

SULLO SPINOZA DI NEGRI. AUTONOMIA E COMUNISMO

FILIPPO DEL LUCCHESI*

L'ingresso di un autore contemporaneo nel dominio delle fonti primarie è un processo lento e graduale, mai inesorabile, sempre negoziato e dipendente dall'evoluzione degli interessi generali di una determinata area di studi. Soprattutto, non è mai un processo improvviso, un fulmine a ciel sereno. Si era un autore che parlava "di" altri autori e, pian piano, si diventa un autore "di cui" si parla. Questo processo, in alcuni casi, segue delle mode, spesso effimere e guidate da interessi più accademici che scientifici. In altri casi, è invece un vero e proprio passaggio che mette in luce come una certa interpretazione, ad esempio di un autore o di un problema storiografico, diventi pensiero autonomo, lettura inevitabile, inaggirabile, insomma un "classico" della storiografia. Questo sta avvenendo, insieme ad altri autori della sua generazione, a Toni Negri e in particolare alla sua interpretazione della prima modernità e del pensiero di Spinoza, che sarà l'oggetto principale di questo mio intervento.

Altrettanto interessante – e sarà l'oggetto secondario e indiretto di questo mio intervento – è la trasformazione che questo processo può provocare nell'oggetto storiografico in questione, quando cioè diventa difficile pensarlo facendo astrazione da una certa interpretazione. Non è più possibile ignorare quella lettura, quella tesi, che è divenuta a suo modo un "classico" della storiografia, condividendo alcune delle caratteristiche che, in un diverso ambito, Italo Calvino attribuiva ipoteticamente e costruttivamente ai "classici" letterari¹. Cosa accade all'oggetto stesso del dibattito storiografico quando una nuova lettura o un pensiero si afferma come un classico in quel dibattito e, da fonte esclusivamente secondaria che era, diventa esso stesso una fonte primaria, su cui cioè altre fonti secondarie si concentrano?

C'è senz'altro qualcosa – anticipo qui in parte la mia tesi – che arricchisce l'interpretazione che è oggetto di una tale trasformazione, ma che talvolta – forse in modo paradossale – la impoverisce al tempo stesso, fissandola, ossificandola, erigendola a qualcosa di necessariamente diverso da quello che era in origine. La lettura che facciamo oggi de *L'anomalia selvaggia*, il testo più importante di Toni Negri su Spinoza, non è più la stessa che si è fatta per molti anni, addirittura per qualche decennio. Non solo perché un testo invecchia (e l'*Anomalia* è, a mio avviso, fra i testi della sua generazione che sono *meglio* invecchiati) e perché si aggiungono nuove piste di indagine e nuove ricerche, ma

* (Alma Mater Studiorum Università di Bologna).

1 I. Calvino, *Perché leggere i classici*, Mondadori, Milano 1991.

anche perché il testo stesso assume pian piano un'aura completamente diversa, che certo lo magnifica ma rischia anche di paralizzarlo, di fissarlo in un ritratto.

L'attività scientifica di Negri copre un periodo molto lungo, la seconda metà del XX secolo e il primo quarto del XXI: un periodo di lotte e trasformazioni drammatiche e importanti del capitalismo mondiale. Negri è un autore estremamente prolifico, che ha scritto decine di volumi, centinaia di articoli. La maggior parte di essi sono stati tradotti in diverse lingue straniere. Recentemente ha pubblicato tre grandi volumi autobiografici tornando su eventi pubblici e noti, ma anche su aspetti più intimi e meno noti, come ad esempio gli anni della prima formazione cattolica, in una regione molto arretrata come il Veneto, in cui ha vissuto intensamente il rapporto strettissimo con la madre, che ritrae in modo quasi sacralizzato, come una donna pia e assetata di giustizia, e con il fratello maggiore, che è stato un fascista devoto fino all'ultimo, ucciso giovanissimo dai partigiani durante gli ultimi anni della Seconda guerra mondiale, e che Negri amava profondamente e a cui guardava come a un modello².

Tra le cose più note, in questi volumi autobiografici, Negri ripercorre gli anni della fondazione dell'Operaismo, uno dei movimenti più potenti, sia dal punto di vista del pensiero teorico che delle pratiche militanti, sviluppatosi in Italia negli anni '60 e '70. Questo movimento inizia con una ridefinizione concettuale del ruolo, dello *status* e del potenziale rivoluzionario dell'operaio di fabbrica, trasformandosi poi in qualcosa di molto diverso, più ricco e versatile, complicando il concetto con idee che sono talmente innovative che chiamano alla luce neologismi o espressioni inedite che noi oggi usiamo in modo corrente, ma che sono state forgiate proprio in quel periodo, come l'"operaio-massa", l'"operaio sociale", il "capitalismo cognitivo" e così via.

Intendo concentrarmi qui solo su alcuni aspetti della teoria politica di Negri come storico della filosofia. Lo farò soprattutto attraverso la comprensione della sua lettura della prima età moderna e in particolare di Spinoza, che ritengo la spina dorsale del pensiero di Negri, non solo come storico della filosofia ma anche come teorico della trasformazione sociale rivoluzionaria. Vorrei parlare del suo Spinoza non in generale ma nella misura in cui getta luce e spiega in gran parte altri aspetti, più immediatamente politici, della lunga attività comunista e militante di Negri. Partirò quindi dalla metà della carriera di Negri, perché Spinoza entra in scena, per lui, alla fine degli anni '70, relativamente tardi dunque, dopo i primi anni di pratica teorica come filosofo del diritto che studia Kant, Hegel, il formalismo giuridico e dopo l'iniziale attività politica prima nei gruppi cattolici, poi nel Nord-Est e intorno alla militanza nelle piccole fabbriche venete, e poi nella grande industria a Venezia, a Torino e infine a Milano, attraverso le prime lotte degli anni '60 e l'esplosione del '68, la creazione dell'Autonomia Operaia fino all'arresto nel 1979.

Negri non parte dunque da Spinoza, ma da Hegel³. Perché? Ciò che gli interessa in Hegel è la dialettica e, in particolare, l'elemento "negativo" della dialettica, cioè un intero sistema di logica che gli permette di pensare il reale, il mondo in cui viviamo, non in termini di pacificazione, di normalizzazione, come quella che il Partito Comunista persegue e propone in quegli anni, ma piuttosto in termini di conflitto, di lotta (di lotta di classe in particolare), di opposizione. Questo accade tra la fine degli anni '50 e l'inizio degli anni '60. Negri ha sempre insistito sulla necessità di tenere insieme teoria e pratica

2 A. Negri, *Storia di un comunista*. Ponte alle Grazie, Milano 2015, 2017 per il secondo volume (*Galera ed esilio*) e 2020 per il terzo (*Da Genova a domani*).

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

(non è il solo, ma è per me tra i grandi maestri che hanno fatto questo in modo coerente, come Gramsci o Althusser in passato, o come pensatori meno noti del marxismo contemporaneo come André Tosel, un altro grande interprete di Spinoza). Quindi, in quegli anni è pienamente militante, porta avanti la cosiddetta “inchiesta operaia”, nella tradizione di Raniero Panzieri o di quella che sarà poi meglio teorizzata da Romano Alquati come “conricerca”, cioè va in fabbrica e incontra gli operai, interviene nelle loro assemblee, li conosce, tenta di comprenderli, di comprendere il ciclo produttivo in cui intervengono, per organizzare meglio la lotta.

In quegli anni, dai primi anni '60 al '68, sta avvenendo una radicale trasformazione della classe operaia italiana con l'immissione di centinaia di migliaia di proletari non qualificati dal Sud arretrato e povero al Nord industrializzato, dove li aspetta la catena di montaggio. Si tratta di un proletariato tecnicamente non qualificato e politicamente quasi analfabeta, cioè non politicizzato nel senso in cui lo intende il comunismo istituzionale, senza cioè una “cultura” del partito, del comunismo, senza una memoria orgogliosa del ruolo svolto contro il fascismo e nella costituzione dell'Italia moderna. Questo proletariato, quando è antifascista, lo è più *istintivamente* che teoricamente, non ha una cultura comunista o partigiana, non ha un'ammirazione per il bolscevismo sovietico, come ce l'hanno invece gli operai del Nord. Il più delle volte, questi giovani proletari arrivano nelle città e nelle fabbriche del Nord Italia con una lettera di raccomandazione del prete del proprio paese. Così, il Partito Comunista fatica a intercettare questo nuovo proletariato che, in pochissimi anni, fa un'esperienza brutale della modernità industriale, dello sfruttamento e di cosa significhi il lavoro di fabbrica. Questi proletari si auto-organizzano, senza alcuna mediazione del partito o del sindacato, in modo spontaneo e, appunto, autonomo⁴.

Il partito e il sindacato diventano, lentamente ma costantemente, non un alleato ma un nemico, perché sono una parte, un ingrediente, un attore di ciò che fa funzionare la macchina e il modo di produzione capitalista. E questo proletariato ha un solo obiettivo: distruggere questo sistema, non riformarlo. Negri partecipa a tutto questo movimento che vede in quegli anni un'incredibile lotta e un incredibile livello di violenza e di crescita della coscienza di classe. Una delle migliori illustrazioni di questo processo è offerta non da un saggio accademico ma da un romanzo, *Vogliamo tutto* di Nanni Balestrini che, insieme a *L'orda d'oro*, ha costituito un vero e proprio manuale di iniziazione per intere generazioni di militanti⁵. Ciò che colpisce è, ancora una volta, l'autorganizzazione autonoma e l'autovalorizzazione della classe operaia contro il capitale e senza alcuna mediazione istituzionale tipica delle forme tradizionali di lotta di classe come il partito e il sindacato.

È in questo contesto politico che Negri inizia a cercare qualcos'altro nella teoria, al di là del movimento dialettico di matrice hegeliana di cui comprende la natura e i limiti teleologici. Invece di una logica dialettica, Negri cerca una filosofia che rifletta questo movimento spontaneo e auto-organizzativo, sia a livello individuale che politico. Ed è proprio nella filosofia di Spinoza che trova tutto questo. Ecco perché penso che Spinoza sia la spina dorsale del comunismo di Negri.

L'opera principale di Negri su Spinoza, *L'anomalia selvaggia*, fa parte di una “rinasci-

4 Resta fondamentale, per la storia di questo processo, N. Balestrini, P. Moroni, *L'orda d'oro*, SugarCo, Milano 1988.

5 N. Balestrini, *Vogliamo tutto*, Feltrinelli, Milano 1971.

ta” dell’interesse per il filosofo olandese all’interno del marxismo, soprattutto francese e italiano. Si tratta di un vasto movimento di rifondazione, che ha interesse ad affinare nuovi strumenti teorici per interpretare e tentare di incidere, almeno dal punto di vista teorico, sul grande ciclo di lotte inaugurato con il ’68. In questo quadro, caratterizzato dagli studi fondamentali di Deleuze, Matheron e poi Macherey, si inserisce il lavoro di Negri⁶.

L’importanza di questo lavoro consiste anche nel tentativo di “forzare” il testo di Spinoza per offrire una lettura fresca, rivoluzionaria, “selvaggia” appunto di questo autore. La sua forza e il suo interesse, quindi, risiedono paradossalmente anche nelle sue *debolezze* o almeno in quelle che, nel corso degli anni, sono apparse tali dal punto di vista della ricostruzione storica della filosofia di Spinoza. In particolare Negri riesce, forse ancor più e meglio degli autori che ho citato, a far interagire il significato della rivoluzione ontologica di Spinoza da un lato con il suo pensiero politico (importante ma non centrale negli studi sullo spinozismo di quegli anni), dall’altro con l’intera tradizione filosofica della modernità, in modo da mettere in avanti un’originale e suggestiva interpretazione e ricostruzione genealogica.

I punti che vorrei mettere in luce, dunque, sono proprio questi, ovvero 1) il rapporto tra metafisica e politica nell’età classica, 2) la lettura delle diverse modernità, 3) il concetto fondamentale nella lettura politica di Spinoza di Negri, ovvero quello di *multitudo*, su cui mi soffermerò solo brevemente perché è oggetto di altri saggi in questo stesso volume. Dopo aver compiuto questo breve viaggio attraverso lo Spinoza di Negri, concluderò con alcuni esempi di come questa lettura abbia contribuito alle opere successive fino a *Impero*.

Una delle tesi centrali di Negri è che la teoria politica moderna è definita interamente dalla metafisica. Nel dibattito storiografico, possiamo sostanzialmente riconoscere i due estremi di questo rapporto tra metafisica e politica nelle posizioni di chi, da un lato, ritiene che la costruzione dei grandi sistemi filosofici sia un’elaborazione del tutto autonoma, sganciata dal contesto culturale e soprattutto storico-politico. Una costruzione “secondo l’ordine delle ragioni”, attenta alla coerenza tutta interna del sistema, rappresentata per Spinoza dalla lettura di Guérout⁷. Dall’altra parte, c’è una concezione opposta per cui la politica e la storia sarebbero sempre prioritarie nella costruzione di un sistema metafisico, sempre dipendenti dalle condizioni materiali di esistenza di un autore, di una filosofia, di un’epoca⁸.

La tesi di Negri è ancora diversa e sostiene non la subordinazione di un aspetto all’altro, ma la centralità politica della metafisica di Spinoza e, più in generale, di tutti i filosofi dell’età moderna. Uno dei motivi per cui è utile leggere Spinoza, secondo Negri, è che la rivoluzione spinoziana è ambientata in una situazione anomala, l’Olanda del XVII secolo, una repubblica libera in un’epoca in cui si andava affermando l’assolutismo monarchico. Ed è un’anomalia anche rispetto alla progressiva costruzione di una filosofia

6 G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l’expression*, Éditions de Minuit, Paris 1968, tr. it. S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell’espressione*, Quodlibet, Macerata 2006; A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Éditions de Minuit, Paris 1969; P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris 1979, tr. it. di E. Marra, *Hegel o Spinoza*, Ombrecorte, Verona 2016.

7 M. Guérout, *Spinoza*, Aubier-Montaigne, Paris 1968, in due volumi consacrate rispettivamente alla I e alla II parte dell’*Etica*.

8 Su questo tipo di interpretazione si veda J.-T. Desanti, *Introduction à l’histoire de la philosophie*, Les Éditions de la Nouvelle Critique, Paris 1956 e, nello spinozismo italiano, C. Signorile, *Politica e ragione*, Marsilio, Padova 1968.

politica borghese. Ora, al centro di questa tradizione di pensiero borghese c'è il concetto di dialettica, che ovviamente assume una versione definitiva e completa solo con Hegel ma che, secondo Negri, si ritrova anche in molti autori dell'epoca precedente.

In particolare, per Negri, "dialettica" è la relazione che queste filosofie stabiliscono tra individuale e universale, tra particolare e generale. Tutte queste filosofie si costituiscono cioè sull'idea della traduzione del primo nel secondo di questi termini, per raggiungere così – in modo teleologico – una totalità compiuta. La realtà, scomposta in una molteplicità di fenomeni complessi, ha bisogno di essere rappresentata e sintetizzata attraverso un processo di "messa in forma". La molteplicità, quindi, sta all'inizio del processo, che si svolge in modo artificiale per ottenere, appunto, questa totalità che trascende la realtà data.

Questo processo si realizza a livello di metafisica, ad esempio nel rapporto tra sostanza e modi, ma anche a livello di politica. Qui, in particolare, la trascendenza è evidente nella dialettica per cui l'individuo, rappresentante formale e astratto dei molti che costituiscono la società, deve risolversi nell'unità dello Stato e della sovranità attraverso, ad esempio, l'artificio del contratto sociale.

Contro la categoria di *totalità* così intesa, Negri valorizza invece la categoria di *assolutezza*, che non è plasmata dalla trascendenza ma, al contrario, mette in luce la naturale espansività dell'essere, che appunto *se absolvens*, cioè si libera continuamente dai limiti e le determinazioni imposte dall'esterno.

Le modernità

Negri sostiene lo sviluppo antagonistico di due diverse tradizioni metafisiche. La prima che stabilisce teoricamente il dominio borghese, fondato su una normatività trascendente. La seconda che enfatizza invece uno sviluppo orizzontale e immanente della politica nelle relazioni sociali. Questa lettura è sviluppata in profondità in quello che resta, agli occhi di chi scrive, uno dei migliori studi di Negri, cioè *Il potere costituente*, in cui l'autore riprende l'idea spinoziana di democrazia come "governo assoluto"⁹. La sua caratteristica fondamentale è quella di fare della *resistenza* la caratteristica primaria e fondamentale dell'essere. Una resistenza attiva, autonoma ed essenziale la cui traduzione politico-giuridica è data nell'opposizione a qualsiasi costituzionalizzazione, cioè a qualsiasi fissazione in un potere *costituito*, per sua natura teleologico e trascendente. L'opposizione tra costituente e costituito è illustrata per la prima volta nella modernità dal concetto spinoziano di *potentia*.

Negri sviluppa qui la sua analisi del concetto spinoziano di *jus sive potentia*. Ciò non significa, come vorrebbe una lettura volgare, già accennata da Rousseau nel *Contratto sociale*, che il diritto sia fondato sul fatto, che dipenda dalla realtà fattuale e dai rapporti di forza immediati e contingenti. Significa invece il rifiuto dell'idea della mediazione giuridica delle potenze individuali e naturali attraverso la figura del contratto. Nel *Potere costituente*, Negri approfondisce questa linea giuridica borghese alla quale oppone una tradizione alternativa, un filone "maledetto" della filosofia che parte da Machiavelli e arriva a Marx attraverso Spinoza. Una metafisica che valorizza le forze produttive contro i rapporti di produzione. L'ordine politico non è imposto dall'esterno, fissato in un contratto o nell'idealizzazione dello Stato. Il diritto è potenza e nient'altro. È il risultato meccanico

9 A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, SugarCo, Carnago 1992.

e non dialettico di interazioni tra potenze individuali che diventano potere collettivo. Il diritto dello Stato è la potenza dello Stato, cioè quella potenza che la moltitudine concede e rinnova in ogni istante a questo vivere comune. È chiaro che la democrazia, letta in questo modo, non è più solo una forma di governo tra le altre, come volevano gli autori a partire dall'antichità, ma una prassi continuamente rinnovantesi, un processo senza inizio né fine, una metamorfosi continua dei singoli poteri che attuano incessantemente questa prassi costitutiva, che si fanno potere giuridico nel loro essere potenza costituente.

Della tradizione giusnaturalista, secondo Negri, Spinoza rifiuta principalmente due elementi: il fondamento individualistico e il motore dialettico che sublima la dimensione conflittuale-naturale in una dimensione pacificata-artificiale. In questo senso, Spinoza mantiene il tema dell'appropriazione, basato sul profitto individuale, ma non lo trasforma nel primato degli interessi egoistici che sono alla base dell'accumulazione capitalistica e dell'instaurazione dei rapporti di produzione. Al contrario, mantiene intatto il primato delle forze produttive che, senza mediazioni, costruiscono la politica in modo immanente e non trascendente. La dimensione collettiva non è la risoluzione dialettica di poteri e conflitti individuali, ma il modo in cui l'essere vive e si sviluppa entro e attraverso la relazione con altri modi. Le singolarità costruiscono il mondo collettivamente, senza mediazione in una totalità trascendente. Per questo Negri può affermare che la metafisica è la vera politica dell'età classica.

Sul concetto di moltitudine

Ora, in questo concetto di democrazia e di potere costituente, Negri pone al centro un tema spinoziano che è tra i più fecondi della sua intera produzione fino a *Impero*, cioè il concetto di moltitudine. Mi interessa qui sottolineare soprattutto che, per una genealogia del concetto di moltitudine, bisogna certamente risalire a Spinoza, ma anche a Machiavelli, cioè all'altro grande autore di quella linea metafisico-politica che Negri chiama "maledetta". Machiavelli non usa il concetto di moltitudine ma quello di popolo, in un senso però molto diverso da come verrà usato in seguito. Per Machiavelli, il popolo è innanzitutto il soggetto che produce conflitto all'interno della società (contro i "Grandi", cioè i nobili), ma anche l'elemento all'interno del quale il conflitto si produce continuamente, cioè che non può essere rappresentato in modo unitario, sublimato in un interesse generale o in un bene comune.

È proprio qui che si riconosce la specificità di Spinoza. Nel XVII secolo, infatti, la moltitudine si determina proprio in opposizione al popolo. Mentre la moltitudine è un insieme generico di "molti", che conservano le proprie volontà singolari, creando caos e disordine, il popolo è, al contrario, il soggetto della politica che attraverso il contratto trova nel sovrano l'espressione della propria volontà e azione. La moltitudine, invece, è irrepresentabile, è per la maggior parte degli autori moderni una massa confusa che minaccia continuamente di ricacciare la convivenza civile nello stato di natura.

Dunque, il concetto di moltitudine, in questa versione machiavelliana e poi spinoziana, serve a Negri per pensare il problema politico del comunismo contro il capitalismo. Lo sviluppo del capitalismo non può essere interpretato solo attraverso una concezione oggettivista (i rapporti di produzione) ma è meglio interpretato, invece, nella prospettiva della soggettività (le forze produttive), degli antagonismi che emergono continuamente da quella storia. La potenza della moltitudine occupa così il centro della scena.

È importante insistere su questa idea di soggettività. La moltitudine è un soggetto o rifiuta la soggettivazione? Qui bisogna rispondere che “dipende”. Se per “soggetto” si intende la sintesi totale di una molteplicità, la determinazione di una volontà rappresentabile e rappresentata, l’idea di un gruppo o anche di una classe che lotta nella competizione politica per la conquista della maggioranza e dell’egemonia, allora la moltitudine non è un soggetto. Se, al contrario, intendiamo l’emergere di un punto di vista diverso su quella storia, il punto di vista del conflitto, dell’antagonismo che rifiuta la sintesi dialettica, il punto di vista dell’autonomia, cioè del rifiuto della teleologia, allora la moltitudine è senz’altro il soggetto della politica e quella storia diventa una storia di continua soggettivazione¹⁰.

Attraverso la moltitudine, inizia a prendere forma un meccanismo che ribalta la visione del potere come sintesi ordinata di moltitudini in rivolta. Il potere diventa da un lato l’elemento passivo, che reagisce al potere opposto della moltitudine e di conseguenza a ciò che vive ed esiste solo grazie ad essa, in modo parassitario. È un tentativo utile, mi sembra, di sottrarre il pensiero critico e la pratica politica a una posizione di mera resistenza. In questo contesto si inseriva, ad esempio, la polemica di Negri con Agamben sul concetto di “nuda vita”. In *Homo sacer*, Agamben sostiene una tesi suggestiva sulla natura e sulla performance ultima della sovranità. Questa prestazione non consisterebbe nel costruire la politica come una zona al riparo da ciò che siamo abituati a pensare come “stato di natura”, dalla violenza e dal caos, ma al contrario proprio nel produrre “nuda vita”, nell’esercitare la propria azione sulla vita naturale dell’uomo, spogliata di ogni attributo e di ogni difesa socialmente costruita¹¹. Il paradigma per pensare questo modello sarebbe quindi il campo di concentramento e detenzione, e l’eccezione sarebbe la struttura permanente della politica.

Si tratta di un lavoro interessante, da molti punti di vista, ma altrettanto interessanti sono le critiche mosse da Negri e da Luciano Ferrari-Bravo, per i quali la nuda vita è solo un’astrazione dell’uomo, una figura regressiva, che dimentica il carattere insopprimibile dell’impulso all’autoconservazione (come sosteneva Spinoza nella sua teoria del *conatus*) e di conseguenza all’insubordinazione, alla resistenza, alla produzione di conflitti. La vita naturale, in quest’ottica, non si offre mai come vittima “nuda” di fronte al potere. La nudità totale – secondo Negri – corrisponde alla negazione della potenza spinoziana¹².

Si capisce in questo modo perché lo *Spinoza* di Negri completa e illustra il *Marx* di Negri e ciò che Negri ha cercato nel tentativo di mettere insieme filosofia e pratica, lotte nel pensiero e lotte nella fabbrica, industriale prima e sociale poi. Già in *Macchina tempo*, Negri sviluppa questa idea di “capovolgimento”, opponendo l’orizzonte

10 Nella ormai vastissima letteratura sull’argomento, rimando a uno dei primi e più importanti tentativi di tematizzare la rilevanza politica di questo concetto in P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001 (poi per Deriveapprodi, Roma 2002).

11 G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

12 Cfr., fra gli altri scritti, A. Negri, *Il mostro politico. Nuda vita e potenza*, in U. Fadini, A. Negri, T.C. Wolfe (a cura di), *Desiderio del mostro. Dal circo, al laboratorio, alla politica*, Manifestolibri, Roma 2001; L. Ferrari-Bravo, *Homo sacer. Una riflessione sul libro di Agamben*, in *Dal fordismo alla globalizzazione*, Manifestolibri, Roma 2001. Sulla teoria del *conatus* cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2002; tr. it di F. Del Lucchese, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, Ghibli, Milano 1996. Cfr. anche F. Del Lucchese, V. Morfino, *Parole mostruose. Linguaggio, natura umana e politica in Spinoza*, in “Forme di Vita”, n. 4, 2005, pp. 50-64.

logico del comando a quello ontologico dell'autovalorizzazione, riprendendo quella dicotomia tra totalità e assolutezza che abbiamo visto in precedenza¹³. Prima del 1968, il pensiero critico aveva prevalentemente utilizzato ancora categorie dialettiche, concentrandosi sulla continua negazione che impediva di chiudere la dinamica conflittuale in una sintesi unitaria del capitalismo. Con il grande ciclo di lotte della fine degli anni Sessanta, diventa possibile riconoscere una manifestazione autonoma della soggettività, della produttività di classe. Il riformismo, cioè la ricerca di una mediazione giuridica dei conflitti, non era in grado di governare le nuove forme di antagonismo. Non è più possibile una mediazione dialettica o una sintesi superiore: "La dialettica è finita – afferma Negri in *La forma Stato* – Hegel è morto"¹⁴.

L'autodeterminazione è al centro della scena e rivela il passaggio dalla *valorizzazione* capitalistica all'*autovalorizzazione* operaia. Tutto questo movimento si intreccia, mi sembra, con la lettura di Spinoza, che si vede in controluce. In *Marx oltre Marx*, ad esempio, nell'interpretazione della transizione, che richiama la concezione spinoziana della democrazia non come forma di governo tra le altre, ma come pratica continua, continuamente rinnovata del potere collettivo¹⁵. Sarebbe sbagliato, sostiene Negri, distinguere la transizione al comunismo dal comunismo stesso. I due momenti vanno invece sovrapposti e non ipostatizzati in gerarchie o in una dialettica di stadi. Dire che il comunismo si presenta nella forma della transizione significa seguire il filo della costituzione materiale della soggettività antagonista. Il comunismo non è un prodotto necessario dello sviluppo capitalistico. Il comunismo è invece un'affermazione autonoma del soggetto rivoluzionario, attraverso in particolare il *rifiuto del* lavoro e la conquista di salario, come nella pratica autonoma, opposto alla *liberazione del* lavoro, obiettivo dei partiti comunisti. Come in Spinoza, la libertà non è definita da un "sol dell'avvenire" ma entro e attraverso un orizzonte di una continua liberazione, nel "qui e ora" della storia che richiama inequivocabilmente l'*hic Rhodus, hic salta* di Marx.

Questa riflessione è presente anche nella produzione più recente, e in particolare nella più famosa tra le opere di Negri, cioè *Impero*¹⁶. Vi si trovano la storia del potere costituente e la sua opposizione al potere costituito, la critica della trascendenza e della dialettica come attributi della sovranità dello Stato moderno e la filosofia (metafisica) che le ha sostenute. Anche la storia del movimento operaio occidentale e delle grandi lotte nel mondo coloniale e sovietico che hanno caratterizzato il nostro secolo si trovano in questo volume che ha portato a un livello ulteriore la notorietà internazionale di queste tesi. Negri e Hardt utilizzano tutto questo materiale per costruire la loro teoria della transizione all'età dell'Impero. Mi soffermo qui, in conclusione, soltanto su un elemento centrale di questo volume che ha qualche relazione con la genealogia citata, ovvero il concetto di *crisi*.

Qui, ancor più che con Spinoza, è utile tornare all'altro grande autore della tradizione "maledetta", cioè Machiavelli. Machiavelli, infatti, presenta nelle sue opere la crisi, politica e sociale, non come l'opposto della potenza, ma come la sua potenziale affermazione. Attraverso il linguaggio e la cultura della medicina greca, quella materialista

13 A. Negri, *Macchina tempo*, Feltrinelli, Milano 1982.

14 A. Negri, *La forma-Stato. Per la critica dell'economia politica della Costituzione*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 110.

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

16 M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2000; tr. it. di A. Pandolfi, *Impero*, Rizzoli, Milano 2001.

di Ippocrate in particolare, Machiavelli mostra la crisi come snodo problematico, come momento in cui si decide il decorso di una patologia, che può precipitare il paziente verso l'aggravamento e persino la morte o, al contrario, verso la guarigione. Crisi, cioè, intesa non come ciò che si oppone alla potenza ma che, al contrario, contiene in sé la potenza, come un orizzonte sempre aperto di possibilità¹⁷. Crisi e potenza sono sempre intrecciati, senza che vi sia uno sviluppo lineare dall'una all'altra, ma in cui invece prevale la congiuntura – termine althusseriano –, l'interazione delle cause relative, delle occasioni, l'imprevedibilità delle reti di cooperazione e di conflitto¹⁸. Questa comprensione della crisi serve a superare certe immagini regressive dell'azione politica e della coeva situazione internazionale. In particolare, come affermano Negri e Hardt, in risposta alle sue crisi, il capitalismo non può – e non cerca – la stabilizzazione attraverso i tradizionali meccanismi di regolazione (ad esempio le politiche keynesiane o la moderna dialettica tra Stati nazionali). Al contrario, il capitalismo ha bisogno di crisi proprio per andare avanti, per non implodere. Vive dentro e attraverso le crisi. Per farlo, però, ha bisogno in modo paradossale anche dell'intelligenza creativa della moltitudine.

In particolare – questa la tesi di Negri – bisogna pensare alle trasformazioni del lavoro che cambia e diventa prevalentemente cognitivo e comunicativo. Questo non significa che diventi “solo” virtuale (come molti dei suoi critici hanno voluto sostenere), né che la produzione materiale non esista più¹⁹. O che la guerra – con dubbia definizione – diverrebbe imperiale e non più imperialistica. Significa piuttosto mettere al lavoro le passioni, gli affetti e i corpi della moltitudine (ciò che Negri e Hardt, riprendendo Foucault, chiamano biopolitica). Questo tipo di lavoro non può solo “controllare” e disciplinare i corpi e le menti, ma ha bisogno della loro vitalità, della loro partecipazione per funzionare. E questo lo rende – paradossalmente – estremamente forte ma anche estremamente debole.

L'Impero, come il sovrano di Spinoza, è sempre esposto all'indignazione della moltitudine. L'indignazione, nel lessico di Spinoza, è un affetto triste, che porta con sé un carico di sofferenza, ma è anche un esercizio e una pratica di potenza costituente. Ecco perché, in conclusione, Negri e Hardt possono anche forzare e utilizzare positivamente le categorie foucaultiane, ad esempio per definire biopolitica la struttura dinamica, a rete e senza centro del movimento. Il futuro dell'Impero ha confermato l'analisi di *Impero*? La guerra in Ucraina, come quelle in Afghanistan o in Iraq, è imperiale o imperialista? Mi astengo naturalmente da una risposta, ma “il futuro dura a lungo” e credo che la teoria di Negri, e soprattutto lo Spinoza di Negri, faccia ormai parte di questo futuro.

17 Mi permetto di rinviare al mio *Tumulti e indignatio*, Mimesis, Milano [2004] 2022.

18 Cfr. L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino, L. Pinzolo, Unicopli, Milano 2000.

19 Sul punto, e più in generale sul dibattito suscitato dalle tesi di *Impero*, si veda E. Zaru, *La postmodernità di “Empire”. Antonio Negri e Michael Hardt nel dibattito internazionale (2000-2018)*, Mimesis, Milano 2019.

