo un estratto dall'intervento di Giacomo Marramao a un secondo seminario con Negri, che si è tenuto il mese successivo, sul biopotere in Foucault.

*responsabile della Biblioteca della Fondazione Lelio e Lisli Basso

Giacomo Marramao | Una prima informazione sulla genesi, sull'origine di questa iniziativa. Nasce da una proposta che Toni Negri mi ha fatto un mese fa circa, di valutare insieme l'attuale fase di stallo dell'Europa, cercando di fare il punto su cosa può essere oggi il rapporto tra l'Europa politica e i nuovi movimenti, in una prospettiva di forze che ritengono l'Europa l'unica dimensione possibile per un allargamento del processo democratico [...].

Io intendo questa iniziativa come una rottura del provincialismo del dibattito politico italiano. Il primo tema che vorrei che si affrontasse in questa sede è quello dell'Europa politica, ap-

punto l'Europa politica come l'impensato del dibattito pubblico odierno; e, del resto, questo era lo spirito sia delle iniziative che abbiamo fatto all'interno della fondazione Basso a partire dal 2000 – prima, diciamo, della Carta di Nizza – sia degli importanti volumi collettanei che sono usciti presso manifestolibri sull'Europa politica e i nuovi movimenti [...]. A questo vuoto, a questo impensato abbiamo tentato di reagire attivamente e propositivamente d'ambo i lati, direi, cercando di centrare radicalmente, con uno spirito radicale, la crucialità del processo di costituzionalizzazione.

Qui il mio caro amico Étienne Balibar, in un testo recente, riprendendo tesi sia di Toni che mie, ha fatto a noi obiezioni diverse: a me ha fatto l'obiezione di dare troppa importanza al momento della costituzionalizzazione per quanto riguarda la faccia propriamente giuridica. Io risponderei, risponderò in sede diciamo poi pubblica anche a Étienne su questo punto, ma il modo in cui almeno nelle intenzioni in cui noi all'interno della Fondazione Basso abbiamo fatto una serie di seminari sul processo di costituzionalizzazione... il diritto non era altro che una variabile della dinamica politica, almeno nella nostra intenzione. E, dunque, la necessità di fissare una serie di punti giuridicamente rilevanti non escludeva, anzi implicava, l'adesione a processi appunto sociali, a una società civile europea, alla formazione di una società civile europea, di una sfera pubblica europea fatta non soltanto, ovviamente, di esponenti del ceto politico istituzionale (mi pare ovvio), ma soprattutto fatta di movimenti e di esperienze, di esperienze di movimento. E certamente la nostra insistenza sulla crucialità del processo di costituzionalizzazione europeo, con gli stalli abbastanza clamorosi che ha avuto, ci portava a individuare nell'originale disegno istituzionale (e qui naturalmente il rapporto con Papi Bronzini è stato un rapporto molto fecondo), nell'originale impianto istituzionale dell'Unione europea, i profili di una forma di associazione politica assolutamente inedita, non comparabile a nessuna delle forme politiche del passato e neanche delle forme democratiche radicali del passato. In secondo luogo, era importante nel nostro lavoro insistere sul carattere processuale della costituzione, cioè la costituzione non è un qualcosa che si compia in una carta ma è un processo. Il che significa, naturalmente, (qui credo che [sia evidente] la convergenza con il lavoro svolto dai compagni che hanno poi dato luogo ai volumi collettanei del manifesto-libri)... Il che significa che l'Europa politica non può nascere attorno a una ipotesi sovranista [...], cosa che non è assolutamente ovvia rispetto al dibattito politico italiano, dove le posizioni sovraniste sono posizioni assolutamente trasversali, vanno dalla destra della sinistra (la sinistra più moderata) alla sinistra (anche la sinistra radicale). Andare al di là dell'ipotesi sovranista significa rifiutare qualunque prospettiva [...]: la logica dello Stato-nazione con il suo blocco storico strutturale (stato, costituzione, popolo) non soltanto non ci serve più, ma è l'ostacolo del quale ci dobbiamo liberare e il blocco di cui ci dobbiamo liberare. Dunque, l'Europa politica deve collocarsi nel quadro di una inedita costellazione globale. In che cosa consiste questa inedita costellazione globale? Qui è quell'altro punto che vorrei si discutesse oggi in sede seminariale. Io credo che per definire i caratteri, le prospettive dell'Europa politica sia necessario attivare un doppio versante del confronto. E questo mi pare un altro punto di convergenza da segnalare. Per un verso, un confronto con l'egemonia del capitalismo

nordamericano, del capitalismo neoliberale e neoliberista. Per l'altro verso, con quella che i volumi del manifestolibri definiscono la drammatica transizione russa, ma direi – allargando lo scenario – anche con l'altra globalizzazione, con la globalizzazione alternativa delineata dal colosso asiatico, e in particolare dalla Cina. Questa inedita costellazione globale – e qui è un altro punto – apre la prospettiva (dal mio punto di vista, ma credo che sia un punto di vista appunto che possa essere condiviso da alcuni qui oggi) di vie alternative alla modernità nel globale: di vie alternative. Non esiste un'unica via, ma ci sono più vie, e queste vie alternative alla modernità si evidenziano soprattutto nell'era postcoloniale e, se volete, nell'era post-fordista; l'era post-fordista io la definirei dal punto di vista strutturale come un'era dominata per un verso da quello che Toni chiama il proletariato immateriale, la forza lavoro immateriale, il lavoro immateriale e la forza lavoro che opera sull'immateriale, per altro verso dominata dall'*overlapping* tra conflitti di classe e conflitti identitari, che mi pare un altro punto che dobbiamo cercare di affrontare; e, per altro verso, dominata dal corto circuito, come noto, di globalismi e localismi, dove [...] è il paradosso potenzialmente politico che dobbiamo cercare di visualizzare. Non è il paradosso di cui parla Beck o di cui parla anche il pur meritevole Bauman, il paradosso del cosmopolitismo o del globalismo dell'élite della finanza globale, mentre invece i poveri e gli emarginati sarebbero relegati nei loro luoghi. È esattamente il contrario: il paradosso è esattamente all'inverso. Se fosse in quei termini, non sarebbe affatto un paradosso: se i ricchi fossero globali e gli emarginati poveri fossero invece locali non si darebbe. Il paradosso invece è esattamente il contrario: il paradosso potenzialmente politico con cui abbiamo a che fare di petto è l'universalismo, il cosmopolitismo dei soggetti emarginati o nomadi o che fanno esodo, quindi il cosmopolitismo del lavoro immateriale è localismo, invece dell'élite finanziaria. Tant'è vero che le politiche di *devolution* sono tanto più intense laddove le regioni sono dominate da capitale finanziario o da multinazionali particolarmente influenti.

Qui si apre un'altra dimensione che vorrei soltanto nominare per ragioni di tempo, la dimensione determinata dal contrasto tra le nuove sfide globali e la miseria della politica europea – altro che *deficit* democratico, proprio il *deficit* politico europeo, e una miseria politica che nel caso del governo italiano è addirittura caricaturale e che si è dimostrata non soltanto con gli esiti della conferenza intergovernativa di Roma e della chiusura del semestre italiano in Europa, ma si è manifestata soprattutto con la clamorosa emarginazione dell'Italia dal vertice europeo, che è una delle più gravi sconfitte e una delle più gravi umiliazioni che la politica estera italiana abbia avuto nel corso del regime repubblicano, una delle più clamorose umiliazioni.

Vengo molto rapidamente all'ultima parte di questa di questa introduzione, e cioè: come è possibile oggi immaginare un lavoro funzionale alla costruzione di un'Europa politica partendo dalle dinamiche sociali? Quindi vengo al versante, come dire, soggettivo del nostro problema. Io sono convinto che dobbiamo compiere uno sforzo – questa volta sì inedito, inedito per la storia, inedito anche per le culture, per tutte le culture della sinistra – per tenere insieme i due lati dei nuovi movimenti sociali. Io sono convinto che il movimento dei movimenti non sia il movimento per la pace, ma piuttosto il movimento no global o il movimento new global. Il

movimento per la pace non è altro che un'implicazione, un derivato, e comunque sia non può essere considerato di per sé la panacea politica di tutti i mali, quindi per un verso il movimento no global o new global, l'"arcipelago" dei movimenti (per usare l'espressione del vostro amico Cacciari); e per l'altro verso, la cultura del costituzionalismo. Cioè, tenere insieme questi due lati: questa mi pare la sintesi capace di riaprire la dinamica politica. E, naturalmente, io ho un sogno, cioè il sogno che si smetta di parlare di sinistre al plurale come fanno tutti, da Fassino a Bertinotti, perché è troppo comodo parlare di sinistre. Il mio sogno sarebbe potere parlare di culture della sinistra, di culture che convergono dentro un progetto politico della sinistra, e non di sinistre; e cioè, di culture che in qualche modo poi convergono in una costituzione plurale della soggettività, che sia in grado di tenere insieme i due lati di cui prima parlavo, e che sia in grado di realizzare un circolo virtuoso tra una unificazione della dimensione soggettiva e una esaltazione dell'elemento della pluralità interna, e dunque una sinistra in cui il momento dell'unità non sia in contraddizione con il dispiegamento del più ampio confronto democratico interno tra le culture all'interno dell'organizzazione. Sempre nei progetti della sinistra, l'appello all'unità ha coinciso con la mortificazione del confronto interno, del dibattito interno, e dunque con una amputazione dei processi democratici. Io credo – almeno credo – di essere in convergenza con Toni nel dire che le forme di vita, le forme di sperimentazione, le forme di esperienza che si esprimono oggi nei movimenti sociali – in tutte le *issues*, in tutte quante le tematiche, gli obiettivi che li caratterizzano, dall'obiettivo no global, l'obiettivo ambientalista, all'obiettivo funzionale a una nuova forma di associazione politica democratica post-statuale – tutte queste forme di vita devono avere una loro legittimità all'interno del processo di unificazione. Ecco, qui naturalmente, per poter fare questo, io credo che dobbiamo in qualche modo individuare quali sono le culture, quali sono gli slogan culturali che dobbiamo cercare appunto di battere all'interno di questa nuova prospettiva. Io credo che non esistono due sinistre, se non nell'alibi del ceto politico dirigente della sinistra che rifiuta l'unificazione della sinistra a partire dall'apertura della dinamica democratica, dall'apertura alla pluralità delle esperienze. Io credo invece che esistano, e questo è un dato strutturale, credo invece che esistano (e qui si apre – credo – la possibilità di una pratica politica alternativa) due destre fra loro inconciliabili, o conciliabili soltanto mostruosamente come sta accadendo in Italia: c'è una destra neoliberista e mercatista, e una destra statalista e autoritaria. Certamente implicate e complici fra loro, e tuttavia due destre fra loro in contraddizione. E io credo che questa contraddizione possa essere giocata. Io credo che la sinistra sia stata incapace di operare su questa contraddizione, in quanto la cultura che ha dominato il ceto politico della sinistra in Italia e in Europa è stato fondamentalmente irretita da due parole chiave che io trovo micidiali e pericolosissime: innovazione e flessibilità. Ma riflettete un attimo, quando Massimo D'Alema dice 'finalmente Berlusconi è costretto ad inseguire noi sul terreno dell'innovazione', bel *lapsus*! Negli anni precedenti, vuol dire che è stato lui a inseguire Berlusconi sul terreno dell'innovazione. È un bel *lapsus* questo qua, significa naturalmente che l'innovazione viene assunta di per sé come un fatto, diciamo, taumaturgicamente rilevante. Idem vale per il discorso intorno alla flessibilità. Ora, flessibilità e innovazione sono stati, per l'appunto, i cunei divisori della sinistra: le chimere economico-politiche che la sinistra ha portato avanti e che

hanno determinato una sorta di politica necessitata. Cioè, la sinistra che ha giocato la propria politica all'interno di schemi rigidamente necessitati. È qualcosa di ancora più profondo, poi, di quella che noi abbiamo anche denunciato come l'ossessione della sicurezza. Ma l'ossessione della sicurezza non è che il derivato di una politica della sinistra, che è stata bloccata proprio dalla logica necessitante della flessibilità e dell'innovazione. Ecco, io credo che su questo punto si debba un attimo, in qualche modo, riflettere. È curioso notare come giorni fa, in una nota trasmissione televisiva, il direttore del "Riformista", nel criticare il rappresentante di Forza Italia, non trovasse nulla di meglio che insegnargli come si fa una politica di destra efficace. E gli diceva: 'avete fatto male ad iniziare con l'articolo 18 e ad affrontare troppo tardi il tema delle pensioni. Occorreva fare esattamente all'inverso'. Dico: 'ma perché non avete iniziato subito con il colpo alle pensioni e poi dall'articolo 18?' Cioè, la sinistra in qualche modo non trova altri argomenti, se non, appunto, insegnare al governo di centrodestra come si fa un governo di centrodestra. Ora, io credo che la rottura di questo schema, di questo *pattern* politico che è stato fino ad oggi dominante della sinistra, non possa aver luogo senza un ricambio con le esperienze di ricerca collettiva. E quando dico 'esperienze di ricerca collettiva', io credo che si debba resistere alla tentazione di pensare alla unificazione dei movimenti come una mera unificazione di sigle: cioè, unificare i movimenti non significa sommare delle sigle. Ed è, tra l'altro, ciò che sia Toni che io abbiamo criticato nel progetto del partito della sinistra europea, che è stato in larga parte un'operazione, per come dire, di *maquillage* del ceto politico, cioè un'operazione in qualche modo che assumeva come punto di partenza delle sigle già consolidate. Le esperienze vanno ricomposte dopo che noi abbiamo identificato i luoghi di sperimentazione. Ciò che è esattamente il contrario della formula dell'innovazione: cioè, la sperimentazione del nuovo avviene spesso volte al di là e al di fuori delle sigle consolidate. Se noi ci limitiamo a sommare sigle già consolidate, credo che non faremo poi molti passi avanti. Non faremo altro che mettere in gioco nuova carne da mobilitare all'interno dei giochi di negoziazione politica, per accaparrarci magari una fetta un po' più ampia di elettorato. Ma non credo che faremo molto di più di questo.

E, tuttavia, è qui il punto che si apre, e quindi vengo alla fine. La pluralità delle esperienze di movimento senza uno sbocco politico sicuramente rischia di rifluire. Questo è un altro punto che non possiamo non porci. Cioè, le esperienze di movimento non hanno la possibilità poi di reggere a lungo se non hanno uno sbocco anche organizzativo. Naturalmente, qui il problema che si pone è il famoso tema del dualismo tra movimenti e partito. Ecco, io credo che quella cosa che un tempo veniva chiamata partito non possa essere in nessun caso più concepita secondo il modello del vertice e del centro, ma deve essere inteso esattamente come un modello reticolare, che debba rispondere a due logiche, fondamentalmente – e qui chiudo. La prima di queste logiche deve essere la capacità di individuare i punti di contraddizione politico-strutturale che oggi si danno, nell'Europa, nella sinistra e nel processo di globalizzazione. In altre parole, è assolutamente indispensabile che l'Europa politica venga collocata dentro il processo di globalizzazione. Cioè, il tema, fondamentalmente, è quello appunto, il tema di Global Europe, no? Noi dobbiamo pensare appunto all'Europa come attore politico

globale, e quindi, da un lato, dobbiamo avere una attenzione estrema, intensa, ai luoghi dove affiorano – ripeto – sperimentazioni nuove al di fuori delle sigle consolidate. In secondo luogo, un’attenzione alle contraddizioni che si determinano anche sul piano istituzionale. La politica altrimenti non si può fare, non si può praticare, se non abbiamo anche questa attenzione al piano istituzionale. E dobbiamo avere anche un’attenzione alle contraddizioni che si aprono all’interno della dinamica della globalizzazione proprio nelle aree di mercato regionali, cioè le contraddizioni macro-regionali, le configurazioni macro-regionali che la dinamica della globalizzazione – o se preferite, della glocalizzazione – induce. Queste configurazioni macro-regionali non vanno minimamente sottovalutate. Ora, con questo non sto a fare un discorso che dovrebbe essere molto più dettagliato e nel merito tra un confronto tra il forum di Porto Alegre e il forum di São Paulo. Però, il fatto che una serie di stati, di governi del Mercosur si organizzino, ipotizzando con Lula un modello sociale ed economico completamente diverso, alternativo rispetto a quello nordamericano, è una contraddizione che non può essere affatto sottovalutata. E quindi non dobbiamo assolutamente sottovalutare le spinte a un modello alternativo che si determinano all’interno del processo di globalizzazione. Più in generale, io ho la sensazione che una prospettiva della sinistra per la costruzione di un’Europa politica debba essere una prospettiva, al tempo stesso, post-socialista e post-democratica. Anzi, se volete una sintesi, una prospettiva post-social-democratica. Questo mi pare un punto molto importante. E qui credo che dobbiamo avere ben chiara l’onda lunga, non soltanto l’onda corta, le microonde. Cioè, la sinistra si è fermata molto alla logica delle microonde, no? Tra l’altro, ha cucinato le coalizioni sulla base di microonde, della tecnologia delle microonde, no? Io credo che alle microonde vada preferita l’onda lunga, e io ho pensato anche in altri miei scritti a qualcosa di simile alle cose che ha detto Toni nei suoi lavori sull’Europa e l’Impero, o altre cose. Cioè, noi abbiamo avuto due grandi momenti di organizzazione della soggettività politica in Europa, nel corso della storia tardo-medievale e moderna. Abbiamo avuto la forma politica e soggettiva corrispondente alla *Res publica* Cristiana, all’Europa Cristiana, al Sacro Urbano Impero, che era la Chiesa. Cioè, la Chiesa è stata un fattore strutturante, organizzatore della soggettività, delle soggettività in Europa in tutta quanta l’epoca che precede la rottura delle guerre di religione, poi l’ordinamento moderno degli stati che, come è noto, va dal 1647-1648, dai trattati di pace di Westfalia, fino, diciamo pure, al 1713, alla pace di Utrecht. Con la pace di Utrecht abbiamo il Settecento e si chiude il sistema europeo degli stati. La seconda organizzazione della soggettività è quella che corrisponde allo Stato, ed è stata il partito. Toni dice addirittura ‘dai Ghibellini ai Bolscevichi, passando per i Giacobini’. Dai Ghibellini ai Bolscevichi passando per i Giacobini, la organizzazione della soggettività è stata il partito, che era poi il corrispettivo soggettivo dello Stato, così come la Chiesa era il corrispettivo soggettivo della Repubblica Cristiana. E oggi? Oggi, al mondo della rete globale, qual è la forma di organizzazione della soggettività più congrua? Questo direi è quello che voi, Toni, voi altri, chiamate il *posse*, il momento del *posse*. Ma dobbiamo trovare una forma di organizzazione della soggettività che sia in grado di salvare la differenza e al tempo stesso sia in grado di raccogliere le spinte universalizzanti post-statali che si sprigionano dalle nuove esperienze di movimento. E, allora, una tale organizzazione non può essere che plurale. Deve superare la logica del

vertice e del centro. Deve assumere la differenza come criterio compositivo delle esperienze singolari. Deve partire dai luoghi di sperimentazione dei movimenti per esaltarne non soltanto il carattere di opposizione. Guardate bene, questo è un limite della sinistra tradizionale anche nella sua versione pseudo-radical. Anche la sinistra bertinottiana assume i movimenti come un'opposizione più larga, cioè i movimenti sono un no più largo. Mentre invece io credo che dobbiamo cogliere nei movimenti l'elemento del sì, anche l'elemento propositivo, cioè l'elemento, diciamo, che non si limita a dire no, ad opporsi, ma che indica nuove strade. Altrimenti, da questa situazione – scusate – non ne usciamo. Dallo stallo attuale non usciamo se nei movimenti vediamo unicamente un no: no ai vincoli, no ai sacrosanti; no ai vincoli, no alle compatibilità, no alle politiche necessitate, no al saccheggio ambientale. Ma il problema è individuare i sì, le esperienze creative nuove che si danno. Ed ecco, io credo allora che la forma politica, democratica, non possa essere più quella sovranista, in qualche modo, quella della tradizione che va da Bodin a Hobbes, ma piuttosto – se volete – quella della tradizione che va da Machiavelli attraverso Spinoza a Marx. Di questo sono convinto. Quella che rifiuta sia la *reductio ad unum* della sovranità, sia la *reductio ad unum* del popolo. Del popolo come un soggetto omogeneo. E sostituisce al popolo la pluralità dei soggetti e delle esperienze di movimento, quindi che rifiuta la *reductio ad unum* su entrambi i versanti, e non soltanto sul versante della sovranità. Bene, io credo che in un certo senso è possibile, proprio alla luce della tradizione Machiavelli-Spinoza-Marx, rivalutare anche oggi il tema del costituzionalismo. Penso alla bella frase di Machiavelli quando dice che dobbiamo costruire un ordine che sia intanto un ordine che si alimenta attraverso il conflitto, che lo legittimi, che lo includa in sé: un ordine dinamico in cui l'una potenza guarda l'altra. E non è un guardare chiaramente contemplativo quello a cui pensava Machiavelli. Cioè, un potere equilibra l'altro e lo limita in un equilibrio dinamico di forze fecondo che non chiude mai la prospettiva degli ospiti inattesi che possono entrare dentro l'associazione politica democratica. E quindi vi è qui, naturalmente, l'idea del carattere insopprimibilmente plurale dell'istanza democratica post-leviatanica, post-statuale. Io penso, ad esempio, a un ordine molto simile all'istituto dell'eforato di Althusser, in cui proprio il diritto di resistenza viene in qualche modo legittimato all'interno dello stesso ordinamento, e in cui il diritto, i diritti non provengono dal gelido mostro, non provengono dal centro sovrano, ma provengono invece dalla dinamica effettiva delle esperienze. Cioè, in altri termini, dobbiamo cercare di superare nella cultura della sinistra quella visione sovranista – ripeto – sia nel senso del vertice, sia nel senso dell'appello al popolo che reca in sé, per dirla con Walter Benjamin, lo stigma inconfondibile della mitologia e della giurisprudenza del vincitore. Cioè, dobbiamo superare quelle visioni che hanno in sé lo stigma proprio della mitologia e della giurisprudenza del vincitore e cercare di pensare a un ordine che sia in grado di tenere insieme la spinta universalista e il criterio della pluralità e della differenza. Mi fermo qui, l'ho fatta troppo lunga, ora do la parola a Toni e poi si cerca di avviare un po' di discussione.

Toni Negri | lo cercherò di essere non solo molto breve ma anche molto schematico, ecco, in modo che così si determinino alcuni punti precisi a partire dai quali la discussione possa svilupparsi. Devo dire che Giacomo ha già praticamente introdotto un po' tutti i temi di cui

dovevamo, possiamo discutere. E quindi, veramente vorrei ripetere un po' lo schemino che mi ero segnato, in maniera da concentrarmi, ma non credo di aggiungere molto veramente a quello che tu hai detto.

Il primo punto è la condizione geopolitica che sembra assolutamente centrale oggi in quelle che sono le valutazioni che possiamo dare dello sviluppo della costituzionalizzazione europea e del suo rapporto con i movimenti. È chiaro che ci sono almeno un paio di condizioni assolutamente centrali che si verificano oggi nell'ambito della globalizzazione e delle forme politiche che essa viene assumendo. Il primo è il fatto che l'unilateralismo americano rivela segni di crisi. Il fatto che l'unilateralismo americano riveli segni di crisi è naturalmente legato all'infausto, dal punto di vista americano, svolgimento delle guerre mediorientali. È legato [...] a quella che è l'impossibilità del gendarme mondiale – o del monarca – di funzionare al di fuori dell'accordo con le altre potenze continentali. Da questo punto, gli spazi delle altre potenze continentali, delle altre eventuali potenze continentali, si è, per così dire, allargato e in qualche modo consolidato. È chiaro che l'esempio va immediatamente alla Cina e a quello che è l'enorme spazio geopolitico che lo sviluppo cinese sta facendo. Lo sta assumendo, non solo evidentemente dal punto di vista interno, ma dal punto di vista della compenetrazione con l'ordine mondiale. Praticamente, oggi è doppio il filo che lega il mercato cinese a quello americano e, diciamo, la relativa indipendenza – o comunque la rottura di ogni tipo di dipendenza pesante – da parte appunto del continente cinese è data. Altrettanto si potrebbe dire, per quanto riguarda l'America Latina: come diceva già Giacomo, ci sono appunto, in questa fase, nella rottura dell'unilateralismo, anche tendenze a quella che è la rottura della dipendenza. Quindi, la creazione di un orizzonte di interdipendenza che diventa sempre più importante. Le operazioni del Mercosur e, in generale, la presa di posizione della politica brasiliana ed argentina stanno determinando condizioni del tutto nuove, che danno all'attuale situazione non solo il quadro di uno sviluppo ulteriore, di un'articolazione ulteriore della globalizzazione, ma danno il quadro di occasioni di organizzazione continentale come elemento dell'organizzazione, ma anche come contrafforte dell'unilateralismo e dell'unità del mercato capitalistico. Da questo punto di vista, esiste un'occasione Europa come mai forse si era data. Un'occasione Europa che è corrispondente dell'occasione che si presenta sul livello globale su altri punti continentali.

L'altra cosa che va sottolineata, sempre su questo terreno, è invece l'accentuarsi sempre più sistematicamente legato, non più semplicemente alle forze politiche che dominano a Washington, ma a una sorta di interesse profondo della nazione americana, della struttura amministrativa della grande potenza, della superpotenza americana, un interesse che in Europa non esiste come elemento politico. Quindi, da un lato si presenta un'occasione europea fortissima, dall'altra parte si presenta un blocco che è sempre più accentuato, un blocco che gioca evidentemente forze interne capitalistiche contro l'Europa: l'allargamento, evidentemente, ai paesi dell'ex area sovietica e il gioco pesante contro l'euro non vanno che a aumentare sistematicamente la drammatizzazione della rottura attorno all'Iraq, non vanno che a aumentare quello che è un gioco pesante che d'altra parte è completamente tradizionale. La politica

americana si potrebbe risalire alla crisi della Comunità Europea di Difesa nel 1953 e venir su attraverso tutta una serie di episodi che hanno caratterizzato questo tipo di sistematica opposizione al costituirsi in Europa politica. La costituzione di un grande mercato europeo è evidentemente vista con molto favore, ma niente al di là di questo.

Il secondo elemento sul quale vorrei insistere è la modificazione dei comportamenti politici delle forze interne all'Europa riguardo al problema europeo. Nel giro di questi dieci anni, praticamente dal principio degli anni '90, noi abbiamo assistito a un modificarsi in senso euro-scettico pesantissimo delle forze politiche, politico-industriali, politico-economiche europee. Al principio degli anni '90, noi potevamo sottolineare una sorta di rifiuto dell'Europa politica che era legato ai gruppi industriali subappaltatori dell'interesse nazionale, a questo legame veramente alla Polanyi tra gruppi industriali e sviluppo delle forme statali, che si opponevano allo sviluppo europeo. Potevamo sottolineare come tutta una serie di forze sindacali fortemente corporative e legate a forme di sviluppo di *welfare* fossero contrarie alla Costituzione europea. D'altra parte, potevamo segnalare come, ad esempio, strati estremamente ampi di quella che era la borghesia funzionaria di certe *élite* legate a funzioni fondamentali – pensiamo solamente al tipo di istituzioni finanziarie legate alle banche nazionali – fossero effettivamente, invece, fortemente favorevoli all'Europa. Ricordiamo quello che è stato, soprattutto per le industrie che in quel momento sviluppavano nuove tecnologie, l'enorme importanza che si è legata al piano ESPRIT [il Programma europeo di ricerca e sviluppo nel settore delle tecnologie dell'informazione 'European Strategic Programme on Research in Information Technology', in acronimo ESPRIT, un'iniziativa dell'Unione europea gestita dalla Direzione generale per l'industria della Commissione europea, nel periodo 1994-1998), alla politica di Delors a livello europeo.

Quindi esistevano, nell'ambito stesso dell'organizzazione industriale europea, forze che spingevano sia a livello statale, sia per non essere isolate come *élite* burocratiche, sia per interessi di fondo (essenzialmente rivelandosi sul piano finanziario e monetario), sia dal punto di vista delle nuove tecnologie verso questo tipo di sviluppo. In più, è fuori dubbio che i nuovi strati della forza lavoro, quelli più immediatamente legati alle trasformazioni post-fordiste, vedessero nella nuova organizzazione del mercato del lavoro, sul livello europeo, notevoli possibilità di apertura, notevoli possibilità di gioco, diciamo così, a quello che era evidentemente il rialzo del costo della forza lavoro e alla liberazione di quella che era la forza-intenzione, la forza-ricerca. A metà del 2004, da quello che riusciamo a capire, dal punto di vista industriale e finanziario siamo completamente in panne. È fuori dubbio che nessun capo di industria ha sostenuto il processo Giscard in termini, diciamo, pesanti. I dati che abbiamo sulla integrazione economico-mondiale dei grandi gruppi finanziari mostrano che ormai le quote di mercato europee stanno diminuendo – stanno andando tutte verso il 30% – mentre le quote di mercato americano o mondiale stanno aumentando ampiamente. Il livello di integrazione finanziaria a livello mondiale sta diventando sempre più alto, in particolare per le industrie europee. C'erano una serie di documentazioni fatte ultimamente proprio su "Le Monde" che davano questa situazione come una situazione ormai definita e irreversibile. Dal punto di vista dei ceti po-

litici... su questo torniamo dopo; dal punto di vista delle forze materiali, per chiamarle così, evidentemente risalta invece quella che è una relativa modificazione dei grandi sindacati e delle corporazioni operaie. Una relativa modificazione che riguarda, da un lato, la consapevolezza sempre più ampia che la resistenza al neoliberalismo non può che darsi su un piano di relativo allargamento di quella che è la capacità di sviluppare questa resistenza, mentre, dal punto di vista della nuova forza lavoro europea, l'apertura del mercato della forza lavoro è stata relativamente efficace, ma comunque non è che abbia sottolineato profonde modificazioni nei comportamenti. Quindi: una crescita sostanziale di euroscetticismo, o comunque un indebolimento di quelle che sono le forze economiche reali che potevano essere viste nella prospettiva di un sostegno del processo di costituzionalizzazione dell'Unione Europea.

Terzo punto: le forze politiche e le *élite* politiche. È chiaro che le *élite* politiche hanno portato avanti gli schemi di un vecchio federalismo di Stati e Nazioni. Non si sono se non molto timidamente staccate da quello che era il fondamentale impianto sovranista della loro concezione dell'azione politica, e sono a questo punto andate, quasi inevitabilmente, alla sconfitta della Costituzione Europea. In generale, hanno rivelato una volta di più la loro inadeguatezza a determinare un salto al di là della forma sovrana e della concezione dello Stato-nazione in generale, di essere totalmente incapaci ad aderire – diciamo così – all'immaginazione, o a farsi prendere dall'immaginazione di un'azione costituente. Da questo punto di vista, basta che consideriamo quello che è lo sviluppo della lotta politica oggi attorno alle grandi scadenze elettorali sia in Francia che in Germania che in Italia, per trovarci veramente nel vuoto totale di un discorso europeo, neppure davanti appunto, per parlare della sinistra italiana, a quello che è evidentemente il sabotaggio della Costituzione Europea, e comunque di ogni processo di unità europea che si è condotto dalla destra berlusconiana; neppure in questo caso, la sinistra italiana ha avuto la capacità o nemmeno l'immaginazione, appunto, di proporre un terreno forte di contrasto su questo terreno, su questo piano. Questo punto è maledettamente importante perché secondo me, riprendendo appunto altre considerazioni fatte già da Giacomo, attorno a questa questione si rivela la completa impermeabilità dei meccanismi di rappresentanza. I meccanismi di rappresentanza all'interno degli Stati-nazione, così come sono interpretati dalle *élite* attuali con le quali abbiamo a che fare, sono assolutamente impermeabili persino agli *shock* esterni negativi. Da questo punto di vista, è evidente che un processo costituzionale europeo in rapporto ai movimenti, in rapporto a quelle che sono le questioni che emergono, non può assolutamente darsi se non si confonde con quello che è la concezione, o l'apertura, di un dibattito sulla nuova rappresentanza. La crisi europea oggi, come sta avvenendo, nelle forme politiche in cui sta avvenendo, non è semplicemente un problema che apre all'interno dell'Europa tematiche di nuova rappresentanza; le pone anche all'interno dei singoli Stati europei così come sono.

Quarto tema, o quarto problema: che cosa può significare un nuovo processo costituzionale sul livello europeo ma che abbia anche la capacità di ridondare ovviamente all'interno delle situazioni nazionali? Evidentemente, si tratta di riuscire a capire che cosa possa essere un nuovo federalismo, un federalismo dunque che non è il federalismo degli Stati-nazione, ma

un federalismo che si costruisce... si dice 'multilivelli', ma io non so bene questa storia dei multilivelli, mi ha sempre un po' imbarazzato, nel senso che i multilivelli erano quelli del Sacro Romano Impero: erano forze statiche che bloccavano, che rappresentavano ma bloccavano, e i multilivelli hanno sempre significato una struttura corporativa in realtà, la struttura dello *standard stand*, la classica struttura che ha indubbiamente una capacità di rappresentazione forte ma, d'altra parte, è anche completamente statica. Che cosa vuol dire una struttura multilivelli, quando la si mette in rete, per esempio, quando si assuma come altro modello assolutamente presente quella che è la reticolarità dei vari livelli? Che cosa significa una concezione multilivelli che non sia vista semplicemente in termini di rinvio tra le varie corti europee, di integrazione o anche, certe volte, quando va bene, di ibridazione tra varie giurisdizioni? Che cosa significa, cioè, porre il problema della reticolarità e della molteplicità di livelli quando questo tipo di problematica viene riferita a forze sociali prime e non semplicemente a quella che è la fissazione, quando venga cioè messa in processo, quando venga messa al lavoro? E questa è una domanda che si pone inevitabilmente qualora si voglia superare l'*impasse* attuale della Costituzione, del blocco costituzionale. Ora – guardate bene – io non è che mi strappo i capelli o protesto perché la Costituzione di Giscard non è stata approvata. Io credo che effettivamente la Costituzione di Giscard potesse essere comunque un passo in avanti. Penso che anche formule di piccola Europa, qualora ricostruiscono un processo, qualora siano capaci di spingere avanti un processo costituente – i dubbi sono infiniti – possano essere utili. Io penso che effettivamente il problema non è questo. Il problema è che se noi non abbiamo la capacità di cominciare ad immaginare nuove forme di federalismo in senso proprio, non riusciremo effettivamente a ricomporre alcuna possibilità, alcuna forza, che possa andare nel senso dell'Europa.

Quinto punto. Evidentemente, tutto questo discorso diventa estremamente astratto se non identifica soggetti che si muovano su questo terreno. Soprattutto dopo che avevamo detto che, da un lato, le forze del grande capitale si sono abbastanza, diciamo così, allontanate dalla condizione di sviluppo che esse stesse avevano inizialmente promosso. Credo che il problema sia quello di riuscire a comprendere quali possono essere le forme nelle quali nuovi processi di mobilitazione si danno nel senso dell'Europa. Da questo punto di vista, è fuori dubbio che ci vengano alcune indicazioni, da un lato, non solo dai municipi, da quella che è la realtà municipale, da quella che è la ripresa dal basso di un discorso europeo. L'altro elemento sul quale probabilmente dovremmo fare attenzione è evidentemente quello che è il rinnovamento dei processi sindacali a livello europeo. È chiaro che non sono i sindacati nella loro forma attuale corporativa che possono, dico così, darci una mano sul livello europeo. Ma quello che probabilmente invece potrà avvenire è che anche il rinnovamento del sindacato a quella che è una dimensione sempre più sociale di interpretazione dell'interesse del proletariato, della gente che lavora, si articoli veramente al progetto europeo. In terzo luogo, è chiaro che ormai comincia a identificarsi: estremamente importante il documento apparso in Francia alcuni giorni fa, il documento contro il governo Raffarin firmato prima da 8.000, ormai sono più di 30.000 persone che lavorano nelle professioni intellettuali, e che cominciano a costi-

tuire, se non una forma sindacale, se non una forma politica, certo una *lobby* che comincia a proporre il problema del lavoro intellettuale, e quindi il problema della sua rilevanza oggi nella propria organizzazione generale e nella messa al lavoro della società [...]. Esistono poi evidentemente i problemi dell'immigrazione e altro. Ora, come si fa a ri-declinare il problema della rappresentanza in termini di partecipazione e diritti nella prospettiva, appunto, europea? Quali sono i luoghi di sperimentazione, per riprendere il tema di Giacomo, che potrebbero, dico così, servire come snodi di questa tematica?

Ultimo problema: e i movimenti, i movimenti come tali? È fuori dubbio che la battaglia nei movimenti per riproporre una tematica europea va aperta, perché non si tratta di riattivarla, ma si tratta di aprirla. I movimenti sono movimenti che si sono collocati su questa prospettiva antiglobale in generale, che hanno evidentemente trovato delle scadenze continentali, per esempio in America Latina, senz'altro rilevanti per quanto riguarda il sostegno: quello che è il tentativo, appunto, di queste nuove dirigenze americano-latine, di agire nell'interdipendenza globale. Ma è fuori dubbio che in Europa i movimenti non hanno posto questo problema in maniera chiara, in nessun senso; anzi, se hanno avuto dei momenti di subordinazione alla vecchia struttura partitica, questi momenti di subordinazione si sono soprattutto espressi a proposito di questa faccenda europea. Ci sono forze che agiscono all'interno dei movimenti globali che sono forze decisamente sovraniste, e la stessa interpretazione della 'Tobin tax' ha spessissimo insistito su quelli che erano gli elementi sovranisti nell'intermediazione, no? Ora, il problema è quello di che fare a livello di movimenti, e credo che da questa riunione si debba soprattutto uscire con una, diciamo così, prima iniziativa che porti all'interno dei movimenti una parola d'ordine proprio così precisa e continua a proposito di un lavoro da fare sull'Europa, sulla costituzionalizzazione dell'Europa nei termini che si diceva prima: di nuova rappresentanza, di riarticolazione dei soggetti dal basso che costituiscano questa Europa, perché altrimenti, con tutta probabilità, questa cosa non avverrà. Io sono, credo, da questo punto di vista, molto scettico nei confronti di quelle che sono, per esempio, le posizioni che sono state fatte da Balibar sull'Europa evanescente, sull'Europa di una anti-strategia, sull'Europa dell'impotenza. Io sono molto più d'accordo, diciamo, su quelle che erano le cose che dicevi anche tu un momento fa, insomma. Paradossalmente, è possibile mediare Lenin con Madison, è possibile mediare il movimento e la forza del movimento con le forme costituzionali, che possono, a un certo momento, regolare... È possibile prendere questo problema dall'alto e dal basso. Io credo che, per esempio, tutta una serie di esperienze che si sono fatte a livello di municipio, o che stanno per avvenire anche sul livello sindacale, possono essere paradigmatiche: i rapporti, in fondo, tra spontaneità sindacale, centrali sindacali... [...]. Su questi terreni, ecco che si trovano mediazioni molto difficili, ma reali.

T.N. | Sul problema partiti/movimenti: in questa fase la mia preoccupazione è quella di far passare all'interno dei movimenti una presa di coscienza politica, e non più semplicemente orizzontale e un po' epidermica, dell'importanza di questi passaggi verso l'Europa. A me sembra che, effettivamente, quello che è importante è veramente far venire fuori un soggetto politico; non lo so se un soggetto politico può essere tante cose, insomma può essere un sog-

getto politico come un'associazione, che è importantissimo far nascere, o un soggetto politico inteso in termini generali, che è invece altra cosa. A me sembra che quello che sia importante è una soggettività politica dei movimenti; e questo significa per esempio, evidentemente, anche una serie di prese di posizioni polemiche e di forte capacità, di forte livello di discussione con le forze politiche che cercano praticamente di fare quello che... le forze partitiche fanno quello che hanno sempre fatto, insomma il tentativo di rimangiarsi i movimenti, uno dopo l'altro. Stabilire questo punto, invece, di rapporto fortemente propositivo nei confronti delle strutture, ecco, questo mi sembra importante. E quindi io direi che, anche se facciamo un'associazione, il nostro argomento fondamentale dovrebbero essere i movimenti. E poi, conseguentemente, è chiaro che si apre una discussione con quelle che sono le forze rappresentative, e questo ha i suoi aspetti, contro i quali si tratta di polemizzare, che sono questi rapporti antropofagi che le strutture partitiche tendono ad avere. Dall'altra parte, però, ci può essere anche uno sforzo di cambiare sponda. Si diceva in maniera, certe volte, anche un po' contraddittoria sull'esistenza dei movimenti, con tutto questo richiamo alla sponda. Ecco, la sponda varrebbe la pena di qualificarla per quello che è, insomma: sono le istituzioni. E sono le istituzioni anche partitiche – e, anzi, spesso solo partitiche. Quindi [...], pensare che queste sponde esistono e nei loro confronti va esercitata una pressione, una pressione continua, sistematica e certe volte addirittura scandalosa. A me sembra che, per esempio, proprio oggi come oggi, sia nei confronti dei movimenti che nei confronti dell'andamento della campagna elettorale in Italia rispetto all'Europa, varrebbe la pena forse di cominciare a pensare a un'emergenza dell'associazione che rappresenti un po' questa rottura che vogliamo nel ciclo: una rottura che, ovviamente, non potrebbe che essere – quando lo decidessimo e credo che non succederà perché non abbiamo il tempo, perché non abbiamo la forza – ma, se ne avessimo il tempo e la forza, si tratterebbe di fare una rottura che mostrasse un po' che il movimento non ci sta, se loro vanno avanti così. Quindi direi così, in parole filosofiche che non sono solo mie, direi: ecco, **assumere l'Europa come un elemento dell'esodo**, con tutta la forza che può avere questo discorso [...]. Noi tutti abbiamo vissuto in questi due o tre anni di movimento forte dopo Genova il sentimento che l'Europa fosse veramente qualche cosa che non c'entrava. Non c'entrava dentro una fossilizzazione, appunto, delle strutture di partito che restano fondamentalmente dei partiti costituzionali, dei partiti in quanto tali, in quanto agenti fondamentali delle istituzioni sovrane. Ecco, abbiamo sentito tutti di come c'era questo elemento, questo elemento di rifiuto alla funzione. E abbiamo sentito anche quanta ipocrisia, ogni volta che si parlava di Europa, questi tiravano dentro. Ogni volta l'Europa era sempre subordinata a qualche cosa d'altro. E spesso con ragione, perché in effetti l'Europa così com'è, è chiaro che non è che soddisfi alcuno. E, però, l'elemento ipocrita era evidentemente molto, molto forte in ogni caso. Quindi, io ho l'impressione che il nostro problema sarebbe quello veramente di riuscire a cominciare a far fare delle manifestazioni in favore dell'Europa. E non credo che sia impossibile, badate bene [...]. Ci voleva, in fondo, una ripresa della battaglia federalista. La ripresa della battaglia federalista a livello di movimento non può essere immaginata se non, appunto, come mobilitazione.

G.M. | Mi pare molto, molto importante la formula dell'**Europa come esodo dallo Stato**. Mi pare anche una formula, diciamo, che va adottata. La natura dell'associazione... io credo che debba essere un *foedus*, proprio nel senso di un patto, un *foedus*, un patto, cioè un legame fiduciario, se vogliamo dire: **un luogo di sperimentazione, di pratiche nuove, di amicizia politica**. Poi dirò anche qual è la mia, come dire, condivisione parziale delle formule di Étienne Balibar, ma anche per altri versi di Nancy. E, naturalmente, come è stato detto da molti: laboratorio, luogo di confronto, diciamo, capace di produrre proprio delle sperimentazioni federali. E, naturalmente, il tema della natura non puramente oppositiva dei movimenti, il carattere costituente è tema che io condivido profondamente [...]. Si è detto: 'l'Europa così non ci va', dunque blocchiamo il processo costituente europeo – blocchiamolo, freniamolo, in attesa di quella che in filosofia si chiama l'*aïôn mellon*, il nuovo Evo, che deve arrivare e che arriverà un giorno. Questa è la posizione, secondo me, che va proprio rigorosamente evitata, per una ragione che non è soltanto volontaristica – sono d'accordo con Toni, il problema fondamentale non è tanto quello del soggetto, ma della soggettività – ma c'è anche un dato strutturale: l'ordine post-hobbesiano è un dato di fatto. Volenti o nolenti, è un dato di fatto [...]. Come diceva quel tale: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*. O noi accettiamo questa situazione, cerchiamo di entrare dentro questa nuova condizione, giocando le carte della politica dentro questo nuovo contesto, dentro questa nuova costellazione post-leviatanica, o siamo tagliati fuori. Ed è del tutto evidente: qualunque sinistra che pretenda di fare altrimenti è tagliata fuori. Ecco, quindi, l'altro aspetto che a me pare molto importante: **l'Europa come spazio pubblico di soggetti migranti**. Sempre, nel corso della storia, grandi trasformazioni della forma politica, della struttura politica, sono state precedute da grandi migrazioni. I fenomeni migratori sono sempre stati i fenomeni che hanno preparato, anticipato un mutamento radicale della forma politica. E, quindi, io credo che la nostra attenzione debba andare ai soggetti migranti con quella che, mi pare, sia venuta fuori dal dibattito come una doppia focalizzazione: da un lato, mettere a fuoco i nodi della rete globale, i nodi di intersezione della rete globale, o della rete globale – dove globale e locale si intrecciano, e dunque la questione del municipalismo è una questione tutt'altro che indifferente alle sfide globali e via dicendo; quindi, il tema del quotidiano, cioè l'esperienza quotidiana dei nodi della rete globale. Per l'altro verso, però, mettere a fuoco i punti di condensazione, cioè gli eventi. Io credo che si debba cercare un po' di fare entrambe le cose.

L'Europa, secondo me, volenti o nolenti, è davanti alla sfida di due colossi dell'età globale, che sono il colosso americano e il colosso asiatico. È inutile che cerchiamo di sviare: questo è un nodo che dobbiamo affrontare. Quello che è stato detto anche stamane tra Oriente e Occidente, tra il modello nordamericano di globalizzazione e il modello asiatico di globalizzazione, il modello individualistico, possessivo, competitivo, di globalizzazione neoliberale, e il modello, invece, produttivistico, autoritario, paternalistico, cioè 'comunitario' nel senso organico della parola – che è quello poi fondamentalmente asiatico, cinese.

E qui l'Europa deve dire la sua, ridefinendo – io credo – entrambi i termini della coppia. Tanto il termine 'individuo' quanto il termine 'comunità'. Cioè dobbiamo dire che cosa è per noi l'in-

dividuo, la singolarità, cosa è per noi comunità: dire qualcosa che non sia schiacciabile su uno dei due poli, e tanto meno su una sorta di terza via che sia una ibridazione di questi due poli. Naturalmente, dire che l'Europa deve fronteggiare i due colossi dell'età globale non significa che deve costituirsi come potenza. Qui ogni tanto il nostro amico Massimo Cacciari ha la tentazione di dire questo, che l'Europa deve costituirsi come un attore che sfida. Io sono invece di nuovo in sintonia con Étienne su questo: è evidente che non possiamo ragionare nei termini dell'amico-nemico. Dobbiamo invece insistere sul modello sociale, appunto, europeo, nel senso di una nuova forma democratica post-statuale, fino alla linea d'ombra, diciamo, al concetto marginale, al concetto limite che indicavo all'inizio. **L'amicizia politica come schema in grado di rompere l'overlapping perverso di pubblico e privato.** E questo è il punto fondamentale. Noi viviamo in un mondo in cui le funzioni del dominio sono cortocircuitate ormai. Privato e pubblico, sono, come dire, compulsivamente intrecciati in una nuova forma di dominio. Ecco, io credo che questo tema limite, questo tema di confine della politica dell'amicizia – anche nel senso di Derrida – vada riproposto come modo di uscire dall'impolitico. Ecco, questa è la cosa. Io credo che **il tema dell'amicizia politica** è il modo di politicizzare una esigenza nobile di politica, pure presente nella linea che va da Nancy, in parte anche Giorgio Agamben, Roberto Esposito e gli amici che in qualche modo li seguono. Cosa significa? Io credo che nella nostra associazione si debba cominciare anche a ridefinire la nozione di bene pubblico. Che diavolo è oggi bene pubblico? Allora, bene pubblico oggi è qualcosa che va al di là dei beni pensati dal *welfare*. Cioè, io sono d'accordo sul modello sociale, del senso del *welfare* su scala europea e non più nazionale. Però io credo che si debba superare il paradigma del *welfare*, perché comunque è l'ultimo paradigma industrialista. Nel Novecento, oggi in crisi... questa crisi credo sia strutturale, credo sia una crisi storica, epocale, come volete chiamarla, per la semplice ragione che i beni pubblici non sono più soltanto quelli ipotizzati dallo stato del *welfare*. Sono altri, sono i beni immateriali: l'informazione, il modo di comunicare, i luoghi della comunicazione, i trasporti, i luoghi comuni che veicolano le migrazioni e le esperienze dei soggetti, il sapere, le diverse forme del sapere che oggi vengono privatizzate, quindi, proprio l'idea di *public good*, oppure di *common good*, cioè di bene comune. Stamattina, prima del seminario, si discuteva sulla... sulla legittimità dell'uso dell'-'ismo' comunista. Io credo che forse, anche alla luce delle cose che abbiamo detto oggi (ed è uno dei temi dell'Associazione), io personalmente ritengo che il comunismo crollato come *Wille zum Staat*, come volontà di Stato, come socialismo, comunismo reale, debba essere, appunto, recuperato come processo molecolare e come processo diffusivo, dove l'elemento foucaultiano del sapere-potere è intrecciato alle varie forme di dominio sulla vita, alle varie forme di articolazione dell'intelletto generale, del *general intellect*, ma [...] – questo è il punto fondamentale – io penso all'-'ismo' del comunismo, in qualche modo, come un qualcosa di molto simile a quello che fu il cristianesimo nella fase dissolutiva dell'Impero romano, cioè una sorta di processo molecolare che destituisce di legittimità motivazionale i fondamenti dell'Impero, dell'ordine imperiale. Esattamente come il cristianesimo ha sgretolato le basi motivazionali su cui l'Impero romano si reggeva. In questo modo io penso, in fondo, il comunismo.

Se vediamo quello che sta accadendo oggi, le forme distruttive che il governo – anzi, la *governance* imperiale – sta determinando, stanno colpendo esattamente quei luoghi dove si possono determinare i coaguli propositivi. Da questo punto di vista, per me ha un valore simbolico la distruzione cui oggi va incontro, in Occidente – in tutto l'Occidente – del luogo, ma anche dell'idea stessa di *universitas studiorum*, di una università intesa come luogo in cui i saperi comunicano trasversalmente e producono la possibilità di quello che un tempo era la critica, e di quello che è oggi è il sapere in grado di trasformare – il sapere che un tempo era quello rivoluzionario, che è poi il sapere libero. Ecco, io ho l'impressione che noi abbiamo sottovalutato molto la portata politica della distruzione dei luoghi in cui oggi i saperi possono coagularsi e comunicare. E credo che forse l'Associazione debba porre al centro dell'attenzione esattamente questo nodo, a mio avviso politicamente cruciale.

La concezione del biopotere in Foucault

Intervento di Giacomo Marramao al Seminario della Fondazione Basso del 22 marzo 2004

In data 22 marzo 2004 si è svolto, presso la Fondazione Basso, un seminario sul tema del biopotere in Michel Foucault; l'organizzazione dei lavori è stata curata da Giacomo Marramao ed Antonio Negri e, tra gli altri, sono intervenuti Giorgio Agamben, Massimo De Carolis, Ida Dominijanni, Emanuela Fornari, Antonella Moscati, Elettra Stimilli, Mario Tronti e Paolo Virno. Si riporta, di seguito, l'intervento introduttivo di Giacomo Marramao.

Questa dedicata al biopotere è la seconda seduta seminariale che la Fondazione Basso ha organizzato su diretto suggerimento di Antonio Negri; è nostra intenzione, come Fondazione, moltiplicare occasioni di questo genere perché questi incontri seminariali, a mio avviso, sono un modo molto proficuo di mettere a confronto, non soltanto i diversi punti di vista, ma anche le ricerche in corso di ciascuno di noi, cercando di evidenziare quelli che possono essere sia i punti di convergenza che quelli di divergenza, di frizione, ma comunque attorno a un comune interesse. La ragione per la quale abbiamo deciso, con Negri, di concentrarci sulla questione, sulla categoria di biopotere è perché questa categoria ha una doppia rilevanza: ha una rilevanza di tipo concettuale, ma anche una rilevanza pratica e, naturalmente, scopo di questi seminari è cercare d'individuare dei concetti ponte che siano dei concetti forti anche dal punto di vista della riflessione teorica e che rimandino a "costellazioni di esperienza", quindi a costellazioni pratiche. La ragione, inoltre, per la quale ci siamo concentrati sulla categoria di biopotere è perché abbiamo avuto la sensazione, Negri ed io, che vi fossero ormai accezioni varie, o addirittura, una accezione ambivalente del termine della categoria di biopolitica, se volete, un'accezione che può essere ben rappresentata per un verso dalla ricerca di Agamben, che è un'accezione, se volete, negativa, cioè la biopolitica come dimensione legata al potere sovrano, a uno stato di eccezione globale e via dicendo, o un'accezione *latu sensu* positiva, che è quella di Negri.

Ora, quest'accezione ambivalente potrebbe essere a rigore ricondotta a una distinzione tra biopotere sovrano e biopolitica tendenzialmente agita da movimenti costituenti, sta di fatto che in Foucault, anche alla luce dei corsi ancora inediti in Francia, resta indecisa la questione del rapporto tra biopolitica e sovranità, che è un rapporto cruciale a partire dal XVIII sec. Per Foucault, il XVIII secolo, e qui cito proprio una frase molto plastica de *La volontà di sapere*, segna proprio "l'ingresso della vita nella storia". Prima di allora, "il sistema del vivente era racchiuso in un cerchio invalicabile" (questa non è un'espressione di Foucault, ma un'espressione di Braudel); prima del Settecento "il sistema del vivente era racchiuso in un cerchio invalicabile". Quindi come si pone la questione del rapporto tra biopolitica e sovranità in Foucault? In Foucault, sovranità, ovviamente questo si sa, è un potere meramente negati-

vo-repressivo il cui esercizio ha luogo solo nella forma della sottrazione, sulla base di quello che Foucault chiama “il puro diritto di prelievo”, una sorta di vampirismo, cioè la sovranità è sostanzialmente una prestazione vampiresca, quindi ha la forma della sottrazione e del prelievo di beni, servizi e sangue dei sudditi, mentre la dimensione biopolitica si traduce, dice Foucault, in “una relazione di cura, tutela, crescita, potenziamento della vita”. Una impostazione di questo genere chiama in causa perlomeno l’esistenza di un “campo di tensione” tra una concezione negativa e quella che potremmo chiamare una concezione produttiva o generativa del potere, questo è uno dei motivi classici di tutte le interpretazioni dell’opera foucaultiana, ma in ogni caso il *trait d’union* tra questa due concezioni, tra una concezione negativo-repressiva e una concezione produttivo-generativa del potere, sembra essere per Foucault il potere specificamente moderno, inteso come controllo della pulsione di morte. Da questo punto di vista, Foucault, attraverso percorsi ben diversi, ci dice una cosa analoga a quella che ci aveva detto Weber: il potere moderno, la sovranità moderna hobbesiana e post-hobbesiana, condivide con la sua religione la prerogativa del controllo della pulsione di morte; cioè il potere è potere di vita e di morte, o meglio potere di vita/morte, la barra è decisiva in quanto non dimentichiamo che per Foucault il gesto fondamentale del potere sovrano è la separazione tra vita e morte, alla lettera “la decisione tra vita e morte”, la linea di divisione, la decisione tra vita e morte, questa è la decisione ultima. A rigore si dovrebbe dunque parlare di “bio-thanato-politica”: la thanato-politica è, in altri termini, l’altra faccia o, come io preferisco dire, l’interfaccia della biopolitica, come del resto lo stesso Foucault esplicitamente dichiara, e qui cito un brano di Foucault tratto dal volume *Tecnologie del sé*, uscito per Bollati almeno una decina d’anni fa: “Poiché la popolazione non è altro che ciò di cui lo Stato si prende cura a proprio vantaggio, è naturale che esso sia autorizzato anche a portarla al massacro, se necessario, il reciproco della biopolitica è la thanatopolitica”; questa è una formula foucaultiana estremamente icastica.

Il biopotere si trova così situato al punto di confluenza, o al punto d’incrocio, di due vettori, tra due linee apparentemente divergenti: il far vivere e il far morire. Ma, per Foucault, si tratta di un passaggio non soltanto storico, ma costitutivo della struttura epistemica, della struttura teorico-pratica del biopotere, cioè il passaggio dal sovrano *Ancien régime*, interpretato da Foucault come potere di far morire e di lasciar vivere, al potere propriamente moderno che è quello di far vivere e di lasciar morire. Si delinea di qui quella che potremmo chiamare la linea d’ombra della politicizzazione della vita, la linea d’ombra che separa la comunità totalitaria dalla comunità dell’umanità redenta e, non a caso, il totalitarismo è definito da Foucault come la forma di potere in cui la generalizzazione del diritto sovrano di uccidere viene a coincidere con la generalizzazione del meccanismo del biopotere. Ma per afferrare il senso di questo esito dobbiamo mettere a fuoco, anche criticamente credo, (almeno è anche questo il compito di questo seminario: partire da Foucault per andare oltre) il modo in cui Foucault introduce quella che lui chiama la “soglia di modernità biologica”, questa soglia è segnata dall’apparire dell’uomo, come è noto, quest’allotropo empirico-trascendentale, l’uomo che è un prodotto dell’Illuminismo, nel senso scientifico-positivistico del termine, ma è anche un

prodotto di Kant. È un prodotto dell'Illuminismo, diciamo, della ragione scientifica illuministica ma anche della ragione etica illuministica, nel senso che Kant rientra perfettamente in questa idea foucaultiana di apparire dell'umano, di quest'allotropo empirico-trascendentale, ma il *clou* è determinato dal fatto che l'uomo, prodotto tipico della modernità, prende il posto del re, cosa comporta questo? Comporta, per Foucault, un nesso paradossale tra finitudine e movimento infinito, tra la finitudine della condizione umana e biologica e il movimento infinito asintotico del progresso, proprio così come lo intende Kant, cioè il progresso come un indeterminato procedere verso il meglio e voi sapete qual è il giudizio che Foucault dà di quest'idea di progresso: l'involucro è il progresso, il nocciolo è la decadenza, nietzscheanamente. Si ricordi quel passo celebre in cui Foucault dice: "prima della fine del XVIII sec. – cioè il periodo appunto degli scritti di Kant sulla storia e la politica, che poi il Foucault ultimo valorizzerà, quelli dell'ontologia dell'attualità – l'uomo non esisteva, come non esistevano – badate bene – la potenza della vita, la fecondità del lavoro e lo spessore storico del linguaggio". Vita, lavoro e linguaggio, che sono gli indicatori della finitudine, con l'avvento della storia prendono il posto del re. Noi abbiamo in questa fase l'emergere, ed è qui che matura il concetto di biopolitica, di nuove tecnologie di potere connesse con la dimensione reattiva dei nuovi diritti; cioè, per Foucault, dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789, alla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948, quella delle Nazioni Unite, noi non abbiamo altro che la "interfaccia reattiva" della biopolitica, cioè abbiamo il diritto alla vita, al corpo, alla salute, alla felicità, cioè abbiamo una dimensione nuova del diritto *incomprensibile per il sistema giuridico classico*.

Foucault interpreta la nuova dimensione del diritto come la replica politica a tutte queste nuove procedure del potere che non partecipano del diritto tradizionale alla sovranità. Si aprono qui, a mio avviso, tre questioni dirimenti che restano indecise in Foucault, in quanto egli adotta spesso formule oscillanti; le espongo velocemente.

In primo luogo, prima questione dirimente, le politiche di massa degli ultimi due secoli, dalle guerre napoleoniche fino al nazismo e fino a oggi, dopo Foucault, queste politiche di massa, che la storiografia aveva individuato come crescita della vita materiale, crescita esponenziale della vita materiale, avvengono all'insegna del ritorno dell'ordine sovrano o del suo definitivo tramonto?

Secondo problema: che relazione intercorre, quanto al tema del biopotere, tra il prima e il dopo il *Leviatano*? Tra il prima dello Stato e il dopo lo Stato? La mia tesi è che il biopotere non coincide con la statalizzazione della vita biologica, ma piuttosto con il controllo territorializzato (questo è il tema che Negri ed Hardt hanno affrontato in *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*) della vita in tutte le sue declinazioni biometriche, bioetiche, biotecnologiche, dove lo stato d'eccezione è sostituito dalla normalizzazione del controllo capillare. In altri termini, lo stato d'eccezione è tanto più significativo quanto più produce forme di controllo normali.

Terzo punto: si tratta qui della questione relativa a quella che io ritengo essere l'indeterminazione del concetto di vita, ad onta della proliferazione del concetto di vita nel dibattito odierno, e mi piace molto citare spesso la formula di Barbara Duden dell'abuso del concetto di vita. Io credo che il paradigma immunologico, da questo punto di vista legato al concetto di vita, se non vuole volatilizzarsi in una flebile metafora deve fare i conti con l'autoreferenza e i suoi paradossi, da Luhmann e Hofstätter in giù (temi cari a Massimo De Carolis in particolare) il che significa ripensare la questione del biopotere nel suo intreccio con la questione dell'identità, argomento di cui mi sono interessato anche nel mio ultimo libro, cioè il tema del biopotere visto, diciamo, con la logica dell'identità, e pensare questo nesso di potere e identità, biopotere e identità, in una fase segnata da una effrazione, da una esplosione di tutti i paradigmi classici di politica, cioè in un'epoca segnata dallo spostamento continuo della linea di confine tra natura e artificio e, con essa, della frontiera tra visibile e invisibile, tra possibile e impossibile. Questo è, credo, per larghe linee, lo scenario che Negri e io avevamo pensato come scena influente del confronto tra di noi oggi.

English abstract

We publish here the texts of the speeches delivered by Giacomo Marramao and Antonio Negri at the Seminar organised by the Lelio and Lisli Basso Foundation on 23 February 2004 on the subject of the stalemate in European constitutionalisation and the role of social movements in the construction of a more democratic political Europe. Giacomo Marramao stressed the urgency of overcoming the Italian debate's provincialism and opening up a broader reflection on global transformations; he proposed the idea of a "Europe as an exodus from the state" based on the plurality of experiences. Finally, he discussed the redefinition of the concept of "public good" in the global era, highlighting knowledge, information and communication networks as central elements of a new citizenship. Political Europe is analysed as an unfinished project that needs to be rethought beyond the logic of sovereignty. Toni Negri stressed the importance of the geopolitical situation: the decline of American unilateralism, the growth of China and the dynamism of South America require a radical rethinking of Europe. Social movements must play an active role in this transformation. The Seminar also explored the relationship between movements and institutions. While movements have often taken a sovereign or oppositional stance, there is a clear need for a new model of representation capable of integrating demands from below. Europe cannot emerge from institutions alone, but must be the result of a collective process in which movements are constitutive actors of a new democratic form. The 2004 Seminar was an opportunity for discussion to outline the future trajectory of Europe as a space of resistance and innovation capable of challenging existing hegemonic models. In the Appendix we publish an extract from Giacomo Marramao's speech at a second seminar with Negri, held the following month, on 22 March 2004, on "Biopower in Foucault".

keywords | Antonio Negri; European Constitution; Decline of Europe; Movements; Foucault's Biopower.



la rivista di **engramma**

febbraio **2025**

221 • Antonio Negri e i classici

Editoriale

Marco Assennato, Monica Centanni, Roberto Masiero

Lo squarcio dei classici

Giacomo Marramao

Due contributi su Antonio Negri filosofo

Massimo Cacciari

Vita Cartesii est simplicissima

Massimo Cacciari

[da "Contropiano" 2/1970, 375-399]

È morto un filosofo. Il pensiero rivoluzionario non può finire

Massimo Cacciari

[da "La Stampa" del 17 dicembre 2023]

"Contropiano"

a cura della Redazione di Engramma

Un saggio di Realpolitik materialista

Marco Assennato

Marx nel Seicento?

Elia Zaru

Antonio Negri e Machiavelli

Tania Rispoli

Niccolò Machiavelli e Antonio Negri. Vite parallele?

Peppe Nanni

Poesia, o la seconda natura

Giorgiomaria Cornelio

La forma dell'irrazionale

Mario Farina

Estrapolazioni selvagge

Matteo Polleri

Antonio Negri lee Job

Bernardo Prieto

La bellezza del comune

Nicolas Martino

La rinascita del costituzionalismo europeo

Giacomo Marramao, Antonio Negri