

DIEGO FUSARO

Quale comune? Per una critica del marxismo deleuziano di Toni Negri

«Ci salvi Iddio da chi si nasconde nel compagno».

E. Bloch, *Tracce*

Con la recente pubblicazione del volume *Commonwealth*¹ (2009), si chiude la trilogia di Toni Negri e Michael Hardt inaugurata nel 2000 con *Empire* e proseguita nel 2004 con *Multitude*. Il testo è particolarmente interessante non solo perché tira le conclusioni di un discorso filosofico-politico che ha segnato in modo decisivo il dibattito degli ultimi anni², sia pure con giudizi profondamente discordi, ma anche perché affronta direttamente quello che, per molti versi, può essere con diritto identificato come il problema più urgente nel nostro tempo di divinizzazione del privato e di “monoteismo del mercato”³: il ruolo del “comune”, di quel *bonum commune* che sembra oggi essere sparito senza lasciare tracce, nel trionfo dell’individualismo radicale in forza del quale il soggetto è un atomo gravitazionale di egoismo e di possessività, anticomunitario e “monadicamente” ripiegato su se stesso. Il libro può dunque costituire un’utile occasione di confronto con i problemi filosofici con cui Negri è venuto affaticandosi negli ultimi anni e, al tempo stesso, di considerazione complessiva del suo profilo filosofico-politico, nel tentativo di scorgere nel suo *Denkweg*, al di là delle “fratture” e dei “mutamenti di paradigmi”, se non una permanenza unitaria, comunque alcuni nuclei stabili. Nelle pagine che seguono, pertanto, proverò a svolgere alcuni rilievi intorno all’opera negriana, mostrando quelli che, a mio giudizio, restano i suoi limiti più macroscopici e, al tempo stesso, segnalando per quale ragione essa, soprattutto in

¹ A. Negri – M. Hardt, *Commonwealth*, 2009; tr. it. a cura di A. Pandolfi, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010.

² Non è qui possibile dare conto del dibattito e delle critiche che sono seguite alla pubblicazione della trilogia negriana. Ci limitiamo pertanto a segnalare alcune ricostruzioni e alcuni spunti di critica alla posizione di Negri, di cui abbiamo tenuto conto nelle pagine che seguono: C. Corradi, *Storia dei marxismi in Italia*, Manifestolibri, Roma 2005, pp. 217-222; A. A. Borón, *Impero & imperialismo. Una lettura critica di Michael Hardt e Antonio Negri*, Punto Rosso, Milano 2003; N. Kohan, *Toni Negri y los desafíos de Imperio*, 2002; tr. it. *Toni Negri e gli equivoci di Impero*, Massari, Bolsena 2005; S. Žizek, *Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the Communist Manifesto For the Twenty-First Century?*, in “Rethinking Marxism”, Volume 13, Number 3 (2001), pp. 190-198.

³ Utilizziamo qui la formula (“monothéisme du marché”) con cui Roger Garaudy sottolinea il carattere inequivocabilmente religioso di un mondo postmoderno e relativista in cui il solo fondamento assoluto è dato dalla “forma-merce” e dal dogma dell’intrascurabilità dell’assetto socio-politico vigente. Cfr. R. Garaudy, *Avons nous besoin de Dieu?*, De Brouwer, Paris 1994, p. 13. Cfr. anche C. Preve, *Il marxismo e la tradizione culturale europea*, Petite Plaisance, Pistoia 2009.

Commonwealth, identifichi con precisione il grande problema filosofico-politico del nostro tempo ma finisca poi per risolverlo in maniera niente affatto convincente: a tal punto che, come proverò a chiarire, l'anticapitalismo radicale di Negri si configura segretamente, per paradossale che possa sembrare, come l'alleato strategico più prezioso dell'odierno turbo-capitalismo globalizzato.

A differenza di quanto accade nel genere letterario dei "gialli", in cui la soluzione giunge immancabilmente nella conclusione, quando si scopre finalmente la reale identità dell'assassino, il saggio filosofico può (e forse deve) coerentemente esplicitare le proprie premesse fin dalle prime pagine: il seguito non è altro che uno sviluppo di tali premesse, un mostrare – secondo il modello "fenomenologico" hegeliano – la strada che ha condotto ad esse. In una simile prospettiva di iniziale enunciazione dei risultati, il vero nucleo per venire a capo non solo di *Commonwealth*, ma dell'intero trittico (e forse dell'intera riflessione di Negri, dall'originario operaismo all'odierna teoria dell'impero), è duplice ed è costituito dall'assenza programmatica della categoria di "alienazione" (*Entfremdung*) e dall'ostinato rifiuto della dialettica hegeliana in ogni sua declinazione, sostituita dal pensiero "differenzialista" di Gilles Deleuze⁴ e dalla sua antropologia del desiderio. A questo proposito, l'espressione di *Commonwealth* "emanciparsi dalla dialettica"⁵ potrebbe essere assunta come "basso continuo" dell'intera produzione di Negri, dall'originario operaismo di fabbrica all'odierno "moltitudinarismo" dei disobbedienti no-global. A rigore, come cercherò di mostrare, il paradigma negriano, apparentemente sofisticato, caleidoscopico e difficilmente riconducibile a precise matrici filosofiche, è in verità l'incrocio di due sole componenti: *l'operaismo italiano* e *l'antropologia filosofica deleuziana* della distruzione del soggetto e del desiderio liberato, antropologia appresa da Negri nelle sue tormentate peregrinazioni parigine dopo la fuga dall'Italia che l'aveva accusato di terrorismo; il tutto nella cornice – è bene ripeterlo – di un marxismo senza Hegel e senza la nozione di *Entfremdung*. In tutto il libro, salvo errore, l'espressione "alienazione" non compare neppure una volta; per quel che concerne poi il nome di Hegel, esso figura immancabilmente in senso negativo, in quanto viene presentato ora come teorico dello Stato autoritario, ora come razzista, ora come teorico di una dialettica conservatrice e ormai del tutto inattuale nel tempo dell'Impero e delle Moltitudini. E tuttavia ciò che più colpisce, del paradigma di Negri, non è il suo *marxismo antihegeliano* – in questo, è superfluo ricordarlo, vi è una folta lista di illustri precedenti, da Galvano

⁴ Cfr. soprattutto G. Deleuze – F. Guattari, *Anti-Oedipe, Capitalisme et schizophrénie*, 1972; tr. it. *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Mondolibri, Milano 2000; G. Deleuze, *Rhizome*, 1976; tr. it. a cura di S. di Riccio, *Rizoma*, Pratiche, Parma 1977. Deleuze ravvisa in Nietzsche il pensatore che per primo ha riconosciuto la positività del molteplice, del diverso, del frammentario e del divenire: il "Wille zur Macht" di Nietzsche non è, per Deleuze, volontà di sopraffazione e di dominio, bensì critica radicale di ogni forma di potere e, insieme, invito alla trasgressione e alla liberazione del desiderio. Quest'ultimo è assunto come cifra caratterizzante l'essere umano. *L'Anti-Edipo* sottopone a critica la psicologia freudiana per il fatto che essa avrebbe favorito la repressione dei desideri inconsci in vista della "normalizzazione" sociale. Il desiderio, invece, è per Deleuze costruttivo e gli individui non sono che *machines désirantes*, flussi di desideri polimorfi e illimitati. Dal punto di vista deleuziano, alla produzione desiderante in ogni società si oppongono regressivamente istanze antiproduttive, che mirano a frenare quando non ad annullare i desideri. In un simile contesto, la schizofrenia si configura per Deleuze come una rivendicazione di libertà assoluta. Cfr. B. Adkins, *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.

⁵ A. Negri – M. Hardt, *Comune*, cit., p. 103.

Della Volpe a Louis Althusser –, né il fatto che egli pratici quella che altrove ho definito nei termini di una “prassi dell’innesto”⁶, ossia il tentativo di coniugare il profilo teorico di Marx con quello di altri autori. L’aspetto *unheimlich* della posizione di Negri è invece dovuto all’autore su cui egli tenta di innestare Marx: Deleuze. Di tutti gli innesti possibili, questo – insieme forse al “marxismo galileiano” di Della Volpe – risulta indubbiamente non solo il meno convincente, ma anche quello maggiormente denso di esiti teorici difficilmente giustificabili. Cerchiamo di chiarire per quale motivo.

Se si muove, marxianamente (ma anche lukácsianamente o adornianamente), dal fatto che il capitalismo è “falso” (*das Ganze ist das Unwahre*⁷) e implica uno stato di alienazione e di perenne diversità da come si dovrebbe essere, generando desideri illimitati e indotti, funzionali alla sua logica illogica di autovalorizzazione e rispetto ai quali, in un tetro paesaggio di alienazione e di nichilismo imposto dalla forma-merce, l’uomo è solo uno strumento docile e impotente, non resta altra strada da intraprendere se non quella indicata da Fichte, ancor prima che da Marx: la prassi trasformatrice dell’*Ich* come metafora del concetto unitario-trascendentale di un’umanità che può determinarsi unicamente in rapporto con il *Nicht-Ich* da essa stessa posto e a sua volta inteso come metafora della resistenza sociale che si frappone tra l’*Ich* e tutti i progetti di emancipazione e di ringiovanimento del mondo⁸. Su questo punto, il discorso marxiano non lascia adito ad alcun dubbio, soprattutto se si considera l’ontologia della prassi custodita nelle folgoranti undici *Thesen* consacrate a *Feuerbach*. Senza la categoria *filosofica* di alienazione, la riconciliazione con il cosmo capitalistico è inevitabile.

Con buona pace di Negri, è il regime capitalistico a promuovere una antropologia del desiderio illimitato, funzionale alla logica di valorizzazione del valore⁹. L’antropologia del

⁶ Mi permetto di rimandare al mio *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario*, Bompiani, Milano 2009.

⁷ T. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 1951; tr. it. a cura di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1979, p. 48.

⁸ È l’eliminazione stessa di ogni presunto *Ding an sich* che porta, sul piano pratico, alla tematizzazione fichtiana di una “soggettività titanica”, in grado di trasformare liberamente il mondo in accordo con i suoi stessi principi: si tratta di attuare un “riorientamento gestaltico”, nella misura in cui l’idealismo, solitamente inteso nell’odierno mondo rarefatto delle interpretazioni, come una filosofia conservatrice quando non reazionaria, rivela in Fichte un’incancellabile vocazione “rivoluzionaria” e una durevole passione critica e antiadattiva. Il carattere inconciliato con il reale proprio della *Wissenschaftslehre* fichtiana è stato efficacemente sottolineato da Adorno: “Fichte e l’intero movimento dell’idealismo tedesco si sono già difesi contro qualcosa che solo oggi si è pienamente dispiegato, contro la coscienza reificata, pigra, che prende il mondo così com’è. Hanno lottato contro il realista volgare che si accontenta senza ribellarsi della superficie della mera esistenza, e che non oppone alcuna resistenza a ciò che di fatto esiste, ma gli si adatta” (T. W. Adorno, *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, 1973; tr. it. a cura di A. Solmi – S. Petrucciani, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 2007, pp. 231-232). Cfr. anche T. Rockmore, *Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition*, Feffer & Simons, London 1980.

⁹ Su questo tema, la bibliografia è, allo stato attuale, pressoché sterminata. Ci limitiamo pertanto a segnalare quattro testi in cui è efficacemente tematizzato il nesso tra le logiche del desiderio e le logiche di riproduzione incontrollata della società capitalistica globalizzata: Z. Bauman, *Liquid Modernity*, 2000; tr. it. a cura di S. Minucci, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002; Id., *Consuming Life*, 2007; tr. it. a cura di M. Cupellaro, *Consumo, dunque sono*, Laterza, Roma-Bari 2008; Id., *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?*, 2008; tr. it. a cura di F. Galimberti, *L’etica in un mondo di consumatori*, Laterza, Roma-Bari 2010; A. Tagliapietra, *L’ultima delle dieci parole ovvero non desiderare*, in G. Ravasi – A. Tagliapietra, *Non desiderare la donna e la roba d’altri*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 71-160.

desiderio e l'economia autonomizzata e non più *embedded*¹⁰ nel tessuto sociale complessivo sono le due facce della stessa medaglia capitalistica: "motivo propulsore e scopo determinante del processo capitalistico di produzione – si sostiene in *Das Kapital* – è in primo luogo la maggior possibile autovalorizzazione del capitale, cioè la produzione di plusvalore più grande possibile, e quindi il maggiore sfruttamento possibile della forza-lavoro da parte del capitalista"¹¹. In coerenza con il movimento di pensiero sviluppato, sia pure su fronti eterogenei, da Fichte e da Hegel, anche Marx è fautore di un ristabilimento della natura politica, socievole e comunitaria – secondo la triplice accezione dello *zoon politikòn* aristotelico – in grado di reagire all'individualismo atomistico del soggetto desocializzato, anticomunitario, destoricizzato e possessore impostosi nella modernità lungo l'asse che va dall'*ego cogitans* cartesiano all'*Ich denke* kantiano¹². Secondo uno dei punti salienti della *Kritik des Gothaer Programms* (1875), il comunismo corrisponderà alla società in cui ciascuno riceverà in base ai propri bisogni (e non desideri), laddove questi bisogni – come sottolineato dalla Heller¹³ – non sono solo quelli "primari" (mangiare, bere, ecc.), ma pure quelli "secondari" (leggere, viaggiare, ecc). In altri termini, il comunismo di Marx non muove da un concetto naturalistico dei bisogni, ma da "bisogni poliedrici", storicamente mutevoli, che possono esser appagati solo grazie allo sviluppo delle "forze produttive". Contrapposto al bisogno, il desiderio è invece l'elemento riproduttore strutturale del consumo capitalistico: quest'ultimo vive di desideri, poiché i bisogni, una volta appagati, lo porterebbero rapidamente verso letali crisi di sovrapproduzione e di sottoconsumo.

Alla luce di quanto detto, se si incardina il proprio discorso filosofico sull'antropologia "desiderante" di Deleuze, basata sulla concezione dell'uomo come *machine désirante* e sulla conseguente necessità di liberazione dei desideri, allora ne segue, quasi sillogisticamente, che la rivoluzione non è più necessaria: l'appagamento dei flussi di desideri delle moltitudini non può che essere ottenuto all'interno della produzione capitalistica stessa, l'unica in grado, appunto, di creare e di soddisfare desideri in maniera illimitata. La disobbedienza prende il posto della rivoluzione, con il corollario di una permanenza illimitata nella "gabbia d'acciaio" della produzione capitalistica costellata da desideri illimitati. Non è affatto casuale che Negri, a differenza di Marx, di Lukács, di Bloch e di Adorno non scorga mai l'alienazione come condizione esistenziale degli uomini tra le onde del capitalismo globalizzato. Al contrario – ed è questo l'architrave della riflessione negriana in *Commonwealth* non meno che in *Empire* – nel capitalismo Negri ravvisa asservimento, sfruttamento, potere sulla vita e sui corpi, ma mai una struttura in sé alienata: se non si dessero quegli inconvenienti, il capitalismo sarebbe già di per sé perfetto, sarebbe anzi il comunismo pienamente

¹⁰ Cfr. K. Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, Boston 1944; cfr. anche M. Granovetter, *Economic Action and Social Structure: the Problem of Embeddedness*, in "American Journal of Sociology", n. 91 (1985), pp. 481-493.

¹¹ K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Band I, 1867; tr. it. a cura di D. Cantimori, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, tomo II, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 28.

¹² Questo tema è stato evidenziato soprattutto da Costanzo Preve, che ha mostrato come la moderna "costituzione formalistica del soggetto moderno", da Cartesio a Kant, se letta nella sua cifra unitaria e astruendo dalle molteplici ed eterogenee differenze tra i singoli autori della costellazione moderna, si regga su una programmatica destoricizzazione del soggetto, ridotto ad atomo individualistico e sradicato dalla comunità di appartenenza. Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, Petite Plaisance, Pistoia 2007.

dispiegato, come Negri non si stanca di ripetere. Ne segue, pertanto, che la rivoluzione maniacalmente invocata da Negri è in verità inesistente e impraticabile, una pura forma retorica per mantenere l'odierna strutturazione globale del capitalismo, l'unica in grado – è bene ripeterlo – di reggersi su una logica di corrente fluida di desideri (e non di bisogni). È questo uno (ma, come vedremo, non il solo) dei motivi che fanno sì che la retorica rivoluzionaria di Negri sia particolarmente gradita ai due poli opposti, ma in correlazione essenziale, delle oligarchie finanziarie nichilistiche e dei centri sociali con musica assordante, presso i quali il razionale dialogo socratico ha ceduto il posto al culto dello spinello e all'unidimensionale conformismo dell'anticonformismo di maniera.

Vi è un ulteriore aspetto dell'antropologia deleuziano-negrina che non deve essere dimenticato: oltre ad essere illimitati, indeterminati e inestinguibili, i desideri sono per loro stessa natura *irrazionali*, basati su flussi di volontà che si sottraggono incessantemente alla razionalità e alla deliberazione dell'intelligenza. Proprio perché irrazionali, essi possono coesistere solamente con un soggetto programmaticamente "indebolito" e reso preventivamente docile e passivo. Seppure destoricizzato, anticomunitario e individualistico, il soggetto quale era venuto sviluppandosi in quel lungo e tortuoso percorso che si snoda dall'*ego cogitans* cartesiano all'*Ich denke* kantiano era pur sempre un soggetto "forte", in cui la componente razionale era egemonica e rendeva possibili deliberazioni razionali, una morale solida e tale da permettergli di agire responsabilmente, valutando la realtà in base alla ragione. Si trattava di un soggetto che, entro certi limiti, era in grado di resistere alla riduzione integrale del mondo a merce e che, in definitiva, era adatto a pensare e a riflettere, sia pure in solitudine solipsistica, ma non a piegarsi supinamente alla logica libero-scambista su cui si regge l'odierno capitalismo. Il solo soggetto compatibile, e anzi funzionale, alla logica illogica dei desideri è il "soggetto disgregato" pensato da Hume e, *mutatis mutandis*, riproposto da Nietzsche, il soggetto ridotto a mero "fascio di percezioni" e dunque – questo è il punto – neutralizzato nella sua compatta unitarietà. Tramite la ridefinizione humane e la sua entusiastica ripresa nietzscheana, il soggetto viene a rideclinarsi come un flusso di desideri nomadi e senza fine che coincide con il flusso che si istituisce tra il polo della vendita e quello dell'acquisto. Senza quei desideri, il soggetto neppure esisterebbe: a tali desideri, di conseguenza, il soggetto non può opporre alcuna resistenza, giacché esso si struttura e acquista forma solo grazie ad essi.

Tramite la sua ripresa di un Nietzsche libertario e non-fascista¹⁴, Deleuze recupera questa forma di soggettività attraversata e costituita da desideri, in cui la natura umana non è che la mera duplicazione psicologica della produzione capitalistica con il suo flusso incontrollato di desideri. È in questo orizzonte di senso che l'*Übermensch*, da Superuomo fascistoide che era nel tempo dell'imperialismo, del razzismo e dell'antisemitismo, viene

¹³ Cfr. A. Heller, *Bedeutung und Funktion des Begriffs Bedürfnis im Denken von Karl Marx*, 1974; tr. it. a cura di P.A. Rovatti, *La teoria dei bisogni in Marx*, Feltrinelli, Milano 1974. Cfr. anche F. Di Paola, *Marx, la Heller e i nostri bisogni*, in "Ombre rosse", luglio 1975, nn. 9-10, pp. 5-24; S. D'Alessandro, *Bisogni e movimento reale*, in "Ombre rosse", aprile 1976, n. 14, pp. 7-19. Per quel che concerne il problema dei bisogni in Marx, mi permetto di rimandare anche al mio *Karl Marx e la schiavitù salariata. Uno studio sul lato cattivo della storia*, Il Prato, Padova 2007, pp. 139-161.

¹⁴ Cfr. soprattutto G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, 1962; tr. it. a cura di G. Vattimo, *Nietzsche e la filosofia*, Colportage, Firenze 1978 (ora in Id., *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002).

improvvisamente ridefinito, con termine cortese e rassicurante, Oltreuomo¹⁵ di sinistra: viene cioè – e in questo hanno giocato un ruolo decisivo Deleuze in Francia e Vattimo in Italia – reso funzionale alla produzione di un capitalismo non più autoritario e “di destra”, bensì flessibile, tollerante e “di sinistra”, centrato sulla liquidazione degli ultimi retaggi di morale e di costume borghese, dall’estensione universale del consumo capitalistico in un mondo in cui la sola comunità è quella delle carte di credito. In *Empire*, la distruzione deleuziana del soggetto si presenta in forma parossistica, nell’allucinatorio progetto di “abbattere le barriere che abbiamo eretto fra l’umano, l’animale e la macchina”¹⁶. Le moltitudini disobbedienti tematizzate da Negri che altro sono se non non-soggetti che tendono al consumo senza la fatica della produzione, in una accettazione integrale del cosmo alienato capitalistico?

Allievo fedele di Deleuze, Toni Negri pone al centro di *Commonwealth* e degli altri suoi scritti l’antropologia dell’uomo desiderante, senza accorgersi che l’indebolimento del soggetto non è affatto un gesto rivoluzionario e antiautoritario, ma è, al contrario, del tutto funzionale alla creazione di un “io” docile e impotente – l’“io narcisista” tematizzato da Christopher Lasch¹⁷ – che si lasci trascinare passivamente dai desideri e dagli stimoli posti in essere dal capitalismo globalizzato. Da questo punto di vista, l’antropologia deleuziana del desiderio è una sublimazione ideologica dell’anarchismo illimitato e non può che dar

¹⁵ Cfr. G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974, pp. 283 ss. Ad avviso di Vattimo, l’*Übermensch* nietzscheano “si manifesta come una forma di umanità collocata totalmente ‘oltre’ l’uomo così com’è oggi” (ivi, p. 283), e dunque nell’orizzonte dell’avvenire. Vattimo propone pertanto di tradurre *Übermensch* non con “superuomo”, ma con “oltreuomo”, nella convinzione che a Nietzsche stia a cuore esclusivamente il trascendimento dell’uomo della tradizione. Il particolare valore del prefisso *über* in Nietzsche è, per Vattimo, suffragato dal fatto che in esso si rileva la caratteristica dell’*Überwindung*, asse portante della riflessione nietzscheana. La stessa connessione nietzscheana di creatore-creatura si trasferisce all’interno della *Überwindung* nel plesso strutturale *Übergang* – *Untergang*. Se il termine *Übergang* esprime il superamento dello *Zwischenwesen*, che è proprio dell’essente non ancora determinato, il termine *Untergang* evoca la volontà di tramonto (cfr. F. Masini, *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, Il Mulino, Bologna 1978, pp. 235-237). Il concetto di *Übermensch* implicherebbe dunque il motivo di un passaggio dinamico e in tensione verso l’avvenire, in evidente contrasto con la dottrina dell’“eterno ritorno”. Per quel che concerne quest’ultimo aspetto, mi permetto di rimandare al mio saggio *Nietzsche tra eterno ritorno e tensione verso il futuro. Le aporie nella concezione nietzscheana del tempo*, in *La passione della conoscenza. Studi in onore di Sossio Giametta*, a cura di D. Fazio, Pensa Multimedia, Lecce 2010, pp. 185-227.

¹⁶ T. Negri – M. Hardt, *Empire*, 2000; tr. it. a cura di A. Pandolfi, *Impero: il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002, p. 117. Come è noto, il testo di Negri e Hardt è diventato, subito dopo la sua uscita in inglese, un vero “caso” editoriale. Accolto con grande interesse dalla critica filosofica e politica statunitense e internazionale, il testo è stato tradotto anche in italiano e, per parecchie settimane, è stato in vetta alle classifiche dei saggi più venduti di saggistica del nostro paese.

¹⁷ Cfr. C. Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, 1979; tr. it. *La cultura del narcisismo. L’individuo in fuga dal sociale in un’età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano 1981. Tipico del capitalismo nella fase odierna è il fatto che il monoteismo della tecnica convive con il pluralismo assoluto dei costumi (e anzi lo promuove), come peraltro già era stato segnalato da Heidegger tramite la nozione di “antropologismo”: il dominio oggettivo della tecnica planetaria genera, per contrasto, un ripiegamento soggettivistico del pensiero, ripiegamento che è strategicamente funzionale alle logiche di riproduzione sistemica. Per conservare la sua identità, il soggetto è costretto ad autopotenziarsi e a centralizzare il senso delle cose su se stesso, a discapito del sociale. Sul piano psicologico, da ciò scaturisce quel narcisismo diffuso nelle società metropolitane tematizzato da Lasch. La condizione dell’individuo oggi è pertanto, secondo l’espressione lukácsiana, la sintesi tragica “di onnipotenza astratta e di impotenza concreta”: per un verso, infatti, la società odierna pare configurarsi come il trionfo dell’individuo, emancipato da Dio e dalla vita comunitaria; per un altro verso, però, questo individuo è completamente dominato da forze economiche e tecnologiche che non può in alcun modo controllare e di cui è totalmente succube.

luogo alla protesta e all'infrazione dei codici e delle norme istituzionalizzate ma mai al trascendimento della strutturazione capitalistica della società: il nemico non è individuato nel capitalismo come luogo dell'alienazione universale oltre che dell'estorsione schiavistica di pluslavoro, ma nel potere, nel gendarme francese ispirato contemporaneamente alla razionalità cartesiana e all'autoritarismo degaulliano. Si torna, per questa via, a un problema a cui si è già fatto cenno: il paradigma della moltitudine desiderante può essere letto come il luogo in cui si consuma la transizione dalla Rivoluzione alla Disobbedienza. Quest'ultima non deve essere superficialmente intesa come una variante "depotenziata" della prima, poiché, se letta in trasparenza, ne è piuttosto l'opposto. La Rivoluzione implica rovesciamento del modo di produzione e organizzazione alternativa rispetto a quella vigente, in un ristabilimento – marxianamente – della centralità dell'uomo e dei suoi bisogni limitati. La Disobbedienza si configura invece come una sorta di "gestualità virtuale" funzionale all'integrazione nel sistema di ghetti autogestiti dei centri sociali, in cui l'anticonformismo apparente nasconde l'integrale accettazione del modo di produzione e di esistenza capitalistico: da una diversa angolatura, la disobbedienza si configura come la lotta contro i retaggi borghesi e paternalistici e, per ciò stesso, è l'alleata più preziosa delle logiche mercatistiche di un mondo che deve liquidare ogni autorità affinché tutto sia possibile, a patto che si sia nelle condizioni di poterlo acquistare. Già Asor Rosa, del resto, dimostrò *more geometrico* come Negri facesse parte di una tradizione sovversiva e, per ciò stesso, non-rivoluzionaria¹⁸.

Il rifiuto negriano della dialettica di Hegel e la sua accettazione integrale della soggettività deleuziana comportano alcune conseguenze degne di nota e particolarmente evidenti in *Commonwealth*. Anzitutto – ed è questo l'autentico paradosso su cui si regge il libro – la sincera volontà di riscoprire il "comune" nell'epoca della tirannia dell'ideologia dell'individuo proprietario è contraddetta, in ogni pagina, dall'assunzione – ora sotterranea, ora palese – di una antropologia che non solo è perfettamente conforme all'*homo consumens*, ma che ne è anzi la diretta emanazione. Il paradosso diventa tanto più evidente se si considera che in ogni pagina di *Commonwealth* si critica, in maniera per molti versi convincente, la modernità come eliminazione della sfera del "comune" per poi accettare, contraddittoriamente, l'antropologia moderna come base dell'attività rivoluzionaria delle moltitudini.

In secondo luogo, il marxismo deleuziano di Toni Negri sfocia in una sorta di *anarchismo postmoderno* che rigetta aprioristicamente la possibilità della politica. Se l'anarchismo ottocentesco, à la Bakunin, rifiutava certamente lo Stato, ma non per questo la politica nel senso alto del termine, sviluppando una teoria dell'autogoverno e dell'autogestione economica, l'anarchismo postmoderno di Negri è un *anarchismo senza politica*, che fa leva su un soggetto del tutto deresponsabilizzato e senza capacità normativa, una mera "macchina desiderante" e impolitica. Anche in questo caso, il segreto sta nella sostituzione della dialettica hegeliana con il paradigma deleuziano: per la prima volta della storia occidentale, viene avanzata la pretesa di porre il desiderio a fondamento assoluto della politica, che viene così svuotata e neutralizzata. Infatti essa, che è arte della finitezza e del limite, della

¹⁸ Cfr. A. Asor Rosa, *L'Unità*, 1-9-1983. In quell'occasione, Asor Rosa sosteneva che Negri faceva parte di una tradizione sovversiva e non rivoluzionaria al fine di scagionarlo dall'accusa di essere il capo delle Brigate Rosse.

gestione razionale della cosa pubblica, risulta difficilmente compatibile con una ontologia del desiderio, che è per sua natura illimitato, irrazionale e indeterminato: assumendo il desiderio come proprio fondamento, la politica si capovolge dialetticamente in anti-politica, in un vuoto di senso e di programma in cui possono indisturbatamente introdursi – come è effettivamente accaduto – tutte le politiche opportunistiche del movimento No-Global. In *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985), Jürgen Habermas¹⁹ ha svolto alcune interessanti considerazioni, a proposito della teoria politica di Foucault, che possono essere fecondamente riprese in riferimento a Negri. Habermas rileva come, trasformando il potere in un trascendentale *a priori*, Foucault precipiti in una contraddizione insuperabile: qualunque agire politico, anche il più sinceramente democratico, diventa sempre una mera specificazione del potere, che è di per sé immancabilmente negativo e disciplinare, secondo le coordinate di *Surveiller et punir* (1975). Il discorso foucaultiano precipita così – rileva Habermas – nella tetra ammissione dell'impossibilità di ogni politica, come del resto è suffragato dalle stesse idee foucaultiane della "microfisica del potere"²⁰ e della biopolitica. Quest'ultima, se portata ai suoi esiti radicali, individuando ovunque – e primariamente nell'ordine del discorso – la politica e le intrusioni disciplinari e "panoptiche" del potere, rinuncia aprioristicamente a fondare un discorso politico.

Il fatto stesso che Negri, per larga parte di *Commonwealth* (ma il discorso potrebbe facilmente essere esteso a *Empire* e a *Multitude*), si soffermi sulla biopolitica foucaultiana, nel tentativo di coniugarla con il paradigma deleuziano, aiuta a capire in che senso ci troviamo al cospetto di un anarchismo che rigetta *in toto* la politica, che rinuncia programmaticamente a strutturare un discorso politico di azione che si spinga oltre l'encomio estetizzante delle moltitudini policrome che popolano un mondo screziato e apparentemente multiculturale, sotto la cui vernice multicolore si nasconde il solido fondamento monoculturale di un mercato divinizzato. È soprattutto in *Empire* che emerge nitidamente l'inapplicabilità politica del modello negriano, e più precisamente il suo carattere impolitico: il comunismo è sentimentalmente definito nei termini dell'amore e dell'innocenza²¹, il povero è ottimisticamente inteso come la condizione di qualsiasi possibilità dell'umanità²², San Francesco – con la cui figura si chiude il libro – è presentato, in modo del tutto ingiustificato, come un nuovo modello di annuncio rivoluzionario²³. In maniera perfettamente coerente, in *Commonwealth*

¹⁹ Cfr. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, 1985; tr. it. a cura di E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 241-270. Il testo di Habermas, perfettamente coerente con il suo programma di ricerca, si regge su una liquidazione integrale del "pensiero metafisico" classico di Fichte, Hegel e dello stesso Marx, nel tentativo di recuperare invece gli autori funzionali al "pensiero postmetafisico" (*nachmetaphysisches Denken*), il solo praticabile – secondo Habermas – nell'odierno momento storico.

²⁰ Cfr. soprattutto la raccolta di Foucault *Microfisica del potere: interventi politici*, a cura di A. Fontana – P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977. Opponendosi alla teoria marxiana e alla sua localizzazione del potere, Foucault elabora una *microphysique du pouvoir* in cui il potere non è qualcosa che si divide tra coloro che lo possiedono e coloro che non lo hanno o lo subiscono passivamente. Il potere deve per Foucault essere analizzato come qualcosa che funziona solo a catena. Esso non è mai localizzato, ma si esercita attraverso un'organizzazione reticolare, tramite dispositivi. È prima di tutto un discorso (una proliferazione rizomatica di discorsi) portato verso una direzione in seguito a stratificazioni di senso.

²¹ T. Negri – M. Hardt, *Impero*, cit., p. 382.

²² Ivi, p. 152.

²³ Ivi, pp. 382-383.

viene addirittura bandito in modo inappellabile ogni discorso universalistico, inteso come dispositivo inaggirabilmente disciplinare tramite cui il particolare viene contrabbandato come universale in una logica di imposizione autoritaria:

“Qualsiasi tentativo di spacciare delle verità di portata universale è visto con sospetto. La critica ha smascherato non solo queste pretese di giustificare l’universalità, ma soprattutto i fondamenti trascendenti o trascendentali su cui erano state proclamate le verità universali”²⁴.

A emergere qui in primo piano, più dell’anarchismo, è la rigorosa ortodossia nichilistico-postmoderna assimilata da Negri, per cui ogni discorso veritativo sarebbe, *ipso facto*, autoritario. A proposito del presunto nesso tra “pensiero forte” e veritativo, da una parte, e autoritarismo, dall’altra, può essere utile ricordare come un autore particolarmente caro a Negri come Spinoza – indubbiamente il pensatore meno relativista e meno “debole” dell’intera modernità – non soltanto non abbia dato luogo a ricadute autoritarie in ambito politico, ma abbia anzi fondato con il *Tractatus theologico-politicus* (1670) una politica della democrazia incardinata sulla tolleranza e sulla *libertas philosophandi*. Per converso, può essere utile ricordare gli esiti per certi versi autoritari e, in ogni caso, meno tolleranti di quanto si possa a tutta prima immaginare, del relativista scetticeggiante David Hume, che esortava i suoi lettori a gettare alle fiamme i libri di metafisica. Il punto nodale della questione è però, in ogni caso, un altro: con buona pace di Negri, è l’odierno capitalismo globalizzato a promuovere oggi le logiche di svalutazione dell’universalismo filosofico, nella duplice forma – pienamente metabolizzata dal pensiero negriano – della critica dell’idea di verità e della critica dell’idea di fondamento. È nel trionfo dell’odierna “religione della merce” che si impone il *nichilismo relativistico* (non ci sono più fondamenti e valori, quindi il solo valore-fondamento resta la merce) e, con esso, una forma di pensiero totalmente privo di dialettica, che impedisce anche solo di indicare e nominare le contraddizioni di cui è intesuta la realtà. Negri è, *volens nolens*, del tutto interno a questo paradigma ultracapitalistico, ancorché egli pensi soggettivamente di essere il suo oppositore più radicale.

Un ulteriore problema su cui è bene soffermare l’attenzione è quello delle cosiddette moltitudini, già al centro del secondo scritto del trittico negriano, *Multitude*. Si tratta di uno dei nodi problematici su cui la critica ha maggiormente soffermato la sua attenzione, spesso con validi argomenti²⁵. Prima, però, di concentrarmi sulle moltitudini, vorrei provare a chiarire in che senso, proprio in riferimento alla maniera in cui Negri le intende, sia possibile rintracciare la continuità con il precedente “codice operaistico” negriano dei tempi di “Gruppo operaio”. In termini generali e riducendo la questione alla sua forma più semplice, il codice operaistico è incardinato sul presupposto secondo cui il rapporto di produzione capitalistico si basa sull’attività contestativa della classe operaia, che ne de-

²⁴ Idd., *Comune*, cit., p. 126.

²⁵ Cfr. soprattutto S. Žižek, *The Parallax View*, MIT Press, Cambridge 2006, pp. 261-267; É. Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, 1998; tr. it. a cura di A. Catone, *La paura delle masse: politica e filosofia prima e dopo Marx*, Mimesis, Milano 2001, pp. 33-57; A. Badiou, *Beyond Formalization. An Interview*, in “Angelaki”, n. 8 (agosto 2003), pp. 111-136.

termina i successivi mutamenti tecnologici con la propria attività, a cui il capitale risponde con massicce dosi di innovazione²⁶. La concorrenza inter-capitalistica resta sullo sfondo: da una parte sta il Capitale, dall'altra stanno gli Operai, secondo il titolo del celebre testo di Mario Tronti²⁷, manifesto programmatico dell'operaismo²⁸. Sono gli operai a porre il capitale, e non viceversa. Come è noto, gli operaisti, specialmente Negri²⁹, usavano i *Grundrisse* di Marx, e soprattutto il noto "frammento sulle macchine", come un testo esoterico di tipo identitario e settario, mistico e religioso³⁰. Senza soffermarmi sulla allucinatoria divinizzazione della classe operaia ("*rude razza pagana senza ideali, senza fede e senza morale*", secondo le parole di *Operai e capitale*) e sulla conseguente giustificazione di ogni crimine da essa commesso ("*immediatamente risento il calore della comunità operaia e proletaria, tutte le volte che mi calo il passamontagna*", secondo la sconcertante affermazione di Negri³¹), ciò che vorrei sottolineare è che, sebbene a un primo sguardo paia che con la nuova trilogia si verifichi un decisivo "mutamento di paradigma", in verità il soggetto multitudinario e contestatore resta in Negri sempre fondamentalmente lo stesso: operaio-massa, operaio sociale e, infine, moltitudini desideranti. Con *Empire*, *Multitude* e *Commonwealth* la fabbrica diventa infatti il mondo intero, e, di conseguenza, i soggetti diventano le moltitudini globalizzate. La stessa divinizzazione della classe operaia viene a riconfigurarsi come divinizzazione delle moltitudini no-global: "la teleologia della moltitudine è teurgica"³². Da una diversa angolatura, il dualismo trontiano di fabbrica tra Operai e Capitale si ripresenta, a partire da *Empire*, nella grande "fabbrica" del mondo come dualismo tra Moltitudini e Impero: "la metropoli – sostiene Negri – è per la moltitudine ciò che la fabbrica era per la classe operaia"³³. E ancora:

"La metropoli, esattamente come lo era la fabbrica, è il luogo dove si fanno valere le gerarchie e si esercitano lo sfruttamento e la violenza, dove si patiscono la sofferenza, la paura e l'angoscia. Per le generazioni di operai, la fabbrica è stata il luogo della distruzione dei loro corpi, dove finivano intossicati e avvelenati dagli

²⁶ Cfr. soprattutto C. Preve, *La teoria in pezzi. La dissoluzione del paradigma teorico operaista in Italia (1976-1983)*, Dedalo, Bari 1984; Id., *Ideologia italiana: saggio sulla storia delle idee marxiste in Italia*, Vangelista, Milano 1993.

²⁷ Cfr. M. Tronti, *Operai e capitale*, Einaudi, Torino 1966 [nuova edizione: DeriveApprodi, Roma 2006]. Il testo di Tronti, oltre a costituire la piattaforma programmatica dell'operaismo, ha inciso profondamente sul lessico socio-politico, introducendo concetti decisivi come quelli di "neocapitalismo", "composizione di classe", "operaio massa", "piano del capitale", "inchiesta e conricerca operaia".

²⁸ Cfr. S. Wright, *Storming Heaven: Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, 2002; tr. it. a cura di W. Montefusco, *L'assalto al cielo. Per una storia dell'operaismo*, Edizioni Alegre, Roma 2008.

²⁹ Cfr. soprattutto A. Negri, *Marx oltre Marx: quaderno di lavoro sui "Grundrisse"*, Feltrinelli, Milano 1979.

³⁰ Su questo punto, cfr. D. Melegari, *Il problema scongiurato. Note su Antonio Negri e il "Partito" del general intellect*, CRT, Pistoia, 1998; G. Trotta – F. Milana (a cura di), *L'operaismo degli anni Sessanta: da Quaderni rossi a Classe operaia*, DeriveApprodi, Roma 2008; G. Borio et alii (a cura di), *Futuro anteriore. dai Quaderni rossi ai movimenti globali: ricchezze e limiti dell'operaismo italiano*, DeriveApprodi, Roma 2002.

³¹ "Immediatamente risento il calore della comunità operaia e proletaria tutte le volte che mi calo il passamontagna. Questa mia solitudine è creativa. Ogni azione di distruzione e di sabotaggio ridonda su di me come segno di colleganza di classe. Né l'eventuale rischio mi offende: anzi mi riempie di emozione febbrile come attendendo l'amata": A. Negri, *Il dominio e il sabotaggio: sul metodo marxista della trasformazione sociale*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 43.

³² A. Negri – M. Hardt, *Impero*, cit., p. 366.

³³ Idd., *Comune*, cit., p. 257.

agenti chimici e ammazzati dalle macchine pericolose. La metropoli è un luogo pericoloso e nocivo, specialmente per i poveri. Ma proprio per questo, come lo è stata la fabbrica, la metropoli è il luogo dell'antagonismo e della ribellione"³⁴.

Sono così pervenuto sulla soglia del problema che intendevo affrontare. Mentre gli operai, in fabbrica, erano dotati di una reale coscienza di classe ed erano effettivamente contestatori, ancorché incapaci di effettuare quella transizione rivoluzionaria che avrebbe dovuto generare il comunismo, le moltitudini si presentano, eufemisticamente, come un "soggetto problematico". Si potrebbe sostenere, da una diversa angolatura, che mentre la classe operaia di Marx e poi, *mutatis mutandis*, dell'operaismo era un soggetto socio-economico (una classe *an sich*) ma non un soggetto storico-filosofico (una classe *an und für sich*), le moltitudini negriane non esistono né in sé né per sé. Si tratta, pertanto, di un soggetto socio-economicamente e storico-filosoficamente inesistente. Tanto più che, in coerenza con il paradigma deleuziano di cui è a suo modo figlia legittima, la moltitudine, caratterizzata soprattutto dall'illimitato desiderare, è il non-soggetto che meglio si conforma al capitalismo globalizzato. E questo aspetto ne fa un (non-)soggetto apparentemente rivoluzionario e, in realtà, ad elevatissimo tasso "adattivo" rispetto alla realtà del capitalismo globalizzato. Secondo quanto ho già sostenuto, le "moltitudini desideranti", assunte da Negri come classe con funzione demiurgica di generazione del comunismo, non sono altro che il rovescio delle moltitudini sradicate e deterritorializzate che fanno da sostanza e supporto al consumatore globalizzato e differenziato, attraversato da flussi incontrollati di desideri e *naturaliter* nemico dei confini nazionali e della sovranità politica.

Rispetto al tradizionale modo hegeliano con cui Marx aveva tratteggiato il proletariato come classe *an und für sich*, dotata di una comunanza di interessi e cosciente del proprio ruolo di classe asservita con obiettivi e interessi comuni, le moltitudini a cui si richiama Negri sono caratterizzate da una costituzione che è essa stessa la più riuscita destrutturazione del soggetto: per definizione, a caratterizzare, anche solo semanticamente, il concetto di moltitudine è il suo porsi come aggregato difforme di molte parti eterogenee, non riducibili le une alle altre né in relazione coerente tra loro. La moltitudine si configura come un coacervo di individui sradicati e differenziati che non sa di sé né può agire con comunanza di obiettivi e di prospettive. Se la moltitudine è caratterizzata dal desiderio e dalla contestazione, perché, in fondo, i tifosi delle squadre di calcio, certo dotati di energia e di desideri, non dovrebbero rientrare nella categoria in questione? E perché non anche i teppisti di quartiere che spaccano le vetrine?

Del resto, è Negri stesso, in *Commonwealth* non meno che in *Multitude*, a segnalare il carattere vago e sfuggente di questa soggettività multitudinaria, che non può essere delimitata concettualmente né definita con rigore sul piano dell'agire politico: "la moltitudine è un corpo politico che non è definito da alcuna distinzione attribuibile alla proprietà, un corpo politico misto e senza limiti prestabiliti"³⁵. Da questo punto di vista, è particolarmente significativo che, in *Commonwealth*, non venga mai evidenziato l'aspetto fondamentale della

³⁴ Ivi, pp. 259-260.

³⁵ Ivi, p. 52.

moltitudine, di cui Negri ricostruisce la genesi storica e le avventure lungo l'accidentato cammino della modernità: a parlare delle moltitudini e a identificarle sono sempre i loro nemici più accaniti, che in esse ravvisano un soggetto "residuale", una sorta di ammasso informe di derelitti tutti diversi tra loro e caratterizzati, appunto, dall'assenza di una chiara soggettività politica, dalla comunanza di prospettive e di obiettivi strategici.

Già nel XVII secolo, Thomas Hobbes sottolinea con estrema efficacia, con buona pace di Negri, il carattere impotente della moltitudine, il suo tratto impolitico scaturente in maniera diretta dalla non-soggettività di questo soggetto strutturalmente privo di "coscienza di classe"³⁶: "quando – scrive Hobbes – la moltitudine è unita in un corpo politico, e perciò è un popolo e le sue volontà sono riunite virtualmente nel sovrano, lì i diritti e le richieste dei singoli cessano; e chi ha il potere sovrano fa per esso tutte le domande e rivendica sotto il nome del suo quel che prima si chiamava col plurale loro"³⁷. Hobbes sta evidenziando un aspetto decisivo: *la moltitudine, per diventare un soggetto politico, deve cessare di essere moltitudine, trasformandosi in un "popolo" definito dall'unità della volontà e dell'agire*. Il presupposto infondato da cui muove Negri è che la moltitudine sia, in quanto tale, un soggetto politico definito, che agisce con coerenza e con una visione del mondo condivisa dai singoli soggetti che la abitano. In altri termini, senza spiegare come possa strutturarsi per agire politicamente, Negri presuppone che la moltitudine, questo *soggetto senza soggettività*, sia un aggregato certo difforme e differenziato, ma in ogni caso tale da vedere nella propria condizione di subordinazione il motivo determinante di una lotta irriducibile contro il cosmo a struttura capitalistica. Il tema attraversa diagonalmente *Commonwealth*, come del resto i due precedenti scritti della trilogia: "'divenire Principe' è il processo attraverso cui la moltitudine apprende l'arte dell'autogoverno e crea forme durature di organizzazione sociale"³⁸. E ancora: "il divenire Principe della moltitudine è un progetto che si fonda interamente nell'immanenza dei processi decisionali che si svolgono all'interno della moltitudine"³⁹. L'inefficacia del programma di Negri, scaturente dall'impossibilità di agire propria di un soggetto che non sa di sé, emerge in modo addirittura sconcertante là dove si tenta di mostrare i due concetti-chiave che contraddistinguono la moltitudine: "in questo libro ci sono due concetti di questo genere che giocano un ruolo assai significativo: povertà e amore"⁴⁰. Ora, è del tutto evidente che, su tali basi, il programma su cui si regge la prospettiva negriana – "una nuova morfologia in cui la moltitudine è il soggetto motore di un programma politico"⁴¹ – resta un *desideratum*, una mera utopia la cui irrealizzabilità sta tutta nell'assunzione, come soggetto di riferimento, di un non-soggetto. La fragilità di questo programma emerge soprattutto dall'imbarazzante vaghezza con cui Negri tratteg-

³⁶ Per quel che concerne il problema filosofico della "coscienza di classe" nel pensiero marxiano e i suoi nessi con l'impianto filosofico hegeliano, resta insuperata l'analisi di Lukács, nella misura in cui questi ha saputo mantenere, e ha anzi enfatizzato, l'influenza di Hegel nel pensiero di Marx. Cfr. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, 1923; tr. it. a cura di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, SugarCO, Milano 1967.

³⁷ T. Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, 1640; tr. it. a cura di A. Pacchi, *Elementi di legge naturale e politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 184.

³⁸ A. Negri – M. Hardt, *Comune*, cit., p. 7.

³⁹ Ivi, p. 12.

⁴⁰ Ivi, p. 8.

⁴¹ Ivi, p. 117.

gia la moltitudine come aggregato caleidoscopico di soggettività tutte diverse tra loro e, non di meno, inspiegabilmente, impegnate in una presunta lotta comune contro il capitalismo globalizzato:

“Nella moltitudine ogni singolarità è in divenire. La moltitudine si mostra perciò non solo come una *sociedad abigarrada* impegnata in una lotta comune, ma come una società in cui è in atto una continua metamorfosi. La resistenza e il fatto di lottare in comune con altri è sempre un’esperienza trasformativa. Più che uno statico mosaico formato da tessere di diverso colore, questa società assomiglia a un caleidoscopio in cui i colori sfumano l’uno nell’altro creando quadri sempre nuovi e sempre più affascinanti i quali si mescolano per dare vita a nuovi colori”⁴².

E ancora, con un timbro certo non meno vago e visionario:

“La moltitudine va dunque intesa non come un essere, come un’attualità, ma come un fare – un essere che non è dato una volta per tutte, ma come un essere che non fa che trasformarsi, arricchirsi, costituirsi continuamente sotto l’azione delle pratiche. Si tratta di una modalità piuttosto singolare del fare, dal momento che non c’è alcun soggetto, alcun demiurgo che se ne sta al di qua o al di sopra del processo. Nel processo di produzione della soggettività, la moltitudine è il soggetto di un incessante divenire altro, di un interminabile moto collettivo autopoietico”⁴³.

Il fatto che Negri rigetti *in toto* la categoria di alienazione, gli impedisce, per un verso, di tematizzare il carattere alienato delle moltitudini globali, il loro essere del tutto integrate al sistema dei consumi con egemonia della forma-merce sul piano simbolico e concettuale, e, per un altro verso, di comprendere la loro vocazione tutt’altro che rivoluzionaria: ben più dello stesso proletariato investito illusoriamente da Marx di una missione storico-universale⁴⁴, le moltitudini, in quanto ammassi di individui omologati e plasmati dal sistema di

⁴² Ivi, p. 118.

⁴³ Ivi, p. 178.

⁴⁴ Marx fa problematicamente coincidere la classe storico-filosofica dei proletari, protagonisti della storia nel modo di produzione capitalistico e destinati a liberare l’umanità, con la classe economico-sociale dei salariati, vittime dell’estorsione del pluslavoro e creatori di tutte le ricchezze. Alcuni interpreti hanno ravvisato, in quest’operazione, una fallacia, un’indebita commistione di filosofia della storia, di sociologia e di economia: cfr. C. Preve, *Il pianeta rosso. Saggio su marxismo e universalismo*, Vangelista, Milano 1992, pp. 82 ss. Preve sostiene che tale sovrapposizione è “un’ingenua metafisica a base sociologica” (ivi, p. 82) e, altrove, afferma che “il grande limite filosofico di Marx resta ovviamente il paralogisma che identifica metafisicamente la *classe dei proletari* con la *classe sociologica dei salariati*, dando luogo alla grande narrazione che vede mistificatamente un inesistente soggetto pieno che garantisce con il mantenimento della sua identità iniziale la realizzazione finale del suo progetto originario (filosoficamente nobilitata con la teoria dell’esistenza di una classe-in-sé che diventerà alla fine anche classe-per-sé)”: cfr. C. Preve, *L’assalto al cielo. Saggio su marxismo e individualismo*, Vangelista, Milano 1992, pp. 215-216. La conclusione che Preve ne trae è che anche gli operai salariati, non meno degli antichi schiavi e dei servi della gleba, non formano né possono formare una classe “intermodale”, tale cioè da permettere per via rivoluzionaria la transizione da un modo di produzione a un altro. In particolare, secondo Preve, “la classe operaia non è una classe universale, esattamente come non lo sono state a suo tempo la classe degli schiavi antichi e la classe dei servi della gleba medioevali”, C. Preve, *L’eguale libertà. Saggio sulla natura umana*, Vangelista, Milano 1994, p.

produzione che li ha generati, non presentano alcun carattere rivoluzionario e sono anzi, potenzialmente, fedeli alleate dello *status quo*.

Senza insistere oltre sul problema delle moltitudini, vorrei invece soffermarmi rapidamente su un passaggio di *Commonwealth* particolarmente significativo per comprendere la posizione generale propugnata nel libro e, insieme, i suoi limiti. Il discorso contro lo Stato e contro le nazioni avviato in *Empire* e sviluppato in *Multitude* è qui portato a compimento tramite una triplice critica della famiglia, della nazione e dell'impresa, intese come "le tre istituzioni principali della società capitalistica in cui il comune è sfigurato dalla corruzione"⁴⁵. Curiosamente, tra i bersagli dell'invettiva negriana non compare la società, la *bürgerliche Gesellschaft* di hegeliana memoria, il luogo dei conflitti e dell'"egoismo universale", in cui l'utilitarismo domina incontrastato e di cui lo Stato – se ci si attiene all'analisi marxiana – è solo una "copertura", un tentativo politico di legittimare e di consacrare l'assetto economico. La famiglia viene sottoposta a una sferzante requisitoria in quanto, stando a Negri, essa è un antidoto contro il comune, poiché crea identità "fittizie" che escludono l'individuo dalla comunità: "la famiglia è una macchina normativa che si abbatte sul comune e che lo schiaccia"⁴⁶. E ancora: "la famiglia corrompe il comune con le gerarchie di genere e con le norme che lo disciplinano cosicché i tentativi di creare delle alternative per ciò che concerne le identità e i rapporti tra i generi, le scelte e le pratiche sessuali, sono sistematicamente denunciati, repressi e puniti"⁴⁷. La conclusione che Negri ne trae è inequivocabile: "abbasso dunque la famiglia! – non per diventare ancora più individualisti, ma per rendere possibile una partecipazione più larga e ugualitaria al comune che la famiglia da una parte promette e dall'altra nega e corrompe"⁴⁸.

Nella sua crociata contro la famiglia, Negri riprende un *topos* della tradizione marxista⁴⁹, che dall'engelsiano *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* giunge fino al Marcuse di *Eros and Civilization* (1955): stando a tale prospettiva, la famiglia coinciderebbe con una forma di "convivenza" storicamente determinata, figlia soprattutto del mondo borghese e, pertanto, degna di essere superata da una nuova strutturazione comunista. Tra tutte, questa resta indubbiamente, con il suo storicismo radicale, una delle teorie meno convincenti della tradizione marxista e dello stesso Marx: rispetto a questa posizione, avrà sempre ragione l'Hegel delle *Grundlinien*, che nella famiglia coglie quell'"altruismo particolare" rispetto al quale la società civile, con il suo "egoismo universale", si configura come negazione. E, non di meno, se la teoria marxista dell'estinzione della famiglia, ancora ai tempi di Marcuse, poteva trovare una sua giustificazione nel clima oppressivo che caratterizzava la "famiglia borghese", intessuta di moralismo e di paternalismo autoritario, non

11. Cfr. anche J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, 1976; tr. it. a cura di F. Cerutti, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, ETAS, Milano 1979, p. 120.

⁴⁵ A. Negri – M. Hardt, *Comune*, cit., p. 164.

⁴⁶ Ivi, p. 165.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Ivi, p. 166.

⁴⁹ Su questo punto, cfr. Cfr. M. Duichin, *Marxismo e rapporto uomo-donna: famiglia, matrimonio, amore, sessualità e questione femminile nella concezione di Marx ed Engels*, Carecas, Roma 1978; M.T. Parolini, *L'analisi della famiglia in Carlo Marx*, Vita e Pensiero, Milano 1976; A. Foreman, *Femininity as Alienation. Women and the Family in Marxism and Psychoanalysis*, 1977; tr. it. a cura di R. Valensise, *Condizione femminile ed alienazione: donna e famiglia nel marxismo e nella psicoanalisi*, Prisma, Catania 1979.

si capisce per quali ragioni Negri continui oggi imperterritito in questa crociata, senza poi formulare, sulle orme di Hegel e di Marx, una altrettanto profonda critica della società civile. Il paradosso risiede interamente nel fatto che, sia pure al di là delle sue intenzioni, Negri finisce per condividere *in toto* il sogno dei neoliberali, ossia il “superamento” della famiglia e dello Stato, in modo che domini incontrastata la sola “società civile”, ossia quel “sistema dei bisogni” (*System der Bedürfnisse*), o meglio “dei desideri”, creato a propria immagine e somiglianza da un mercato sempre più “monoteistico” e meno disposto ad accettare forze o istanze che lo frenino o che anche solo lo sottopongano a critica. In particolare, ciò che non viene tematizzato da *Commonwealth* è il fatto che oggi il cosiddetto “lavoro flessibile-precario”, macabra immagine di un’epoca che ha eletto la precarietà a propria stella polare⁵⁰, mira a destrutturare la famiglia come “solido” e tutt’altro che precario progetto di vita permanente, contraddistinto dalla continuità sentimentale, sessuale, professionale, ecc., e, *ipso facto*, del tutto incompatibile con l’odierna universalizzazione dell’incertezza, della precarietà e della flessibilità. Emerge qui, in tutta la sua aporeticità, il paradosso su cui si regge la posizione negriana: per un verso, essa dichiara guerra al lavoro flessibile e precario, prodotto orribile del capitalismo globale, e dall’altro delegittima integralmente la famiglia, ossia quell’istituzione conforme, sul piano culturale e biologico, a una struttura sociale e lavorativa né flessibile né precaria⁵¹.

Accanto alla famiglia, anche lo Stato, in *Commonwealth*, è continuamente sottoposto a sferzanti requisitorie, in una posizione che, anche in questo caso, è in sintonia con una tradizione marxista non portata “all’altezza dei tempi”. Nel tempo dell’economia globalizzata che svuota di sovranità gli Stati nazionali in vista della delegittimazione del politico e della sua sottomissione integrale all’economico, lo Stato, anziché essere visto – secondo la posizione dell’Hegel delle *Grundlinien* o del Fichte di *Der geschlossene Handelsstaat* – come una risorsa per reinstaurare l’egemonia della politica sull’economia e per frenare il movimento distruttivo del capitale, è da Negri criticato come forma incondizionatamente autoritaria, come luogo del potere inteso come necessariamente negativo, secondo la lezione di Foucault. Il paradosso sta tutto nel fatto che, anche in questo caso, la critica dello Stato non

⁵⁰ È questa l’immagine del nostro tempo messa a fuoco dai principali sociologi, vuoi nei termini di una *Risikogesellschaft* (U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Modern*, 1986; tr. it. a cura di W. Privitera, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2000), vuoi nei termini della *liquid fear* (Z. Bauman, *Liquid Fear*, 2006; tr. it. a cura di M. Cupellaro, *Paura liquida*, Laterza, Roma-Bari 2008), vuoi nei termini della *précarisation* (P. Bourdieu, *Le précarité est aujourd’hui partout*, 1997, in Id., *Contrefeux. Propos pour servir à la résistance contre l’invasion néo-liberale*, 1998; tr. it. a cura di S. Mazzoni, *Oggi la precarietà è dappertutto*, in Id., *Controfuochi. Argomenti per resistere all’invasione neoliberalista*, Reset, Milano 1999). Il “contratto a termine” si erge a macabra metafora della precarietà della vita odierna, sospesa in una “flessibilità” senza futuro. Se la modernità si era costantemente adoperata per trovare i mezzi per raggiungere il futuro intenzionato, la postmodernità ha perso di vista quel fine, o, più precisamente, vi ha consapevolmente rinunciato, preferendo lievitare senza mèta, tra i flussi di un divenire che – così carico di presente – non è tornato a essere nietzscheanamente “innocente”. Su questo tema, ci permettiamo di rimandare al nostro *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, Bompiani, Milano 2010, con presentazione di A. Tagliapietra.

⁵¹ Perfettamente conforme all’odierna dittatura del *politically correct* è, del resto, anche la parte di *Commonwealth* dedicata alla demonizzazione di Heidegger in quanto nazista (pp. 57-60), secondo il classico presupposto per cui l’aver aderito al nazismo comporterebbe, *eo ipso*, la “falsità” delle posizioni teoriche heideggeriane. Secondo questo modo ideologico di ragionare, Heidegger e Schmitt devono essere liquidati in quanto nazisti, Bloch e Lukács in quanto stalinisti, Giovanni Gentile in quanto fascista, e così via: con la conseguenza del tutto paradossale per cui si finisce per accettare come autori “puri” e non compromessi solo quelli di ispirazione liberale.

è accompagnata da una critica della società civile. Da questo punto di vista, la tesi di Negri si configura come il rovesciamento impotente e caricaturale dell'odierno pensiero unico mondiale imperialistico basato sul monoteismo idolatrico del mercato.

Contraddittorio è anche il fatto che, per un verso, Negri spenda non poche energie per criticare l'autoritarismo statale e, per un altro verso, secondo il movimento di pensiero posto in essere già con *Empire*, vada sostenendo che, oggi, non esiste più l'imperialismo ma solo l'Impero. Anche in questo caso, al di là delle sue intenzioni, Negri finisce per assumere il ruolo dell'opposizione ideale di "sua maestà" in un teatrino in cui l'opposizione è fittizia e di reale vi è soltanto l'ammissione comune dell'intrascendibilità dell'ordine del mondo vigente. Infatti, che cosa vi può mai essere di più gradito per l'imperialismo che sostenere che esso non esiste più, quando in verità non solo c'è, ma è più potente ed efferato che in passato? L'Impero criticato da Negri non è l'impero imperialistico di Bush o di Obama, l'impero di Guantanamo e di Abu Ghraib, l'impero che occupa militarmente l'Europa con basi militari a più di sessant'anni dalla fine del nazifascismo e a più di vent'anni dall'inglorioso crollo dell'Unione Sovietica: l'Impero di Negri è un rarefatto mondo economico di sfruttamento che sta ovunque e che, per ciò stesso, non sta da nessuna parte; come il potere di cui diceva Foucault, così il capitalismo di Negri, proprio perché ubiquitario e onnipervasivo, non è in nessun luogo e – questo il corollario decisivo – non può essere effettivamente contrastato, men che meno da un soggetto inesistente come le moltitudini. Variando la formula foucaultiana, siamo dunque al cospetto di una "microfisica del capitalismo". Né va dimenticato che la negazione di Negri di ogni legittimità della questione nazionale è il sogno di un imperialismo che vuole l'annullamento delle nazioni come base residuale di dominio del politico sull'economico.

Alla luce di quanto sono venuto dicendo, l'Impero di Negri può essere tratteggiato nei termini di uno spazio capitalistico globalizzato e unificato, attraversato da correnti impotenti di no-global che rifiutano la lotta all'imperialismo come obsoleto prodotto veteromarxista e nazionalistico e che, al tempo stesso, accettano integralmente l'alienazione del desiderio come loro insuperabile condizione di esistenza. Da ciò emerge come la critica di Negri, frontale, intransigente e incondizionata del capitalismo sia non solo compatibile con l'odierno totalitarismo flessibile, ma sia da esso promossa e incentivata in ogni modo, poiché contrabbanda l'idea secondo cui anche la critica più radicale della globalizzazione si fonda sulla preventiva accettazione della globalizzazione stessa e, dunque, della sua intrascendibilità: il movimento con cui Negri critica l'assetto del mondo è infatti lo stesso con cui lo legittima integralmente, consegnando il progetto di trasformazione a moltitudini impotenti, teorizzando un impero senza imperialismo, accettando supinamente l'antropologia del desiderio su cui si regge il sistema globale, svalutando le forme di resistenza nazionali e condividendo acriticamente il presupposto cosmopolitico della globalizzazione. A differenza delle forme di produzione e di esistenza passate, il totalitarismo flessibile dell'odierno "capitalismo assoluto" si regge non già sull'impedimento della critica, bensì, al contrario, in forza della sua stessa struttura flessibile, sulla promozione di una critica anche radicale ma che, nell'atto stesso di criticare, tematizzi in pari tempo l'intrascendibilità del sistema vigente, accettandone i principali presupposti. Per tutti questi motivi, ben lungi dall'essere un nemico del capitalismo e dell'imperialismo in cui esso si articola sul piano

geopolitico, Toni Negri ne è un segreto e prezioso alleato. In questa luce può forse risultare meno enigmatico quanto sostenuto a suo tempo da Lucio Colletti: “una volta, a Parigi, mi pare fosse il 1975, Louis Althusser mi portò in un ristorantino vietnamita e mi parlò di Negri come del più grande marxista vivente. Roba da non crederci, se non fosse che già lì il povero Althusser stava dando i primi segni di squilibrio”⁵².

⁵²L. Colletti, *La Repubblica*, 7-4-1998.