

ANONIMO  
MILANESE

DUE NOTE  
SU  
TONI NEGRI



VARANI

## AVVERTENZA

*Le due note su Negri che qui si presentano al lettore sono state inizialmente elaborate come due vere e proprie "note a piè di pagina" di un altro lavoro, intitolato Gocce d'ombra dalla città delle ombre (A proposito di un libro di Curcio e Franceschini). Tale lavoro, completato in manoscritto, si presentava di pubblicazione non agevole; in particolare era appesantito da numerose e spesso lunghe note, fra le quali spiccavano due lunghissime note su Negri. Si trattava dunque di prepararlo — dattiloscritto — per una più agevole pubblicazione; in particolare parve, all'autore e all'editore, che le due note su Negri avessero una loro propria autonomia all'interno del lavoro, e che non fossero prive d'interesse nel quadro del dibattito politico e più ampiamente "culturale" in corso; che fosse, dunque, possibile farle oggetto di una pubblicazione autonoma, che avrebbe potuto — sia per la sua maggiore brevità che per la maggiore attualità — apparire prima del resto del lavoro sul libro di Curcio e Franceschini. Si pensò quindi di pubblicarle con una serie di interventi sul testo che, tramite aggiunte, precisazioni, elucidazioni del pensiero, annotazioni, ecc., servissero a eliminare le possibili oscurità e insufficienze derivanti dal modo di pubblicazione prescelto, e con una avvertenza iniziale che — come qui si fa — lo collegasse al resto del lavoro.*

Questo tipo di revisione, cui si deve fra l'altro l'aggiunta di numerose citazioni, di riferimenti ad autori contemporanei, e tutte le note finali, ha portato quasi al raddoppio dell'estensione originaria delle due note. Ciò che tuttavia avrebbe dovuto essere modificato, ma non siamo riusciti a farlo in modo a nostro avviso soddisfacente, è l'avvio delle due note, le loro frasi iniziali. Le proponiamo dunque nella loro prima redazione, scusandocene vivamente con il lettore, trasportato così — quasi come in una narrazione — in medias res, nel bel mezzo di un ragionamento, del quale non potrà afferrare tutti i presupposti e procedimenti fino alla pubblicazione del resto del lavoro (che apparirà — speriamo — nel corso dei prossimi mesi). Del resto, suonava alle nostre orecchie del tutto inadeguato il riassumere in poche battute, necessariamente brevi, all'inizio di un discorso abbastanza ampiamente argomentato, un altro discorso non meno argomentato. Qui, per ovviare almeno in parte al disagio che forse il lettore potrà provare nell'avvio delle due note, indichiamo molto brevemente in quale ordine di considerazioni esse si inserivano originariamente.

Il contesto della prima nota era quello dei rapporti reciproci fra teoria comunista rivoluzionaria e movimento pratico storico, in quanto espressione teorica la prima del secondo. In questo quadro — rilevante fra l'altro per i problemi dei rapporti e intrecci fra "immediatezza" dell'esperienza di lotta "particolare concreta" e "mediatezza" dell'approccio "generale astratto" teorico e partitico<sup>1</sup> — si mostrava la radicale opposizione tra la concezione del "movimento reale" come elaborata da Marx e Engels negli anni (1845-1848) che vanno dalla composizione dell'Ideologia tedesca a quella del Manifesto del partito comunista, e la concezione del "Movimento" secondo le posizioni dei sostenitori — negli anni settanta e oltre — dell'"autonomia" come "autovalorizzazione" e alternativismo. Il riferimento "marxista" (o "neomarxista") che spesso tali posizioni pretendevano e pretendono comportare è del tutto fantasioso, e a tale proposito si portava appunto l'esempio di Negri.

Continuando nell'analisi, nella distinzione fra "spontaneismo" e spontaneità si poneva in rilievo il rap-

porto di dipendenza ("spontanea" appunto) di gran parte degli "spontaneisti" dalla terminologia di derivazione "marxista" prevalente nel moderno movimento operaio e rivoluzionario — segno della loro più generale "spontanea" sottomissione al passato e all'esistente. Sottomissione denunciata crudamente, nella pratica, ogniqualvolta gli spontaneisti hanno lasciato il terreno dello spontaneismo — sono passati dalle frasi sulla politica ai fatti della politica, dalla "politica" come immediatezza alla "riscoperta" della politica come "mediazione": "passaggio" regolarmente tradottosi in sottomissione alla politica esistente e tradizionale, in codismo verso un partito o "gruppo" politico già esistenti. È a questo punto che si inseriva la seconda nota su Negri, con il richiamo alla sua politica degli « opportuni attraversamenti delle istituzioni », delle « eventuali integrazioni » istituzionali.

Novembre 1984

# I

Per non ricordare che un nome oggi a tutti noto, facciamo l'esempio di Toni Negri. Nel suo recente libro *Pipe-line - Lettere da Rebibbia* (Einaudi, Torino, 1983), questo autore si ripete in professioni di fede « marxiana » e « marxista ». A p. 211, per esempio, si può leggere: « Tutta la mia vita l'ho passata a seguire le indicazioni topiche [cioè fondamentali, essenziali] dell'altro Marx, il comunista, il materialista ». Ora, chi cercasse nel libro la traccia di tali quintessenze comuniste e materialiste marxiane, vi rintracerebbe l'esatto contrario, la rivalutazione — ma sotto mentite spoglie « marxiane » (caratteristica la domanda retorica: « che cosa c'è di più marxiano di...? »: cfr. p. 154) — delle posizioni idealistiche lottando contro le quali la posizione marxiana si formò. L'ex-professore padovano non perde occasione per scagliarsi contro ogni possibile rappresentazione dell'interesse generale (contro la « torbida generalità della rappresentanza di partito », identificata *tout court* con il « comportamento politico borghese », con la « volontà generale » rousseauiana e la sua « astrattezza gelida » [?], « il suo stalinismo latente, la sua mistificante dialettica » - p. 113): « basta con la dialettica della giacobina volontà generale », esclama, « oltre ogni tentazione di giacobinismo e dittatura »! (p. 208), basta con la « concezione tradizionale di dittatura — questo tradimento della società proletaria ed operaia, questa parafrasi della borghese "volontà generale" »! (p. 125). E con ciò getta ai rifiuti non solo la marxiana nozione di dittatura proletaria (la « conquista del potere politico cui la classe rivoluzionaria è costretta *in un primo momento* » - Marx<sup>2</sup>); l'intero metodo dialettico (« la maschera di ferro [?] della dialettica », p. 44) è rigettato. Non quindi, si badi, la sola dialettica hegeliana « a testa in giù » (secondo l'espressione di Marx, *Poscritto* alla seconda edizione tedesca del *Capitale*, 1873),<sup>3</sup> bensì la dialettica *tout court* — ossia oggi, « *en marxiste* » (l'espressione è di Negri, p. 144), anzitutto la marxiana dialettica « rimessa in piedi » (cfr. Marx, *ibid.*) — identificata



senz'altro con la filosofia borghese (reazionaria o riformista) della « totalità » (cfr. pp. 37-48 e *passim*), con l'ideologia dello sfruttamento.

« Il servo non ha bisogno della dialettica per liberarsi del padrone. La *dialettica della servitù* può e deve tramutarsi in *logica separata* della rivoluzione proletaria. *Basta dunque con la dialettica*, con questa figura del pensiero che sempre riproduce negatività e trascendenza e la loro impotente pacificazione. Riproduce religione — e tutte le religioni, financo quelle risolte in pensiero settario, affermano la dialettica e con ciò santificano lo sfruttamento, negano l'etico » (p. 58).<sup>4</sup> Rigettata così la dialettica (non ci è possibile qui far rilevare le molte idiozie e amenità contenute nel passo citato, e in altri che citeremo — e ce ne dispiace con il lettore, perché v'è in vero materia di ironia e di divertimento), e rigettata insieme, ovviamente, l'« *Aufhebung* dialettica » (p. 37)<sup>5</sup> — abolizione-superamento — il Negri, richiamato e ricondotto l'intero movimento alla verità e eticità assolute del suo darsi particolare e singolare così come *determinato e esistente* (è questo uno dei *Leitmotiv* del libro), opponendolo *in assoluto* alla generalità e all'universalità (*non esistenti*) (« il nostro compito non è quello, dialettico, di afferrare la particolarità per condurla alla negatività [si noti il carattere assoluto dell'attribuzione] della parola universale, bensì quello di "farci prendere" da questo particolare, dalla sua implicita e positiva ricchezza » - p. 183), getta all'immondezze anche l'intera nozione di organizzazione proletaria: « quando la spontaneità decresce, quando la crisi delle lotte è data, l'organizzazione ne prende il luogo. L'organizzazione nasce come volontà sostitutiva, come compensazione — come tensione sul negativo, del negativo » (p. 137). È da notare che il Negri il « *negativo* » (« il male ») è il borghese, il potere, il comando (l'eteronomo, il morto, il non-essere), opposto al « *positivo* » (« il bene »), che è il proletario (meglio: « il povero »), la potenza (l'autonomo, il vivente, l'essere) (cfr. *passim*, ad es. p. 224). (Altrove, il termine organizzazione è associato ad alienazione: es. pp. 22 e 189. A p. 139 si parla del « depotenziamento partitico » della « composizione di classe ». Ecc.).

Su queste basi — rifiuto del generale e della dialet-

tica, della dittatura del proletariato e della sua organizzazione partitica — il « *marxismo creativo* » di Negri, avendo (il lettore vedrà in quale ammasso e sincretismo di concezioni) « aderito alle conclusioni produttive della filosofia europea » contemporanea (p. 100), fra l'altro strutturalistica francese (in particolare Althusser, Foucault, Lacan), e dunque « portato a sintesi critica i motivi di uno *strutturalismo operaio* [sic!] e — d'altro canto — un *razionalismo assoluto* [N.B.] del soggetto collettivo » (p. 101), può dare le sue indicazioni: « di contro [alla dialettica e all'organizzazione], quando abbiamo [1°] costruito in noi stessi il politico come etica, possiamo [2°] riprodurre il desiderio di liberazione nei soggetti di massa e [3°] sviluppare la solidale loro separata realtà contro il capitale. Il materialismo storico [!] è una metodologia della liberazione » (p. 58).

« *Strutturalismo operaio* », « *razionalismo operaio assoluto* » — « *adesione* » (« operaia » — guai altrimenti al « ritardo culturale » proletario!) all'« *atmosfera del tempo* », allo « *spirito del tempo* », alla « *produttività* che è quella della *nostra epoca* » (secondo il dettato del francese G. Deleuze<sup>6</sup>) — ossia sistematica eliminazione della storia dall'« orizzonte » proletario, adeguamento di esso all'attuale « *linea vincente* » delle « scienze umane » *universitarie* « europee » (« *sincronicità* » = il sociale come moltitudine di individui — o gruppi-individui — isolati, separati, astratti dai rapporti sociali complessivi, espunzione dall'analisi degli individui concreti nei loro concreti aggregati, situazioni, contesti storici, sostituzione ad essi di « categorie », « funzioni », « strutture », « campi », « sistemi », ecc., comunque trascendenti la storicità degli individui e dei loro rapporti sociali) — elusione, da una parte, sul terreno della lotta e del programma proletari, dei problemi posti dalla « memoria », del centrale problema di fare i conti con la propria storia passata, data come *oltrepassata*, superata per definizione nel presente, in un mitico « presente » congelato (sincronico) metastorico e assoluto; dall'altra parte, in conseguenza di questa soppressione della storia, possibilità di opporre « *razionalmente* », sul medesimo terreno proletario, l'« *etica assoluta* » del soggetto (ovvero — in

una delle varianti della terminologia negrina — il « razionalismo assoluto », strutturalistico, del soggetto) alla nefanda dialettica, la vera verità alla mistificazione, sicché non stupisce che non sia già il modo d'essere sociale a determinare la coscienza degli uomini (si ricordi il marxiano « filo conduttore »<sup>7</sup>), bensì i loro spontanei *bisogni umani* (ritrovati in assoluto nello « stato di grazia » della « povertà » - p. 17 - radicale spoliazione e abbandono dei « valori » della civiltà capitalistica), il *desiderio* e la *potenza* (tensione verso l'atto, implicante — ma non necessariamente — la « coscienza » del desiderio e della propria forza e la volontà) (cfr. *passim* e *infra*), a determinare insieme coscienza ed essere. Più ancora: solo in quanto *potenza costitutiva* (tensione a costituirsi in soggetto — etico — separato; prorompente espressione all'esterno, sul mondo — e sul negativo, sul non-essere, che trasforma — dell'« amore », della « vita », della « forza vitale », del « fiume della vita del mondo » - Franz Rosenzweig, cit. a p. 133), essi possono essere vera scaturigine di fondazione ontologica, sorgente dell'essere. Allo *Spirito Supremo*, all'*Assoluto*, al *Dio* di tutte le teologie, viene da Negri sostituito il *Desiderio Potente* (o *Potenza Desiderante*) come fondamento dell'*Essere Umano*.<sup>8</sup> Ed eccolo allora — « divino cacciatore » sulle « tracce di un nuovo soggetto » (p. 141) — di tutto punto armato della categoria della « potenza ontologica » (p. 195 e *passim*), dell'« essere come potenza » (pp. 196-197 e *passim*), aspramente « dislocato » in un'operazione logica, di *definizione di essenza* » (p. 145), eccolo partire, « *en marxiste* » (!), alla ricerca dell'« uomo », ossia del « povero », del « proletario »: « dell'uomo come *essenza collettiva* che vuole liberarsi delle proprie catene e assaltare il cielo » (p. 144). (Si noti la costruzione grammaticale: « l'essenza collettiva che vuole... » = « fantasma metafisico », « persona fra altre persone » - Marx<sup>9</sup>). Eccolo partire alla ricerca della « materia intellettuale », della « seconda ricca natura » (p. 144), dell'« accresciuta umanità » (p. 141), del « dio vivente » (p. 119), « incarnazione del proletariato » (p. 218), del « dislocamento dell'anima del mondo » (p. 117), ecc.!

Invero si vede bene, qui, in qual punto la filosofia

negrina « aderisce alle conclusioni *produttive* della filosofia europea » (di parte, almeno, di essa): nella *produzione* d'idealismo, e di spiritualismo, d'irrazionalismo. L'eticismo e l'ontologismo negrini hanno radici nelle filosofie vitalistiche e irrazionalistiche post-hegeliane, ascendenze schopenhaueriane, nietzschiane (si ricordi la « volontà di vivere » quanto alle prime, la « volontà di potenza » per le seconde), inglobate certo nell'insieme di quella « coscienza del mondo » (!) che fu per Negri la « cultura » filosofica tedesca (dominata dal « ritorno a Kant » del « neokantismo ») « di quell'argentea epoca [...] a partire dalle scuole hegeliane, risalendo il secolo », e certo poi « innestate su una dimensione etica radicale » con « il rinnovamento francofortese », « così forte e positivo » (p. 60); e in non minor misura, hanno probabilmente legami di famiglia con il bergsonian « slancio vitale », filtrato certo attraverso la successiva « cultura » filosofica francese che, nondimeno, proprio alla scuola dell'« evoluzione creatrice » si formò in grandissima parte, e che Negri — nel libro — non meno della « cultura » filosofica tedesca del nostro e del secolo scorso mostra di apprezzare e di conoscere.

La sua etica, che può definirsi « *ontogenica* » (nel senso che è generatrice dell'essere; o forse meglio: nel senso che è costruzione etica per l'autogenerazione autonoma e separata dell'essere) è *etica assoluta* del *soggetto collettivo separato, autonomo*. Assai caratteristico il seguente brano: « *il vero nuovo* » inizia quando il « muoversi per bande » si scopre « come produzione [di sé], come desiderio — come ontologica differenza ed autonomia », sì da « configurarsi come la più alta teoria e la più efficace pratica della *potenza ontologica* » (p. 195). Ma che cos'è dunque il « soggetto collettivo », che cosa sono la sua « differenza », « separatezza », « autonomia », la sua « potenza »? *per le quali* esso si costituisce in « essere » (in « vita vera »), in « polo positivo » (di contro all'« altro polo », di « tutta la negatività », di ciò che è « morto ») che assorbe « l'essere intero » e « vuole conquistare l'ontico » (l'esistente — o essente — il determinato) (p. 224); *per le quali*, appunto, esso si costituisce in « soggetto »? Negri — « il comunista, il materialista » (il « postmoderno », p. 128 e *passim*)

— ci trasporta in piena metafisica, nella buona vecchia compagnia di quei « fantasmi metafisici » che Marx (abbiamo visto<sup>10</sup>) da testone antimetafisico acanitamente combatteva.

Le « tracce » del « nuovo soggetto » sono « quei comportamenti di guerra nei quali — e solo nei quali — la transizione al comunismo appare come coscienza, individuale e collettiva » (p. 141). « La realtà storico-sociale è comandata da una legge di dislocamenti prodotti dalla coscienza collettiva della liberazione » (p. 230). « La rivoluzione è [...] possibile nella pace [N.B.] perché le coscienze sono rivoluzionate » (p. 225). Nel '77 « il cammino della rivoluzione nelle coscienze era saldo, i sentimenti ricchi quanto la tensione del desiderio. Non avevamo più vergogna di parlare di amore perché l'amore lo sperimentavamo come potenza costitutiva. [...] Il progetto rivoluzionario diventava un'origine. Non si era per altro che per noi stessi, e la totalità che valeva era l'esistente, ad esso solamente — la vita contro la morte. [...] Ci trovammo così a vivere e a danzare e a cantare una lotta che era potenza dispiegata, a rappresentare una scena [N.B.] della grande ricostruzione del vero essere mondano. Lo spettacolo [N.B.] è stato per ora rinviato? Non lo credo. L'essere non può patire censura. La galera è effimera, l'ontologia è sacra » (pp. 186-187).

Le citazioni potrebbero continuare, ma quelle riportate ci sembrano qui sufficienti. La metafisica negrina della « potenza ontologica » trascende di gran lunga il contenuto dell'« essere in potenza », del « poter essere »; non solo il vero essere è la tensione (desiderio, « cupiditas ») all'attualizzazione del poter essere, e la filosofia negrina, già in ciò, una delle tante filosofie irrazionalistiche dell'azione (« progettuale » — della « volontà progettuale », p. 114 e *passim*) e della sua « originarietà »; ben consapevole dell'ampia ambiguità semantica — proprio in campo filosofico — del termine che usa (*potenza*), ed anzi (come è suo vezzo) a bella posta puntando su tale ambiguità (talché l'essere in potenza è anche immediatamente colto come *potenza e forza dell'essere*<sup>11</sup>), Negri — non diversamente da numerose fra quelle filosofie irrazionalisti-

che — conferisce a tutto ciò una base sostanzialistica (ad esempio, « Parco Lambro » — è detto — « vive la sua angoscia quando la sostanza progettuale del nuovo soggetto non riesce a trovare il godimento intellettuale e produttivo che esige », p. 174; la « sostanza », è ben evidente, è una « persona » — « fantasma metafisico » — che « esige — godimento intellettuale — ma non trova »; « la rivoluzione è avvenuta » — è detto ancora — « il '68 [...] è una nuova sostanza della quale siamo fatti, e nessuno potrà strapparla alla nostra natura. No, madre mia, nessuno mi ti toglierà », p. 128; la « nuova sostanza » è qui generatrice, assimilata, con evidenza, a ciò che altrove è detto « grembo materno » - es. p. 230; ecc.): quella negrina non è che una riedizione camuffata (« materialistica » [!!] e « postmoderna ») della metafisica sostanzialistica.<sup>12</sup> Negri — non desti incredulità — in qualche modo resuscita la *cosa-in-sé* (ciò che, nel senso cartesiano della sostanza, « sussiste per sé », « non ha bisogno che di sé stesso per esistere »), e la identifica con il « desiderio-potenza » (« sostrato di identità soggettiva » — « antagonismo profondo e desiderio di felicità, ansia di appropriazione e di liberazione », p. 144), con il « vero essere mondano » impegnato nella « grande ricostruzione di sé », ossia con « l'anima del mondo » che « si disloca » (« salta in avanti », « oltre i limiti dell'umano fin lì compreso » - p. 111 - « nel futuro » - *passim*) « componendo l'infinita varietà delle pulsazioni di liberazione che la compongono », « il cumularsi di infiniti spezzoni di movimento — da una parte all'altra del mondo » (p. 117): questo « vero essere » o « anima del mondo » (« desiderio-potenza » collettivi) è la *sostanza mondiale reale*, « *ens realissimum* » (essere realissimo, « grande nuovo corpo », « comunità corporea », p. 218 - cfr. *infra*) — l'Essere assolutamente reale, necessario, della metafisica prekantiana, nel cui solo concetto (secondo la cosiddetta « prova ontologica » dell'esistenza di dio) sono necessariamente implicate tutte le perfezioni e insieme l'esistenza — *ens rationis* (ente di ragione), una « chimera » (Spinoza), come unico vero essere reale —, e gli uomini concreti, i sociali « aggregati di uomini » (p. 144), i loro storici « spezzoni di movimento », non sono che manifestazioni (« espressioni »,



*passim*) fenomeniche, in superficie, di quella duratura, intima, struttura mondana, « rappresentazioni » sulla « scena » del mondo, « spettacolo » sensibile di ciò che si agita nel profondo, nel « vero essere ».

Ma (ed è in ciò che il sostanzialismo negrino si pretende materialistico — e spinoziano!) tale sostanza non ha né « una finalità comunque intesa »<sup>13</sup> (« finalità dell'essere: ossia negazione della particolarità [...]). Una filosofia della positività afferma invece il *Dasein* [l'esserci, l'esistenza determinata], negandolo come fondamento della dialettica, negandolo come base di ogni essere-per-altro », p. 185), né un'esistenza distinta dalle sue manifestazioni e « rappresentazioni », dalle « scene » e « spettacoli » della sua « ricostruzione »: essa sussiste in quanto « si esprime » e « si determina », in quanto esiste senza mediazioni (« comunque intese ») come « singolarità » e « particolarità »: in « soggetti individuali e collettivi » desideranti e agenti, volenti e coscienti (cfr. *passim*). Ecco perché, in un brano precedentemente citato, Negri può, senza dal suo punto di vista contraddirsi, insieme affermare, da una parte, che nel movimento del '77 « non si era per altro che *per noi stessi* » — ponendo, cioè, l'accento sulla *rivoluzione come fatto di coscienza* (individuale o collettiva: date le premesse ontologiche, i due termini divengono equivalenti) —, dall'altra, che « la *totalità* che valeva era *l'esistente*, ed *esso solamente* »: risolvendo cioè la totalità ontologica in immediatezza-esistenza vissuta particolare (e, in effetti, non necessariamente consapevole di sé - cfr. *infra* - purché in sé « separata » e « autonoma ») e questa, a sua volta, in quella totalità. Né possono darsi — dunque — problemi (« comunque intesi ») di unificazione (« dall'esterno ») delle molteplici « particolarità », « singolarità », « determinazioni » concrete (degli « spezzoni di movimento »): la loro unità *materialissima* è data *immediatamente* nell'*immanenza* in esse (in senso stretto) della sostanza (« sostrato di identità »): magari gli « spezzoni di movimento » neppure lo sospettano, ma sono *uniti* in quanto *sono quello che sono*: « antagonistici », « separati », « autonomi »... *modi* del « vero essere ».

Il « soggetto », quindi, — individuale-collettivo — (la cangiante manifestazione fenomenica, portatrice

— ciò è detto metaforicamente, esemplificativamente — della sostanza-desiderio-potenza) « è ora la moltitudine del diverso » (p. 185): suoi attributi essenziali la *separatezza* (dal « negativo », dalla « morte », dal « capitalistico », dal « comando », ecc.) e l'*autonomia*. Contrapposta da Negri all'eteronomia (il ricevere dall'esterno — ad esempio dalle condizioni sociali già esistenti — le leggi e determinazioni cui si è sottoposti), l'autonomia è il trovare solo in sé e solo per sé le proprie determinazioni (si veda, ad esempio, la formula relativa all'autonomia dell'essere: « l'essere [...] a nulla rinvia se non alla sua potenza — che non è altro che se stessa », *ibid*). L'essere e il soggetto, dunque, nella loro « *potenza dispiegata* », sono entrambi « *autonomia* ». E come l'autonomia del soggetto non può che rinviare al *vero essere*, altrimenti non è vera autonomia, così, date tutte le precedenti premesse, ne segue che l'essere è immanente al soggetto, « *e ad esso solamente* »; ma — questa volta — in senso lato: il soggetto contiene in sé, nel suo darsi (nella sua « *natura* »), l'essere, ma insieme *ne è trasceso*. Ecco il verbo esoterico (« del tutto heideggeriano », p. 51): « L'essere vuole conquistare l'ontico » (p. 224). *Vuole* — cioè — conquistare l'esistente determinato (l'ente nella sua esistenza), il soggetto vivente fenomenico, in cui, « *e solo in cui* » (nella sua autonomia), ha esistenza materiale.

Il sostanzialismo negrino, che si vorrebbe (« materialisticamente ») come un « *attualismo* » (l'essere è l'attività spontanea attuale, presente — che « facendo si fa » — « particolare », « determinata ») o « *attivismo* » (in particolare, si vedrà, morale: l'etica sta nell'espansione dell'energia interna, della « vita », della « potenza », nell'« *autovalorizzazione* » e « *costruzione di sé* » del soggetto, che solo così è « essere vero »), si rivela per quello che è, come ogni sostanzialismo (e ontologismo): l'*ipostatizzazione* (ci si passi la parola « tecnica » — che significa l'attribuire « *realtà* », sostanza ontologica, a qualcosa di fittizio o comunque astratto, e, nel senso più « strettamente » etimologico, il porre un'entità fittizia come fondamento sostanziale) di un misterioso esistente immateriale (solo vero reale), posto in qualche modo « al di là », « *trascendente* » — se si vuole — i fenomeni concreti materiali. È la

sorte che tocca all'essere negrino (e alla « potenza », ecc.), inevitabilmente configurato, ancora una volta, come misteriosa « persona fra altre persone », « fantasma metafisico » (Marx), immaterialmente situato in qualche modo oltre i fenomeni sensibili, e pur dotato di *volontà*: « persona » che trova *espressione* solo nella *creazione del soggetto* (il mistero dell'« eterno e sempre nuovo ciclo della creazione », p. 118 — del « miracolo razionale della vita », p. 154, della « nascita », del « seme », del « grembo materno », *passim* — attraversa il libro da un capo all'altro) ed è fondamento della stessa *creatività* di esso (della sua « autonomia produttiva », *passim*).

Il signor Negri, che era partito lancia in resta contro ogni « rappresentazione del generale » (in special modo se « partitico »), e aveva fornito all'opposto una apologia della « ricchezza del particolare », finisce miseramente qui — in seno ad uno schema metafisico sostanzialistico — per ricondurre *ogni particolare* determinato, *tutti* gli « infiniti spezzoni di movimento », a null'altro che all'essere, al *più generale* fra i filosofi « fantasmi metafisici », alla *totalità dell'essere*. E la sua strombazzata « autonomia del soggetto » non meno miseramente finisce per assomigliare assai alla filosofica « libertà » dell'abborrito Hegel (« libertà » reale come generalità, *razionalità*, *necessità* = come interinità allo Stato — il « razionale in sé e per sé » — e alle sue leggi), o anche, più semplicemente (il che forse al Negri farà piacere), alla « libertà del saggio » del « suo » (p. 163) invece amato Spinoza (« libertà » come ragione e virtù, come conoscenza e amore verso Dio, come dominio della ragione sulle passioni, facoltà di compiere « liberamente » *ciò che è meglio* = come ricerca del *vero utile* tramite lo Stato e le sue leggi, soli garanti di maggiore libertà). L'autonomia del soggetto negrino rinvia *necessariamente* all'autonomia *vera* dell'essere, è già tutta compresa in esso, è tale *solo* nell'immanenza nel soggetto di quel *fantasma metafisico* che è la « potenza dell'essere », base della fusione immediata, in un unico « fiume di vita », degli « infiniti spezzoni di movimento ». La si chiami come si vuole, la si titoli pure di tutte le designazioni « autonome », ce la si prenda (a parole) — come Negri

si sforza, inutilmente, di fare in vari punti — con il « trascendente », l'« assoluto »,<sup>14</sup> o altro, non è questa che una forma larvata di determinismo sostanzialistico, e — ovviamente — « razionale » (*passim*). Chi, come Negri, non intende affatto emancipare la rivoluzione dalla filosofia, ma, ben al contrario, *sussumere la rivoluzione sotto la filosofia* (ciò non solo è più o meno trasparente in vari punti del libro, ma il libro stesso, nella sua interezza, può essere letto come un tentativo in tal senso), non può, naturalmente, uscire dal campo specifico della filosofia: cioè dalla metafisica, perché, senza la metafisica, la filosofia è niente.

Come la hegeliana « libertà », l'« autonomia » negrina, dunque, è « razionale ». Ecco allora lueggiato l'« aforisma », altrimenti — nell'irrazionalismo di fondo negrino — ermetico: « ottimismo della ragione e pessimismo della volontà » (p. 223 e *passim*). Negri ha fondato « razionalmente » (= metafisicamente) l'autonomia e la potenza del soggetto nell'autonomia e nella potenza dell'essere. « Ottimismo della ragione » dunque! poiché la volontà metafisica « razionale » (generale-universale) dell'essere (dell'« anima del mondo ») è sufficiente, nella sua « razionalità » (e immediatezza immanente), a fondare (*determinare*) l'autonomia del soggetto. « Pessimismo della volontà » dunque! poiché la volontà autonoma del soggetto è già tutta nella volontà immediata (« razionale ») dell'essere; non si dà volontà del soggetto diversa, non conforme alla volontà sostanziale razionale dell'essere. « Affidare alla volontà un compito in simmetria con la ragione » (p. 222), « stabilire razionalmente l'etica » (p. 223), dunque. Cioè stabilirla ontologicamente: nel fare, nel realizzarsi del « soggetto », in « un trascendentale assolutamente pratico » (« l'immaginazione, il desiderio del fare, del progetto »: « la razionalità è una passione in senso forte », *ibid.*) — così che può considerarsi, divenire financo indifferente, sotto l'aspetto dell'essere, che il soggetto fenomenico sia dotato di propria consapevole volontà e coscienza; l'importante è che si dia nell'azione e nel « desiderio del fare ». « ... Lì dov'è il movimento in tutt'Europa, fra fine dei tempi [?] e nuova speranza [...] « No future » — dicevano i compagni — ma, di contro [siamo nell'81], praticavano il loro futuro,



occupavano case e le trasformavano in comunità. E lottavano — avevano ripreso a lottare [...]. Avevano ripreso a lottare. Se le precedenti generazioni volevano costruire un futuro, queste si chiedono: abbiamo ancora un futuro? — ed alla risposta *angosciata* fanno seguire un nuovo, potentissimo, *razionale: qui e subito*. *Hier-und-jetzt-Denken* [pensiero del qui ed ora]: che cosa vi è di più costruttivo di questo *razionalismo prammatico* e combattivo? [...] È un nuovo *radicale calvinismo*, una pratica della *predestinazione*. Operoso *Beruf* [vocazione] sull'infinita distanza e *libertà della grazia*. Ottimismo della ragione e pessimismo della volontà. Nulla v'è di più importante » (pp.223-224). È interamente sufficiente che il « soggetto » si *abbandoni a sé stesso*, nell'azione, alla sua « *predestinazione* » e « *vocazione* » (per « *grazia* » divina), che *sia sé stesso*, nel suo fare e farsi, e *nulla più*: per essere — in immanenza — esso stesso *vero essere*; e *volontà*, e *coscienza*, e *razionalità*. Perché di volontà e coscienza — « *razionali* » — è ben provvisto l'essere, lanciato (« *dio vivente* ») alla « *conquista del soggetto* ».

Ma Negri non può che stare stretto nei panni ontologici (e deterministici — persino fatalistici in senso teologico) che così, inevitabilmente, s'è tagliato addosso: la possibilità di una lettura quale da noi data non è fatta per piacere né a lui stesso né a quell'intelligenza di « *nuova sinistra* » europea con la quale in parte si identifica, e alla quale, in ogni caso, nel libro soprattutto si sforza di compiacere. Forse che già nella teologia cattolica, nella dottrina cattolica della grazia, non si compie il mistero della *conciliazione* — di contro al rigore sistematico *calvinista* — fra il *determinismo* della predestinazione (= « *libertà della grazia* », ossia *incondizionatezza* della scelta divina dalle opere umane) e l'*indeterminismo* del libero arbitrio? Forse che fra gli attribuiti dell'essere e del soggetto negri non vi sono l'« *immediatezza* » e la « *potenza* »? Ecco allora che, compiendo un mistero degno della teologia cattolica, Negri comprime, appiattisce l'*universale* (l'universale degli universali metafisici) da lui resuscitato (la *totalità dell'essere*), nel *puro presente "alienato"* (« una filosofia della positività afferma invece il *Dasein* » [l'esserci qui ed ora], cit.; « un

nuovo, potentissimo, razionale: qui e subito. *Hier-und-jetzt-Denken* » [pensiero del qui ed ora], cit.; « un presente sempre rinnovato, una densità mai decantata, una *potenza dell'essere*. *Determinazione*: questa parola è *magica*, — *l'essere non è, c'è solo questo esserci, qui e adesso*, c'è solo questa complessione del collettivo, c'è la nostra nuova composizione », p. 114; « la rivoluzione non è di domani ma *di oggi*, la rivoluzione non è altro ma è *noi stessi* » [ciò è detto, senza più, della — ontologica — « *potenza delle strade di New York*, della produttività della disgregazione proletaria »!], p. 197 — ecc.). E dunque, conseguenza di quell'immediatezza *assoluta* (nella quale, « *solo nella quale* », si può indubbiamente, « *razionalmente* » — e ironicamente — afferrare la totalità dell'essere come « *tessuto dell'essere alienato* », p. 56) —, egli *nega il determinismo* a spada tratta (come già aveva fatto con la « *finalità* » — salvo poi farli rientrare ambedue dalla finestra).

Ma, soprattutto, (e qui si chiude il primo cerchio della speculazione negrina: dall'autonomia all'autonomia attraverso l'essere) la sua si configura ormai come una filosofia *del possibile* — uno dei significati del termine « *potenza* »; come filosofia *del rischio*, *dell'inquietudine*, *dell'« irrequietezza vitale »*, *dell'angoscia*. « Il comunismo non è inevitabile » (p. 86), col che si può certo essere concordi; « l'irrequietezza, questo esistenziale sentimento dell'ignoto, pendolo interiore fra speranza e ignoranza » (p. 112); « i filosofi [?] parlano di questo mondo come struttura della *possibilità* — le possibilità costellano il continuo ricompattamento delle forze produttive — la loro continua apertura — non è vero che la produzione sia una macchina — il ciclo è spezzato dalle possibilità — la produzione è essa stessa applicazione dell'*immaginazione*, luogo e tempo della possibilità » (p. 136); « *il fare*, ciò che viene formando il mondo sull'ignoto tempo che non è ancora dato, il *rischio metafisico* dell'esistente, della potenza, solo questo può essere oggetto di pensiero » (p. 182); « *la catastrofe* non è solo elemento transeunte e contingente, — è bensì la determinazione normale, il *senso metafisico del nostro vivere* in questo tempo, il *segno ontologico ed epocale della nostra esistenza collettiva* » (p. 207); « la cata-

strofe costituisce il *terreno originario* della nostra esistenza » (p. 208). Sicché l'angoscia è ormai la *nuova fondamentale contraddizione* del « nostro vivere collettivo in questo tempo »: « *L'angoscia* non è solo mia ma è *di tutti* — è dentro al lavoro e dentro al salario, è dentro la povera consuetudine della famiglia e dentro la rigida misura della giornata lavorativa. L'angoscia è di chi è sfruttato. Sfruttamento è il contrario di felicità [*potente* verbo rivoluzionario], *sfruttamento* è eguale ad angoscia. Non s'intende l'angoscia senza intendere lo sfruttamento [...]. Ma dove sta, qui e non domani, qui, su questo punto, un progetto da percorrere, una speranza da vivere? Si riapre *un'orizzonte d'angoscia*. Forse, forse... Ma è cosa diversa l'angoscia dello sfruttamento e l'angoscia del *l'ignoto da scoprire?* » (p. 173); « l'angoscia che nasce si fa tuttavia *lotta per la pace e rivolta per la vita, costruzione di comunità, utopia concreta nel rapporto collettivo* » (p. 225).

L'ascendenza kierkegaardiana, dunque, si congiunge, da comprimaria, con quelle già indicate; l'esistenzialismo (francese e sartriano) viene a collocarsi in primo piano, accanto a vitalismo, eticismo ontologico, strutturalismo, ecc., fra le matrici « culturali » di quel *mare magnum* eteroclitico che è, e in un certo senso vuole apparire, il filosofare negrino. Più ancora: se lo strutturalismo era servito a Negri per sopprimere la storia dall'« orizzonte » proletario (per dare come in sé risolti i problemi posti nel presente dalla storia complessiva del movimento rivoluzionario — soppressione comunque centrale negli schemi negrini), in aggiunta a ciò, l'ex-professore non va però *oltre l'apparenza* dell'aggiornamento alle novità « strutturalistiche » della « cultura » filosofica europea, né oltre l'assunzione strumentale di *alcuni* temi e termini di essa (come, ad esempio, il termine althusseriano di « sovra-determinazione », i temi foucaultiani della « guerra » e della « genealogia », la tematica lacaniana-deleuziana del « desiderio », ecc. — necessità, insieme, di coltivare la propria immagine di corifeo del Nuovo e di conferire dignitosa veste di « ricerca teorica » alle svolte dettate dall'opportunità, soggettiva e personale, del momento). Dopo il bagno di soggettivismo della fenomeno-

logia e dell'esistenzialismo — per lo meno nelle loro versioni vulgate —, lo strutturalismo francese e in particolar modo Althusser e Foucault, hanno espresso soprattutto (e in profonda consonanza con le variazioni e la complessità della « razionalità » del modo di produzione) l'esigenza dell'*eliminazione* del concetto stesso di soggetto dall'orizzonte « epistemologico ». Per contro, la filosofia negrina essendo, prima di ogni altra cosa, filosofia del « soggetto collettivo », « *costitutivo* », il suo adeguamento alla « linea vincente » strutturalistica della filosofia universitaria europea, non risulta essere che oltremodo zoppicante, non più che in superficie. Ciò, non già perché — ponendosi comunque Negri da un punto di vista proletario — gli riesca di fatto difficile la conciliazione di questo punto di vista con i temi di quella filosofia, ma più semplicemente perché il suo proprio personale punto di vista è inscindibilmente connesso ad altri temi filosofici, ai temi di una *precedente* consonanza con la gamma storica della « razionalità » capitalistica, ai temi dell'epoca della « sprovincializzazione » della « cultura » filosofica italiana nel secondo dopoguerra (anni '50 e primi anni '60: anni della formazione filosofica di Negri — si vedano le prime cinque lettere del suo libro). « Sprovincializzazione », certo, sotto vari aspetti allora positiva e necessaria; ma i cui temi (all'insegna della fenomenologia e dell'esistenzialismo) sono oggi largamente abbandonati, superati da gran parte della stessa « cultura » universitaria, mantenuti di contro in vita (nel cronico ritardo della teologia dal resto della « cultura » filosofica) soprattutto da teologi « modernisti », e, in Italia, difesi da Negri — e da altri più o meno « negrini » filosofi e pretesi « teorici » — come l'ultimo grido in fatto di « filosofia » rivoluzionaria del proletariato!

In effetti, i temi fondamentali del *soggetto* e della sua *responsabilità*, derivano a Negri direttamente dalla « cultura » fenomenologica e esistenzialistica; sul suo concetto del soggetto, come soggetto costitutivo della « realtà storico-sociale », grava fitta l'ombra dell'« idealismo trascendentale-fenomenologico » husserliano, della coscienza come facoltà costitutiva del reale; alla sua stessa concezione della « coscienza » (implicita-inconscia) — « la verità era un'essenza *preriflessiva* »,

p. 171<sup>15</sup>) (col conseguente “mistero teologico” della sua conciliazione — in immediatezza — fra « predestinazione » e libero arbitrio, fra totalità dell’essere e particolarità dell’esserci) si potrebbe agevolmente trovare ascendenza nell’uso sartriano del “metodo fenomenologico”, nella sartriana concezione della coscienza come coscienza “preriflessiva”, spontanea, come atto immediato interamente esaurentesi nel “fare” (che è “farsi”) del soggetto. Non solo: alla base — a fondamento (in reciprocità) del suo stesso *engagement*, del suo “impegno” esistenziale, della soggettiva scelta etica (del suo « voglio essere un militante politico, la mia teoria non può che essere pratica comunista », p. 53) — sta in ogni caso la sua educazione alla « centralità del problema del *sensu dell’essere* » (p. 51), vale a dire l’ontologia — “esistenziale” e “negativa” — di Heidegger (altro *maître à penser* filosofico del nostro secolo, prima in fatto di soggettivismo irrazionalistico — esistenzialistico — poi di razionalismo “antiumanistico” — giù giù fino a Foucault e Althusser). Non ci interessa qui di seguito ricercare quanto irrancidito heideggerismo (di un Heidegger con il quale « Marx andava coniugato », p. 56), accanto a sartrismo e husserlismo (magari filtrati tutti attraverso altri *filosofi* tedeschi e francesi contemporanei), sia presente nelle concezioni negrine — dal suo « senso dell’essere », al suo « abbandono nell’essere », al suo ontologico « futuro vero », ecc., fino al suo stesso uso della lingua, volutamente ambiguo e esoterico. Basti qui l’aver indicato queste altre — fra tutte forse primarie, ma non meno delle altre *acritiche* — adesioni negrine « alle conclusioni produttive della filosofia europea » contemporanea.

Se l’esistenza, dunque, individuale e collettiva è (esistenzialisticamente) possibilità e autonomia e progetto, e se il soggetto (individuale-collettivo), “gettato nel mondo” e aperto alle sue possibilità, è veramente tale (autonomo — vero essere) solo nella misura in cui è *e dunque produce sé stesso* (l’esistenza vera è « azione » e « produzione », « il fare »; la creatrice « potenza dell’essere » « si esprime » nel soggetto come sua « potenza produttiva », ontologica - cfr. *passim*), allora l’« *appropriazione* », l’*arricchimento di sé* nella

*propria* « autonomia » — il mettersi in valore, la *propria valorizzazione* — divengono la regola prima dell’agire rivoluzionario (« rivoluzione » è « costituzione dell’essere »; la « fondazione » — il « costituirsi » — del « nuovo soggetto rivoluzionario » non può essere che « *rifondazione* », un ritrovamento, *in sé stessi*, delle radici dell’« essere » e della sua « autonomia »), allora vi è una « parola magica » (ad indicare una « pratica » di vita e di pensiero) per risolvere tutti ed ogni problema: « *autovalorizzazione* ». Autovalorizzazione del soggetto individuale e autovalorizzazione del soggetto collettivo. Al bando ogni forma di « contrattualismo » (cfr. fra l’altro pp. 139 e 208, ove Negri si fa sostenitore di qualcosa come una sorta di “compattismo anticontrattualistico” — esemplificativo del suo « costituzionalismo rivoluzionario » — e cita a sostegno, del tutto a sproposito, J.C. Calhoun, vicepresidente statunitense dal 1825 al 1832, reazionario e schiavista, prendendogli a prestito la contrapposizione fra i termini giuridici americani *compact* e *contract*, con i quali tuttavia le speculazioni negrine hanno ben poco da spartire, al di là delle suggestioni sonore), il che, nel linguaggio di Negri, vuol dire fra l’altro nessuna forma di associazionismo politico (implicante strutture formali, fino al “partito”), di organizzazione strutturata: *non associazione*, dunque, *bensì « comunità »* (*passim*).

Comunità “*in senso forte*”, ove si confondono il senso *religioso* (« comunità » come gruppo di fedeli, che vivono in comune uniti dal cemento dell’« amore » e del « sentimento religioso » — si veda l’intero libro, ma in particolare i primi capitoli) e il senso *tönniesiano* della parola (“comunità” come naturalità e spontaneità di atti e sentimenti, opposta alla “società”, regno — borghese — del mercato, dell’artificio e del contratto). Comunità (ovvero « corporea comunità », « grande corpo collettivo » - pp. 215, 220 e *passim* - *mistica fisicità*, unione e compenetrazione dei corpi: « Siamo dentro un mare, un mare bellissimo, stiamo imparando a nuotare, a risolvere *metafisica e politica in un solo atto di amore di massa* », p. 83), comunità — ghiottoneria di tutti i *preti e mistici* nel movimento proletario: si veda per tutti l’ultimo Camatte — comunità, dunque, giacché la base *ontologica*



(metafisica) comune, *universale*, dell'*autonomia*, la sua « *compattezza ontologica* » (p. 4), è il fondamento che immediatamente « *compatta* », in un unico « grande corpo collettivo », « tutti gli spezzoni » (le parti sparse del *tutto-autonomia*, i « soggetti » individuali e collettivi) nel loro puro e semplice darsi: purché a sufficienza « autonomi », « sé stessi ». E conferisce loro, e al loro « compattarsi », gli adeguati immediati « livelli di organizzazione » (meglio: « *di composizione* »), alla condizione — sempre richiesta — che in essi « si esprima » sufficiente *autonomia* (esistenza vera, produzione di sé, appropriazione, ecc.).

« Autovalorizzazione », dunque, « produzione di sé e produzione di antagonismo » (p. 173: la relazione è stabilita perché la « produzione di sé » è ontologicamente — e « spinozianamente » — assunta come *produzione di vita*; dunque, necessariamente, *separata* dalla « morte » — dal capitalistico, dal comando, ecc.; dunque — nella sua « separatezza » — *antagonistica* rispetto a ciò da cui è separata), « esplicita pulsione verso valori alternativi » (p. 138), « enorme potenziale di costituzione alternativa » come « qualità migliore del nostro essere uomini » (p. 55), « costruzione di un orizzonte alternativo » (p. 59), « trasformazione del soggetto » nel « nuovo ciclo di autovalorizzazione proletaria » (p. 216), « appropriazione del tempo » e « liberazione dei bisogni innovativi » (p. 229), « alla ricerca di un tempo e di un corpo collettivi » (p. 166), di « un nuovo collettivo corpo rivoluzionario » (p. 216), ecc., ecc.: questa la via (« *ed essa sola* ») per « dislocarsi su sempre più alti livelli di composizione » (p. 222), per « pervenire a questo [non è dato di sapere quale] alto grado di potenza » (p. 230): perché — se « *ci comanda e ci sfrutta solo la nostra ignoranza* » e « *il padrone è la fissazione della nostra mancanza di dignità* » (p. 97), « *il destino* può essere modificato dalla forza dell'*intelligenza alternativa* » (p. 173), dalla « forma altissima della *composizione intellettuale* del nuovo proletariato » (p. 167) (« *intelligente* moltitudine » - *ibid.* -, « gasata, forse stupefatta dall'*hascish*, ma *nuova e selvaggia* », p. 168) (vale a dire, secondo la definizione di p. 230, « la classe rivoluzionaria [...]

la classe proletaria — *i poveri, la forza lavoro astratta, intellettuale, femmina e maschia*, del nostro tempo »), dalla « diffusione e ricchezza della *nuova soggettività* », dalla « materialità dei *desideri costituzionali* » (p. 225); perché, « è nel *desiderio* di trasformazione », che risiede « la possibilità del nuovo soggetto di essere *costitutivo, alternativo, — costituzionale* » (p. 208), ossia di « essere *responsabile* » (« e quindi *etico* ») in « modo nuovo », di fondare una sua propria « *responsabilità come rivoluzione, intersoggettività e comunità* », di « rendere materialmente reale e *giuridicamente effettivo*, questo *vivente concetto* » (della responsabilità), senza che peraltro « le funzioni di comunicazione [...] divengano *determinazioni di potere* » e mentre invece « le potenze dei soggetti vengano riconosciute [non è detto qual è il soggetto del riconoscimento — forse *La Legge?*] nella loro forza ontologica » (pp. 227-228).

È trasparente come in tutto ciò si mescolino a bella posta vieti *cliché* del democratismo moralistico e idealistico (dignità e responsabilità, suprema nobiltà dell'uomo, sfruttamento e asservimento sociali come ignoranza, ecc.), vitalismo e misticismo (mistica unione dei « proletari » nel « collettivo corpo rivoluzionario » come, nella religione cristiana, mistica unione dei fedeli *nel corpo di Cristo*), e — « *en vrai marxiste* »!, « da buon materialista storico » (p. 67) — ciò che potremmo chiamare un « *legalismo* » (in senso giuridico, e dunque *giurisdizionale*, ma anche teologico), o, nel linguaggio di Negri, « *costituzionalismo* » (è evidente, dalle ultime citazioni, che la negrina « costituzione del soggetto » implica « fondazione » *così come legislazione*), un « *legalismo* » *senza Stato* (senza « determinazioni di potere »): *leggi senza un potere*, *senza uno Stato* che, con la forza e la *violenza organizzata*, le faccia rispettare, *senza classi* al cui *dominio* quelle leggi siano conformi; leggi che regneranno per la sola intrinseca *luce* della loro *verità*, poiché l'umana *ignoranza* sarà stata debellata. È l'abc del marxismo. È concezione materialistica della storia. *Nuovo* « materialismo storico » (*passim*).

(Fra le altre amenità: « la repubblica proletaria » [= « realissima utopia », comunismo realizzato grazie « alla responsabilità della *multitudo* »] è contrapposta

alla « monarchia capitalistica » [!? pp. 228-229; ma, allora, nel primo caso, siamo in presenza di uno « Stato proletario », le leggi — « costituzionali » — sono sorrette dal potere di uno Stato!?!]; « il “dispotismo orientale” della tendenza del potere capitalistico — borghese o socialista che sia » è contrapposto al proletario « “governo gotico”, ovvero questo apparire di castelli, comuni e, perché no?, di vescovadi [!] — che rappresenta la diffusione e la ricchezza della nuova soggettività e la *materialità dei desideri* costituzionali » — ma « governo », nonostante le apparenze, dal « paesaggio universale [!], *informatico* », pp. 225-226. Ogni commento, ogni ironia su questa « diffusione » e conformazione territoriale dell'essere, sono lasciati al lettore. Per parte nostra facciamo solo rilevare la profonda analogia storica, degna della più bell'anima romantica ma profondamente *à la page*: il movimento rivoluzionario e il comunismo come novello medioevo dei feudatari! — ma *informatizzato*, e perciò reso « universale »!).

« Autovalorizzazione », dunque, ecc.: sono queste, e altre analoghe, le formule magiche giaculatorie, indefessamente e iperbolicamente ripetute per l'intera lunghezza del libro, grazie alle quali si dovrebbe, non solo « fondare il nuovo soggetto », ma insieme accreditare la versione di un Negri per nulla e in niente formato-terrorista, bensì, e invece, « *innocente* » (p. 205) profeta e santone del « nuovo spaccato dell'essere che si costruiva » (p. 182): dei movimenti giovanili e della giovanile voglia di vivere. Degli anni in cui, anche in Italia, « arrivano i racconti i suoni le esperienze le erbe e gli acidi delle favolose imprese della cultura alternativa, americana e tedesca » (p. 144); santone al massimo di Parco Lambro (si veda l'intera « lettera quindicesima », p. 166 sgg., ove si può trovare costruita un'intera mitologia dell'« alternativo ») e profeta dei « nuovi produttori » (« *punks* e tutte le tribù di *skin-heads* », p. 182): *al massimo* droghe leggere e eccentricità di atteggiamenti, vaga aspirazione esoterica e sfoggio di gusti esotici (americaneggiamenti — orientaleggiamenti), foglia di fico e fiori in bocca...

L'*idealismo* e il *moralismo* negriani sono manifesti in

molti punti come gli elementi di fondo alla base di ulteriori teorizzazioni. A p. 70, è detto categoricamente: « sapere è potenza ». Non è, questa, una frase isolata del libro, né, in Negri, una constatazione empirica, bensì è una tesi centrale, « sistematica », della sua speculazione (il « sapere » — la « filosofia » — è attributo costitutivo dell'essere), tesi già implicita nell'altra « sfruttamento = ignoranza », e fondamento, così dell'esclusivo apprezzamento da parte di Negri, nel « nuovo proletariato », della sua « composizione intellettuale », ovvero « forza d'intelligenza alternativa », come del concetto stesso di « *scienza operaia* ». Anche per pervenire a quest'ultima, la via indicata da Negri è sempre e solo quell'unica: abbandonarsi, « alienarsi nell'essere » (p. 151). « Lasciamo piuttosto libera la *scienza operaia* nello sviluppo del programma [...], di un rovesciamento non dialettico del negativo, di un'affermazione del positivo, del rifiuto della funzione mistificante della dialettica », ecc. ecc. (p. 137). Abbandonarsi all'essere, essere sé stesso — abbiamo visto — è il modo del soggetto di essere coscienza, volontà, razionalità. Le idee (la « forma altissima di composizione intellettuale e forza d'intelligenza alternativa ») che allora lo illuminano, la « scienza proletaria » che così viene a costituirsi nel « progetto » e nella « determinazione del positivo » (« liberazione dei desideri », ecc.), la « coscienza » nuova (« preriflessiva »...), e la « conoscenza etica » (p. 170), che fanno sì che « le coscienze sono rivoluzionate », trasformano il soggetto e dunque il mondo, « producono i dislocamenti che comandano la realtà storico-sociale » (cit.).

Ancora una volta, come in ogni concezione *idealistica* della storia, si fanno valere le « idee », il « pensiero », l'« autocoscienza » « come ciò che domina nella storia »: « la sovranità dello spirito », « il dominio delle idee o illusioni nella storia » (Marx).<sup>16</sup> In effetti, Negri costruisce un'intera sua *idealistica* « filosofia della storia » dell'epoca contemporanea, nella quale si delinea uno schema completo di « transizione al comunismo » attraverso « crisi », « rivoluzione », « utopia concreta » (*passim*). Alla « forza intellettuale alternativa » del « nuovo soggetto proletario » (*alias*, della « vita ») e al suo « progetto », si contrappongono la protervia (non meno « intellettuale ») del « co-



mando » (*alias*, della « morte ») e il suo « progetto »: è una battaglia ideale fra contrapposte « *utopie* » e « *progetti* », senza esclusione di colpi, a base di « innocenza » e « astuzia di colombe » (p. 101) da una parte, di mortifere, « sgarbate ma realistiche » (p. 130), sopraffazioni dell'essere (« sciabolando all'im-pazzata », p. 132) dall'altra.

« Lo Stato keynesiano, lo Stato-piano che avevano, per un certo periodo (a partire almeno dalla grande crisi degli anni '30), costituito *l'idea regolativa* [N.B.] e la griglia del prudente [?! nel periodo storico di più intenso ed esteso sviluppo mondiale del capitalismo!?!] sviluppo capitalistico, sono azzerati nella loro valenza riformistica »; non si danno più margini per « tentare di programmare o, comunque, di garantire l'equilibrio dei rapporti fra le classi nello sviluppo » (p. 132). Ciò avviene nel corso dei primi anni '70, in modo che « *l'idea stessa*, borghese, del potere si modifica — *non è una risultante ma una predeterminazione*, non accetta costi di mediazione » (p. 149): è ormai « l'idea » che, diametralmente trasformata, *domina* (ma quando e dove, salvo che nel materialismo *volgare*, « storico » e non, e nel « diamat » staliniano — nella cosiddetta « teoria gnoseologica del riflesso » — le idee sono state considerate semplici « risultanti », mere conseguenze?), è ormai l'idea che « *predetermina* » la « *realtà storico-sociale* ». Un così radicale rovesciamento nella *natura dell'idea* — il lettore lo avrà già indovinato — ha la sua *materialissima* spiegazione nell'« emergenza » (p. 203), in quegli anni e nei precedenti, del « nuovo soggetto », e nella sua « enorme » materialissima carica di « progetto e intelligenza alternativa ». I quali fanno sì, ormai, « che la *crisi sociale* non sia il prodotto ma il presupposto della *crisi economica* » (p. 227), che « la crisi economica è tutta prefigurata nella crisi sociale » (p. 189).

Che cosa si cela dietro queste *frasi* dall'apparenza così « materialistica »? Il meccanismo che si delinea è nei termini seguenti: i « nuovi *bisogni* » (*passim*) del « proletariato *intellettuale* » (le sue « idee » sulla « vita », il suo « nuovo modo di concepire la vita » vera, modo che va « oltre la *teoria del valore* comune [?] concepita » - p. 161 -, di intendere « *l'amore* » — « che significa produzione di vita, esube-

ranza di passioni, ricchezza » [!] — il suo « trovare la dimensione di un amore libero e di una appropriazione radicale », « restaurazione di umanità, di libertà, di amore », la sua « coscienza del nuovo rapporto con *un mondo di valori alternativi che è necessario esprimere* », p. 163), i « nuovi *bisogni* », *intellettuali-sentimentali-spirituali*, « *etici* », « e, perché no? », « *religiosi* », la « crescita di *comunità* e di *autovalorizzazione* individuale e di gruppo », la « ricchezza *concettuale* » della nuova « pratica », dell'« incredibile musica nuova » (p. 152), si configurano ormai — e soprattutto — come un *nuovo* « *spettro merceologico* »: « uno spettro merceologico sconvolto rispetto ai *valori* capitalistici sorgeva direttamente da questo *femminismo* » (p. 163); « questo soggetto proletario che era venuto fuori, ha da un lato dissolto la giornata lavorativa (che invece produzione e potere presuppongono data) e dall'altro ha sconvolto lo spettro merceologico, *l'insieme di bisogni* sul quale si commisura l'azione del capitale e di governo » (p. 180); « uno spettro merceologico completamente nuovo della *valorizzazione* proletaria si [è] affermato, *rovinando il mercato* e le sue blandizie » (p. 227). Il « nuovo soggetto » — vale a dire — si afferma *nella società* con i suoi nuovi « *valori* » (« *etici* ») antagonistici rispetto ai « *valori* capitalistici »: questa « *valorizzazione* proletaria » è già la « *crisi sociale* », « presupposto » (e non « prodotto ») della « *crisi economica* » poiché è in conseguenza della sua « *valorizzazione* » sociale che il nuovo soggetto « *rovina* » poi « *il mercato* » capitalistico, per via dello « *sconvolgimento* » nell'« insieme di *bisogni* » (o « *spettro merceologico* ») sui quali « *il mercato* » si basa, portato dai nuovi « *bisogni* » (spirituali-sentimentali) del nuovo soggetto, sgorganti dall'etica fonte dei suoi nuovi « *valori* ». Ciò, perché, in presenza dei nuovi valori e bisogni, « l'astrazione reale dello *scambio* come forma della sintesi sociale viene meno » (*ibid.*). (Sorvoliamo qui sull'implicita — nelle tesi negrine — identificazione di capitalismo con « *mercato* » e « *scambio* », così come sorvoleremo, fra poco, sulla voluta confusione fra « *valore* », nel senso etico messo in auge soprattutto da Nietzsche, e « *valore* » nel senso dell'economia politica e marxiano).

Esempi supremi di questa rovina « sociale » del mercato capitalistico, di questa prefigurazione e presupposto « sociali » della crisi economica, Negri li individua nella « *totalità* sociale antagonista » quale si è manifestata nelle lotte torinesi del '73, nella sua « *invenzione del quotidiano* », « incredibile rete di *produzione diffusa* » (grazie alla quale si poteva « sopravvivere a cinquanta e più giorni di sciopero » supplendo « ai buchi della busta-paga con una *seconda attività* o con un *sostegno familiare produttivo* »!) (p. 160); li individua nella « *classe dell'operaio sociale e dell'operatore intellettuale* » (p. 131), nei comportamenti della « forza lavoro astratta », « immateriale », « terziaria e intellettuale » (*passim*), e, soprattutto, nelle « *strade di New York* », « il mondo dei mondi », mitica « *fiction* » — « il nostro futuro » — ove « il *lavoro libero e vivo* è posto fuori da ogni dialettica » (p. 188) (ove « il dislocamento enorme del potere e un'estrema vitalità del lavoro sociale, potente, diffuso, convivono » e « nella grande fabbrica sociale la forza-invenzione liberata si apriva — un popolo folle, multicolore, di costruttive formiche si agita frenetico fra le torri del gigante. Si esprime attraverso simboli di libertà — il corpo, il sabato sera, il *jogging*, il *loft*... — con tante cose che nulla [!] hanno a che vedere con il potere. Eppure *producono* [!] — producono di più [!] di quanto il capitale riesca, in questo selvaggio fiorire di iniziative, ad organizzare e ad alienare. L'immediata socializzazione della disgregazione valorizza il soggetto »; « la giornata lavorativa è impazzita », « non è percepibile la distinzione fra lavoro necessario e contropotere » [!?!]; « un'enorme guerra [?] è in corso su queste stellari [??] dimensioni »; « fuori da ogni manuale di strategia, guerra di posizione e guerriglia si confondono », ecc. ecc., pp. 189-190): in ogni caso, andando a parare in un'apologia del « lavoro nero » e della « seconda attività », dell'« economia sommersa » e « diffusa », dell'« alienazione » quotidiana vista come « lavoro sociale », della spicciola spontaneità produttiva e commerciale *capitalistica*, del piccolo cabotaggio arrangione, visti come « invenzione del quotidiano » — e della « vita » *tout court* — in quanto posti come « separati », sottratti al « capitale »: apologia della

spontaneità del *modo di produzione esistente* e della sua *razionalità*.<sup>17</sup>

Come, a tutto ciò, nei primi anni '70, reagiscono « i padroni »? La loro risposta, « *compatta* », non smentisce in nulla le tesi negrine (costruite « secondo i parametri soggettivi di un *rigoroso dualismo* », p. 143: vale a dire, da un parte, in blocco, il « nuovo soggetto », dall'altra parte, altrettanto in blocco, « i padroni »<sup>18</sup>): essa si mantiene *tutta* a livello dell'« idea », del « progetto », della « decisione » (« padronali »), perseguiti con luciferina « volontà normativa », capace di « predeterminazione », « anticipazione », « sovradeterminazione », grazie alla « dura realtà » — saldamente tenuta — del « potere » e del « comando » (pp. 130-131). Il primo a muoversi è — naturalmente, da buon imperialista americano — Nixon, con il suo baldo scudiero Kissinger, famelico e geniale galoppino: « Il 17 agosto 1971 Nixon sganciava il dollaro dall'oro. Un dollaro è un dollaro, d'ora in poi, e basta. Il dollaro è il *fantasma del mio volere, la capricciosa e dura realtà del mio potere*. Ogni relativo parametro di certezza dei valori veniva così dissolto. Uno Schopenhauer per le multinazionali [...] Kissinger ci parve, in quel momento, genio romantico della reazione, Metternich amorevolmente coltivato nel giardino della memoria e rifiorito » (*ibid.*). « Kissinger = Metternich? Sì, più o meno, — un Metternich con grosso *portafoglio*, affamato di forza lavoro, di qualsiasi colore sia — è finito l'eurocentrismo [nel '71?!], esultate terzomondisti — mobilità operaia? non ce la concedono? gli operai la usano contro di noi? mobilità nel capitale allora [ci voleva proprio Kissinger per scoprirla!], fracassiamo la circolarità delle lotte, il K multinazionale corre ovunque vi sia una opportunità da sfruttare. Una rete a fili multicolori, sempre più spessa » (p. 149). A ruota, in ranghi « *compatti* », seguono « i padroni ». « Predisponavano nuove condizioni per il dominio del mercato, ed in particolare del mercato del lavoro, e *volevano* la dissoluzione della composizione di classe costruita dalle lotte ». È (soprattutto nel « Belpaese ») la « *guerra civile* »! « Quello che era stato minato e in parte distrutto dal ciclo decennale delle lotte, e cioè l'ordinato sviluppo dello sfruttamento — era ora assunto e

teorizzato dal capitale internazionale<sup>19</sup> come luogo e possibilità di predeterminazione di una nuova fase di accumulazione e di *ristrutturazione* selvaggia a livello mondiale. [...] Il ciclo mondiale delle lotte aveva superato il suo culmine, la reazione poteva quindi cominciare a metterne a frutto l'insegnamento, di conseguenza l'articolazione dello sfruttamento andava ristabilita sulla falsariga delle lotte sconfitte — nuova disseminazione di *espressioni* geografiche del *comando* imperialista. [...] Entravamo in un'età di sovradeterminazioni — fisiche e selvagge — un *break-down* [crollo, collasso, disgregazione] dello sviluppo che dislocava ogni orizzonte. *Civill Warre* [guerra civile], per dirla con il vecchio Hobbes. Una società di lupi » (pp. 130-131).

*Finita*, dunque, la vetero-marxiana « legge del valore », ora impera la « legge del comando »: sotto-missione del « valore » al « potere-volere » del « capitale », « dissoluzione del valore nel comando » (p. 157): esemplare la « soggezione del valore al dollaro, della vita al *diktat* americano, nel mezzo del Mediterraneo e nel cuore dell'Europa » (si tratta degli effetti — di « comando » — della guerra arabo-israeliana del '73 e della successiva « crisi petrolifera »); « il livello del comando si alza, si alza — la sua *irrazionalità*, ovvero la sua *rigida strumentazione autocratica*, s'accentua con massimo rigore. [...] Fra il 1971 e il 1973 si ricostruisce intero il *potere propulsivo della reazione* collettiva del capitale a livello mondiale, dopo la sconfitta [?] che esso aveva subito negli anni '60. [...] '71-73: non li studieremo mai abbastanza questi tre anni. L'idea stessa, borghese, del potere si modifica », ecc. (p. 149). *Finite* le « crisi economiche » vecchia maniera, espressione della « legge del valore »; ora le « crisi economiche » sono « dettate » dal « comando »; ora si entra nel regno dell'« uso capitalistico della crisi » (p. 132), della « *Krisis* indotta » (p. 138), nel regno della « *volontà* » e della « *decisione* ». La « *decisione* », il « *volere capriccioso* » del « *potere* » sono — nel « *postmoderno* » — *causa, non effetto* (si tenga presente che gli schemi che anche Negri<sup>20</sup> ha presenti sono sempre quelli del materialismo « storico » volgare e del « *diamat* » staliniani) della « *crisi* »: è il mondo « *alla rovescia* » di ogni mitologia religiosa

o idealistica. Parafrasando Engels: per Negri non solo Marx, ma *neppure Feuerbach*, « non è esistito ».<sup>21</sup> In due anni, dal '71 al '73, i « nuovi » teorici della « lotta di classe autonoma », e Negri in testa, — prendendo per realtà le bordate oratorie ideologiche sparate dai *mass media* degli imperialismi in lotta fra di loro e con settori del proletariato internazionale, e « credendo sulla parola » ciò che l'epoca presente « dice e s'immagina di sé stessa » (Marx)<sup>22</sup> — hanno mandato a gambe all'aria, dalle fondamenta, *tutte le tesi* (« economicistiche ») frutto di quarant'anni di studio e di riflessione marxiani sull'economia politica. *Finito*, vecchio Marx. Hai chiuso. Secondo il detto di Negri: « abbiamo marciato tanto e spesso in avanti, oltre Marx » (p. 70).

Assolutizzando la tesi (*premarxiana*, ma notoriamente accettata da Marx) che la storia è storia di lotte di classi, e anzi, sostituendo alla nozione di « classi » la nozione (*hegeliana*) di un « soggetto » fattore di storia, la *filosofia negrina del soggetto* non può che andare a parare in un olimpo mitologico della « *post-moderna* » lotta di classe, in cui il soggetto e l'« *anti-soggetto* » (« il capitale »), quasi omerici dei, cozzano con clangore di atti arbitrari le proprie antagonistiche « *capricciose volontà* ». A una « *ciclica* » « *filosofia della storia* » ne viene sostituita un'altra. « Basta con la visione lineare e dialettica del ciclo « *sviluppo-crisi* » », occorre sottrarsi « a quella sorta di rassegnazione dell'eterno ritorno che il *terzinternazionalismo*, comunque camuffato, ci ingiungeva » (p. 157). « La crisi doveva essere vista come *dislocamento globale e collettivo dei valori* [...] crisi è *sviluppo capitalistico*, crisi è *innalzamento e approfondimento della lotta di classe*: quanto più il capitale si sviluppa, tanto più la lotta di classe diviene *antagonistica e totale* » (*ibid.*). Ecco allora il nuovo schema proposto — cui attenersi strettamente è necessario, pena il tralignare: « l'equazione « *approfondimento dell'antagonismo — crisi — nuovo ordine capitalistico* » dove il *primo termine era il principale* », « e dove quindi diveniva *fondamentale la riapertura dell'antagonismo contro il nuovo ordine* »; « non si rischiava di contro, tenendosi ad ipotesi *oggettivistiche*, la *stolta apologia del nuovo ordine?* » (p. 158). È l'« *equazione* » fonda-



mentale della nuova concezione (« materialistica ») della storia: l'« altra », unilaterale-universale, *filosofia della storia* della marcia — nel « postmoderno » — del genere umano. *Unilaterale*, perché a compierla è il « soggetto », « *ed esso solo* »; *universale*, perché non tocca solo il soggetto, ma coinvolge il mondo intero, in particolare l'« antisoggetto » — che a sua volta « detta » la « crisi » e il conseguente « nuovo ordine capitalistico ». Inoltre, anch'essa *ciclica*, perché dopo l'ultimo « termine » (il « nuovo ordine ») « diviene fondamentale la riapertura dell'antagonismo » contro di esso, *ossia riappare* il « primo principale termine », « l'approfondimento dell'antagonismo » (al quale « capitale e padroni » risponderanno nuovamente con « la crisi », « di ristrutturazione », e con un « nuovo ordine capitalistico » ristrutturato, — e così via di seguito).

In che cosa, dunque, la « filosofia della storia » negrina è diversa da quella che Negri attribuisce al « terzinternazionalismo » (« comunque camuffato »)? Non certo nell'apprezzamento, banale — alla portata di qualsiasi giornoletto borghese — che « la crisi è innalzamento e approfondimento della lotta di classe », né nell'altro — già più caratteristico — che « *quanto più il capitale si sviluppa, tanto più la lotta di classe diviene antagonistica e totale* » (ed è tesi, questa, perlomeno nei termini in cui è espressa, da far seriamente traballare l'altra tesi di Negri, della « non-inevitabilità del comunismo »). Differisce nell'apprezzamento del « dislocamento dei valori », ossia nella sostituzione delle « ipotesi oggettivistiche » con « ipotesi soggettivistiche: non nella « visione ciclica » — che è mantenuta — ma nella « rassegnazione dell'eterno ritorno » in quanto determinato da « cause economiche » (« non eterno ritorno ma *eterno rinnovamento*: solo dei carcerieri del pensiero possono pensare di ridurre il secondo al primo », p. 219). Nello schema ciclico, le *forze economiche* sono rimpiazzate dalla *forza della volontà immediata del soggetto* — che, in quanto volontà, manda naturalmente a gambe all'aria « rassegnazione » e « oggettivismo ». Differisce, dunque, nell'apprezzamento dell'« *approfondimento dell'antagonismo* » e delle sue « cause »: che, in ciò che Negri chiama « terzinternazionalismo », sono

« oggettivistiche-economicistiche », nella negrina « filosofia del soggetto », sono invece soggettivistiche-volontaristiche: rimandano puramente e interamente alla « volontà del soggetto ».

Come questa volontà sia da intendersi (immediata — financo spoglia di « coscienza » in senso stretto), dei suoi rapporti con l'« essere », già abbiamo parlato. È qui da aggiungere che è proprio grazie alla sua metafisica « ontologia del soggetto » che Negri può evitare — con coerenza, dal suo punto di vista — di cadere nella trappola dell'« autonomia del politico ». Se, infatti, la storia è lotta di classi, e se la lotta di classi — nel « postmoderno » — è lotta di volontà contrapposte « secondo i parametri soggettivi di un rigoroso dualismo », cioè se le volontà dei due « contendenti » (p. 190), non sono determinate (come invece nello schema cosiddetto « terzinternazionalista ») da fattori esterni, « economici », « oggettivi », bensì solo da sé stesse, se in particolare la « crisi » non sottostà alle determinazioni economiche, ma solo alla « volontà del capitale », al suo « comando » (al « potere », « Stato » compreso, in tutte le loro forme e articolazioni), è conseguente — secondo l'« obiezione » che sorse, nel '73-74, fra gli stessi « compagni » di Negri — che si sia « costretti a rifondare », insieme con l'indipendenza della volontà del « comando » e del « soggetto », anche « l'indipendenza del politico » (p. 138); sono ovvie le negrine constatazioni — sulla base della « legge del comando », ossia del « mondo come volontà e decisione » — che « tutto è divenuto politico » (p. 181), che « lo Stato diviene il luogo centrale della lotta di classe » (p. 180). Ma Negri tratta invece con disprezzo il « sottosviluppo crudele dell'italica autonomia del politico » (p. 181), l'« esasperato leninismo », il « cinismo dell'indipendenza del politico », da cui nasce « direttamente [!] terrorismo » (p. 138), e ad essi oppone che « la rottura capitalistica dell'universo possibile della *legge del valore* determina l'accentuazione delle polarità antagonistiche sul *terreno sociale*. Di conseguenza: non erano più date mediazioni, né sindacali né rappresentative » (= « partitiche ») (*ibid.*). Nella concezione di Negri la « decisione », l'« azione *politica* » (cfr.

p. 132 e *passim*) di « indurre la crisi » e restaurare — « dislocandosi » il potere — un « nuovo ordine » capitalistico (la « ristrutturazione a mezzo di comando », p. 134), è un'azione *esterna* — dal punto di vista dell'« essere » (non per nulla, abbiamo detto, il potere è “non-essere”, il « negativo », il male): è un'azione che, “dall'esterno”, invade il campo dell'« essere ». La vera partita, infatti, si gioca a livello del « sociale » — il terreno proprio dell'« essere », e della « vita », e (abbiamo appena visto) dei nuovi valori etici; mentre il « politico », dal punto di vista « proletario », è comunque il campo della « mediazione » e della « rappresentanza », della non-immediatezza — e quindi del “non-essere”, dei valori borghesi, della « morte ». L'indipendenza della volontà del « soggetto » non « si esprime » in nessun modo nell'« indipendenza del politico », bensì tutta nel « sociale » — ove « si dispiega » l'essere nella sua « razionalità », ed è dunque immediato « affidare alla volontà un compito in simmetria con la ragione », e la volontà del soggetto è in quanto tale « razionale ».

L'« autonomia del politico » invece non è che soggiacenza alla « teoria borghese del comando » (p. 138): riconoscere valida la « legge del comando » per il campo borghese non significa, e non può significare, riconoscerla anche per il campo proletario. Non si dà « omologia del positivo e del negativo » (*ibid.*), si dà *differenza* e « separazione »: ciò che è valido per l'uno non lo è affatto per l'altro. Sono due mondi separati e diversi, « due anime », « chiaramente individuate » e opposte, schierate su « campi » avversi (p. 168), secondo il principio del « rigoroso dualismo soggettivo ». Tant'è che, appunto, lo stesso « dislocamento del potere », gli stessi nuovi « metodi di provocazione » e di « repressione », pur partendo da una « decisione » politica, a null'altro mirano se non alla « ristrutturazione economica e sociale » (p. 131), a « aprire linee di penetrazione e di divisione, di passaggio all'interno del corpo proletario », a « riconquistare diritti sulla permeabilità, sulla porosità della società proletaria », a « bloccare i circuiti di massificazione *sociale* delle lotte » (p. 132), insomma, a « dissolvere » (*passim*) « la composizione *sociale* della classe ». Accettare lo scontro sul livello del « politi-

co », è uscire dal proprio terreno, farsi trascinare sul terreno del nemico, accettare « la provocazione della sovradeterminazione capitalistica in quanto tale » (p. 134). Tragico errore, rivendicare « l'indipendenza della coscienza, dell'organizzazione e del politico [...] quando ci si muove nella composizione *sociale* della classe » (pp. 137-138). Ma proprio questo fecero i sostenitori della « lotta armata », che, di conseguenza, si lasciarono « sovradeterminare in maniera terroristica » (p. 131).

Nella loro *incomprensione* del « nuovo soggetto » e « inintelligenza del movimento » (« furore dell'ideologia », « parossismo dell'ottimismo della volontà, vuoto della ragione strategica », « follia ») (p. 200), coloro che vollero la « decisione armata » (p. 133), la « variabile terroristica impazzita del movimento » (pp. 177-178, 200), « brigatisti » ecc., non furono altro che « vecchio movimento operaio, carbonari di una rivoluzione impossibile », « disperati assertori di un '17 eterno » (p. 201), « anarchia » [!] (p. 177), « connotazione estremistica ed anarchica » (p. 133), insomma, intrusione *del vecchio nel nuovo, del morto nel vivente* (« spesso il morto si insinua nelle forme della vita », p. 126), « percorsi di morte » (p. 168) intersecantisi con i percorsi di « vita » (cfr. p. 169): inevitabilmente « promananti dall'interno stesso del movimento » (p. 176) (« il movimento [fu] investito e sconfitto da una crisi interna, e solo interna », p. 178) finché l'« anarchia » e il « terrorismo » (« il terrorismo è l'anarchia del postmoderno », *ibid.*) — queste « espressioni » del « vecchio movimento operaio » — non saranno « battuti », all'interno stesso del « movimento », dal « nuovo », dal « comunismo » (p. 177). Perché, « quello che gli manca », a tutti i « terroristi e brigatisti anarchici », a tutti i « nostalgici di un passato idealizzato » (« la resistenza, l'operaio dalle mani callose », del *vecchio e defunto* « movimento operaio », « è solo il *senso della produttività della vita* e della *responsabilità delle masse* — il che, per un comunista, è tutto » (p. 202).

« Senso della produttività della vita », « senso dell'essere »: primo: « non uccidere » — *etico* comandamento rivelato al « nuovo soggetto ». Perché poi, nulla « *assolve* dall'omicidio », dall'*ontologico* peccato



commesso; neppure « la differenza », « anzi [...] più lo fa piangere » (p. 183). Mentre invece — luciferina — « *la voglia di uccidere* » sta stampata in fronte al « vecchio », al « morto », ai « terroristi anarchici del postmoderno » (« mezzi sono stalinisti, mezzi sindacalisti della cinghia di trasmissione »), sicché in loro l'omicidio « diventa il più alto atto di *una morale rivoluzionaria* » (p. 202).

Sorvoliamo sulla ridicola, all'« altissima » altezza di un questurino ante-sessantenne, identificazione di anarchia e lottarmatismo, ove per la « vecchia anarchia » non si sanno concepire che triviali immagini alla « trinolina » e « nostalgia da *belle époque* » (p. 178), scenette degne di romanzetti popolari o film di quart'ordine, e all'« anarchia del postmoderno » si attribuiscono tutti i difetti del *neostalinismo armato*. (Ma, senza voler minimamente indicare il debito che parte almeno della speculazione negrina deve anche al pensiero anarchico, facciamo solo rilevare che l'opposizione e la netta *separazione* dal « comando » e dal « potere », con deciso rifiuto della « politica tradizionale » - p. 138 -, dell'« autonomia del politico », numerosi pensatori anarchici le hanno teorizzate meglio, in ogni caso con maggiore dignità teorica di Negri, da oltre cento anni. Del resto, che cosa conosce della *storia* del movimento operaio — di quello « ufficiale » e di quello « altro » — chi condensa il significato storico della « vecchia anarchia » nella « filosofia » bombarola del « gesto esemplare »? - p. 178). Ecco dunque l'*identikit* del *vero terrorista*: anarchico, terzinternazionalista, resistenziale e carbonaro, stalinista, cinico leninista, sindacalista incallito (della cinghia di trasmissione), estremista e diciassettesimo, nostalgico e sovradeterminato, pazzo furioso, monomaniaco dell'indipendenza del politico e dell'organizzazione, criminale per inclinazione (« etica » ed « estetica »), « ideologo » sprezzante « la morale e la coscienza tanto [...] quanto la vita degli uomini », omicida e pentito, « produttore e distributore di morte e di angoscia », reclutato « nelle pieghe e negli anfratti » di PCI e di sindacato, « ottuso e pervicace ignorante », chiuso alla « trasformazione » « nell'illusione di una restaurazione futura », commosso « cuore antico » dall'ipocrita « lacrimone lucci-

cante », « coscienza » da « piccolo imprenditore capitalista » (pp. 201-202), vecchio defunto movimento operaio... Tutto l'opposto di Negri. Niente da dire.

« Senso della produttività della vita », invece, « e della responsabilità delle masse ». Estrema assoluta apertura al *nuovo* e all'*etico* — queste le precipue ed esclusive qualità del « comunista » negrino. Detto altrimenti: *senso etico dell'essere collettivo*. Ciò non solo richiede rifiuto formale dell'« autonomia del politico »: richiede anche che si rifiuti comunque, nella sostanza, ogni tentativo, ogni illusione di « permettere la crescita dell'autonomia » proletaria attraverso « la forzatura, come avanguardia, di spazi di lotta » (p. 135) (era, questa, nei primi anni '70, l'« impostazione » dei sostenitori dell'« offensiva », p. 134 — « l'isterica ripetizione dei motivi bolscevichi della teoria dell'offensiva », p. 136 — ancora e sempre, « ottimismo della volontà »).

L'« autonomia *sociale* della classe », invece, la « costituzione *sociale* del comunismo »<sup>23</sup> (p. 138), richiedono che a « dare scadenze all'offensiva » siano « solo i tempi dell'organizzazione autonoma proletaria *di massa* » (p. 135), « senza alcuno strumento che non sia, sull'orizzonte proletario, la pura e semplice azione *di massa* » (p. 181): « davvero non abbiamo bisogno di inventare nulla — ma solo di *esprimere*, di costruire, di gettare *positive* [il lettore già conosce il valore negrino del termine] proposte, di *rivelare* quello che la *scienza* e la *coscienza* [proletarie spontanee] già posseggono » (p. 230). Il « nuovo soggetto » non ha bisogno di « forzature avanguardistiche », ma solo di « comprensione » e di « riconoscimento » (*passim*), di « *conoscenza etica* » (p. 170) — da parte dei « ricercatori teorici comunisti » e dei « padri » (del resto da esso « non riconosciuti » come tali). Quanto al soggetto stesso, è « virginale » — « *Sprachlosigkeit* », senza parola, senza linguaggio, questa la qualità essenziale della nuova « scienza e coscienza proletaria », attributo del « movimento nuovo »: « *non dire, non parlare, non ripetere, non ricordare*: eccone il significato » (p. 215). Del resto, la « memoria » (*passim*) dei singoli è nulla, « *l'unica memoria* è di questo *soggetto collettivo* » (p. 220) senza memoria

e senza parola...

Ecco allora che per il « buon comunista », per il « buon materialista storico », il solo possibile « mestiere » è quello della filandera — *seguire* il filo, attorcigliarlo, annodarlo ad altri, dargli colore » (p. 158). Il *codismo* s'innalza dunque alle « stellari distanze » di « dislocamento sociale » dei « coordinamenti » fra « spezzoni di movimento » (i quali, lo sappiamo, sono già « materialmente » uniti dall'immanenza in essi del « sostrato di identità », dal fondamento comune della « sostanza-desiderio-potenza »). Ecco allora che *tutta l'arte* sta nell'« esprimere » quello che già c'è, nel « produrre », nel *manifestare la « potenza »*: « una dinamica materialistica, — produzione! », « miracolo razionale della vita », « meraviglioso della produzione materiale », ove « il risultato non è se non come innovazione » (p. 154); « godimento è produrre » (p. 171), « *Erzeugung* » (generazione, produzione) del « soggetto » (p. 146), ecc.

Ecco che tutta l'arte del « comunista », sul saldo fondamento della sua « conoscenza etica », si riassume in *socratica arte maieutica*, nell'arte filosofica della levatrice — razionale « maieutica dolcezza », « efficacia di un forcipe intellettuale » (p. 126): nel far partorire al soggetto, che già, senza saperlo, la possiede, la verità, dono divino... *principio* perpetuo di morale e di pedagogia spiritualistiche. Proprio come, all'inizio degli anni '70, « non c'era nulla da inventare, tutto era implicito nel movimento e si doveva permettergli di *fuoriuscire, offrirgli un linguaggio adeguato* » (p. 124): tenendo ben presente, anche, che « solo un linguaggio *collettivamente capace di delirio* [può] riconquistare *l'unità dell'essere come espressione* » (p. 176).

Filandera e levatrice: difficile « mestiere », quello del « comunista » — « seguire », « offrire un linguaggio » a un « movimento nuovo », il cui « significato », la cui « volontà di essere sé stesso », è « non volere padri », né « parlare », né « ricordare »... Salvo che — ancora una volta — l'arte maieutica non serva a far rientrare dalla finestra ciò che, a calci, s'era fatto uscire dalla porta.

« Operiamo dunque ad un'*ermeneutica* [arte dell'interpretazione] costitutiva, ad un'espressa genealo-

gia del futuro » (p. 224). La lista delle specializzazioni del « mestiere della filandera » ha l'aria di gonfiarsi oltre misura, fino a scoppiarne, come l'invidioso ranocchio della favola di La Fontaine, che voleva essere bue. Filandera, levatrice, interprete (e non si dà interpretazione senza mediazione), esperto in genealogie del futuro, in filiazioni future per « soggetti » che « non riconoscono padri »: il « mestiere » del « comunista », nella concezione di Negri, ha davvero qualcosa di difficile e di funambolico (in tutti i significati, propri e figurati, del termine). Tant'è: ermeneutica ontologica per una esplicita determinazione del futuro, per un'aperta, « dispiegata », « costituzione del soggetto »; *comprensione e lettura* del « farsi futuro dell'essere » attraverso « le generazioni » (*ibid.*): « permettere di fuoriuscire » al « progetto » ontologico, « offrire » al soggetto — che ancora in parte « parla », o meglio, balbetta, il proprio progetto, in parte ancora, magari, il « progetto » di « quello che è morto », del « nostro avversario » (*ibid.*), in parte anzi proprio « non parla » — « un linguaggio adeguato » al suo proprio « progetto ». Meglio ancora: « rivelargli », fargli generare e produrre, insieme con sé stesso, anche il proprio « linguaggio e progetto ».

Proprio questo « non si riuscì » a fare all'inizio degli anni '70: « Non si riuscì [...] a rendere *presente* quello che doveva *comunque* accadere *perché c'era* — *l'essere* ne era pregno, come il cielo è pieno di luce. [...] Non si riuscì ad *anticipare* il decennio che avevamo davanti » (pp. 124-125). Il ranocchio — come si vede — s'è ancor più gonfiato: l'ermeneuta è diventato un anticipatore (e anche esploratore — si vedrà fra poco). L'esegeta di antichi testi biblici (è questo il significato originario, nelle lingue moderne, del termine ermeneutica) — seguendo la trafila che dal teologo romantico Schleiermacher, attraverso lo storicista Dilthey e l'esistenzial-ontologo Heidegger, giunge al « filosofo comunista » Negri — si è trasformato in un *esegeta del futuro*. È del resto più che naturale che ciò avvenisse, perché, come dice Negri: « Il futuro ha un rapporto di reciprocità con il passato — ma esso è *ontologicamente prima* del passato anche se logicamente viene dopo » (p. 231).

Aforisma di chiusura del libro, questo indubbio

concentrato di negrina « sapienza » (che è « potenza ») filosofica, ci apprende che l'« essere » — la *vera, autentica* realtà, « quello che deve comunque accadere perché c'è », anche se, ahinoi!, non è « presente » — appartiene al futuro, che il futuro è *più reale* del passato e del presente, e che la « filosofia » — che si occupa dell'essere — è quindi interpretazione, *lettura del futuro*. O Utopia! « Ma che cosa [c'è] di *più marxiano* di questa *individuazione* della produttività dell'essere collettivo? » (p. 154) — « ermeneutica costitutiva », « espressa genealogia del futuro »? « Così l'utopia » stessa è « travolta nel vortice della formazione del mondo nuovo » (*ibid.*): « noi stessi polvere di atomi [!], sollevata e riplasmata dal vento cosmico » — « l'utopia, l'ipotesi intellettuale e ardita di un *futuro vero*, diviene realtà solo sottoponendosi a questa *disciplina di perdizione* [!]. Alienarsi nell'essere... » (p. 151).

E che importa — se anche la tesi della « non-inevitabilità del comunismo » (trascinata con noi nel « vortice del vento cosmico ») è ormai completamente gambe all'aria, messa K.O. da « quello che *deve comunque* accadere perché c'è » — più reale e vero del presente! « Noi non giochiamo l'opportunità, *ma la necessità* [!]. Il punto di vista *non è deterministico* [...] è *invece necessario* [!!] perché *già dato* e quindi *deve svolgersi* [N.B.: il punto di vista!], e nella pratica del suo svolgimento *diventa vero* » (p. 227).

La filosofia negrina s'è ormai fatta profetica e veggente (e Negri un mago chiromante — capace di rendere già dato il futuro e indeterministica la necessità ontologica), passionalmente « ammirata di sé » perché « si propone questa maturità dell'essere »: la visione della « potenza dispiegata », « espressa », « rivelata », ma pur « sempre *sincronicamente* attraversata da nuovi dislocamenti e dai processi della coscienza collettiva », sicché — « verso ancora più alte configurazioni » — « solitudine, violenza, conoscenza — amore, sofferenza, libertà rinnoveranno ancora la vicenda della vita... » (p. 231).

E così, in verità, in verità vi dico: « Qui possiamo anche *riconciarsi con la memoria* » (p. 230). « Su questo terreno *il movimento operaio tradizionale* — ma anche *il movimento cattolico di massa* [...] vanno

costretti. Sono costretti » (p. 229). « Quest'emergenza infatti oggi può essere non semplice ribellione ma *maturità di un dominio effettuale* » (p. 230).

Se, infatti, « il punto di vista [...] si affida alla *sola verità* dell'autonomia e dell'indipendenza del soggetto » — alla « nuova forma costituzionale », e al « nuovo modo di *essere responsabili* », che « devono apparire » — al di là dello stesso « carattere extraparlamentare ed anticostituzionale dei movimenti » — che è pur « così importante tener fermo » — a che serve ormai « esorcizzare eventuali integrazioni », « escludere opportuni attraversamenti delle istituzioni », che anzi, « possono essere *necessarie* espressioni del pessimismo della volontà »? È un fatto, ormai, che il nuovo soggetto « nuota » — come un pesce — nel vasto « mare bellissimo » del « sociale », e della sua propria « autonomia », dove, per definizione, non si danno « mediazioni, né sindacali né rappresentative » — e sono ora, con ciò, comunque « *impossibili* » tutte le « vecchie compromissioni » (p. 227).

Vecchio, tre volte centenario La Rochefoucauld, come le illusioni umane si trascinano tenaci attraverso i tempi! Scrivesti: « La filosofia trionfa facilmente dei mali passati e dei mali futuri; ma i mali presenti trionfano della filosofia ». Quanto facilmente — nelle immateriali sfere del puro pensiero e del desiderio — la filosofia negrina ha trionfato del « vecchio movimento operaio »; quanto facilmente, proiettata verso il futuro, nella visione dell'« utopia futura concreta », ha « necessariamente », e negrinamente trionfato di « quello che è morto », del suo proprio ontologico « avversario » — « capitale » e suo « progetto »; quanto facilmente, nella « dura effettuale realtà » del presente, si piega ai *politici* « mali presenti », essa, pur così « nuova e futura ». « Attraversamenti delle istituzioni » — « dura realtà » dello Stato e *delle sue galere!* A mali antichi, antichi rimedi. Scacciata dalla porta, la « politica tradizionale » riappare come un fantasma alla finestra — e con essa, con « la partecipazione istituzionale », l'antico codazzo mascherato delle « mediazioni », delle « rappresentazioni »: sotto mentite spoglie la *domesticazione*, in una parola, dei « linguaggi collettivamente deliranti » — e certo molto « selvaggi ».



« Non mi interessa la cronaca — tanto meno se letta dalla galera. Mi interessa la *tendenza* di questa epocale trasformazione che viviamo. Mi interessa quest'utopia divenuta tanto concreta da apparire *domestica* » (p. 229). Il fatto è che, quando « ci si propone questa maturità dell'essere », quando si scorge dappertutto la « potenza dispiegata » del « soggetto che si fa », quando si è colti dalla visione di una « rivoluzione già intervenuta, nei corpi » (p. 224), non stupisce che dal proprio « altissimo » « punto di vista » si trascurino poi la vile cronaca e il presente; non stupisce che si anneghi il presente — il particolare, la « determinazione » — nel mare *universale* della « tendenza », che lo si abbandoni agli « opportuni e necessari attraversamenti », e che si abbandoni « il movimento » — nel presente — al dominio della *politica degli « attraversamenti »* e delle « integrazioni », « tradizionale e borghese ». <sup>24</sup> È allora conseguente (quando alla « semplice ribellione » si oppone la « maturità del dominio effettuale », che solo il chiromante-veggente è in grado di vedere) è conseguente che « ci si proponga » poi la « matura e responsabile » « riconciliazione con la memoria » — e con « il movimento operaio tradizionale » — con « il movimento cattolico di massa »...

Qui — si può ormai afferrare l'arcano delle indicazioni negrine, che, scavalcata e lasciata alle spalle d'un sol balzo la perversa « autonomia del politico », ci ingiungevano di « costruire in noi il politico come etica ». Qui, la mirabolante negrina « anomalia selvaggia » si rivela non essere che una misera « domestica » norma. « Qui è in gioco », secondo l'espressione stessa di Negri, « la determinazione singolare della *politica di classe* » (p. 138): si può cogliere in qual senso, pur « se è vero che non abbiamo una politica », tuttavia « non abbiamo nemmeno preconcetti e predeterminazioni », e quindi « insomma, oggi ricostruire una *politica rivoluzionaria* a misura d'uomo [!?] è nuovamente possibile » (p. 230).

« *Politica di classe* », « *metodo politico di massa* » (p. 177), « *politica rivoluzionaria* », « costruzione del *politico operaio* » (p. 100), ecc.: vale a dire, nel linguaggio negrino, « *autovalorizzazione* », *alternativi-*

*simo* — « *ed essi soli* ». <sup>25</sup> « Che cos'è più *lotta di classe* qui? [a New York — « il nostro futuro »]. È un' *alternativa di vita* — presente — ad un accumulo di morte — presente » (p. 192). La « politica », in Negri, — se non è « politica tradizionale e borghese », « autonomia del politico », cioè se è specificata come « di classe », « di massa », ecc. (« una specie di *francescanesimo* [...] un vivere la lotta di classe nelle sue condizioni immediate, nella *ricchezza della sua povertà*, portandola alla politica », <sup>26</sup> (pp. 99-100) — la « politica », in Negri, rimanda solo e interamente a quell'*unico « problema* », che per il « soggetto proletario è *alternativa di valori e di modo di vivere* » (p. 179).

« Politica », in questo senso, cioè: *non associazione*, ma « *comunità* » (nei sensi già visti) — « corporea comunità », « *de corpore politico* » (p. 215). « In effetti, questo della comunità corporea, è un discorso produttivo — è l'*ens realissimum*, sul quale si svolge lo scontro fra le classi » (p. 218). (Si noti: « un *discorso* è l'*ens realissimum* » — o « *realissima* » *unica* realtà verbale-immateriale della negrina materialità corporea...). « *Tutta* la ricerca teorica comunista, attorno e dopo il '68, [cioè essenzialmente Negri stesso] era in effetti andata in questa direzione: dal fantasma del corpo-partito [?!] alla scoperta del *corpo collettivo*. Una grande classica [?] esplorazione *de corpore politico*. Non importa se gli *esploratori in territorio selvaggio* falliscono — la ricerca teorica lascia tracce ed ipotesi » (p. 215).

Che il ranocchio-filanderà sia anche *boy-scout* non sorprende troppo; più, semmai, sorprende che — nella sua esistenza fenomenica — dopo « quasi vent'anni di preparazione e di formazione », dopo « vent'anni di penetrazione fra le masse, di analisi corretta e di giusta definizione tattica », il ranocchio-esploratore negrino si contempi l'ombelico rigonfio per *auto-« riconoscersi »* e *auto-« ammirarsi »* (o misteriosa potenza produttiva dell'autonomia del soggetto!), più ancora che come « ricercatore teorico comunista » — ma in conseguenza proprio di tale suo stato, e quindi del possesso esclusivo dell'« analisi corretta » e della « giusta definizione tattica » — come « gruppo dirigente » (p. 177); ma non già « gruppo dirigente »

qualsiasi, no no!, non come « soluzione artigianale dei problemi » (p. 226), né come « piccola e rapace impresa capitalistica » (quale fu invece « l'organizzazione brigatista ») (p. 201), bensì, nella sua qualità di « ricercatore teorico comunista » (meglio: « l'unica generazione di intellettuali rivoluzionari prodotta dalla classe operaia nel periodo successivo alla seconda grande guerra imperialista », p. 101), « gruppo come *struttura manageriale* — per moltiplicare la nostra *forza produttiva intellettuale* » (p. 125); *con ciò*, certo, all'altezza, prima della grande industria, poi dell'« unificazione *informatica* dell'universo » (p. 226), « della *produzione immateriale* e della sua *egemonia* quale *nuovo* [...] *modo di produzione* » (p. 184).

Il lupo — è proverbiale — perde il pelo ma non il vizio. La staliniana (e molto « terzinternazionalista ») *pratica* poliziesca dell'autoammirazione, come necessario contraltare propagandistico delle « autocritiche » inflitte agli avversari, dopo aver dato in anni recenti (costretta, almeno in occidente, ad astenersi dall'infliggere « autocritiche ») miserevoli prove di sé in particolare nel neostalinismo maoista e armato, è tuttavia ancora ben dura a morire: il vecchio lupo staliniano, sovente quasi irriconoscibile nel pelo, non dismette dal disseminare lupacchiotti altrettanto viziosi, che — per « non voler riconoscere il padre » — non perciò ne sono meno i figli legittimi. Ma di ciò — e di tutte le osservazioni che richiederebbe la negrina autoammirazione all'altezza del « nuovo [post-capitalistico?] modo di produzione immateriale » — non è questo il luogo di trattare.

Ritorniamo dunque alla citazione interrotta: « Riprendiamole dunque [le tracce ed ipotesi] », prosegue Negri. « Scarnifichiamo l'ideologia per ritrovare la *comunità*, articoliamo la comunità per inventare il *corpo* [...] corpo come *sostanza collettiva* di comunicazione e di organizzazione » (p. 215). E poiché è al « corpo » (al senso proprio del termine è ovviamente sovrapposto — secondo il vezzo di Negri — il senso metafisico della « sostanza collettiva ») che appartiene di « ricostruire la vita », poiché, come dice Spinoza, « nessuno immagina quanto il corpo sia *potente* » (*ibid.*), si ritorna (ma in realtà non ci si era mai

mossi) alla « potenza produttiva » e all'« autoproduzione del soggetto », alle formule della sua « rottura » (con il « capitalistico ») che « insorge e cresce come elemento *etico, autonomo, libero* » (p. 58), della « separazione come potenza *universale* » (p. 60), ecc.

« Politica di classe », dunque, come « alternativa di valori » (moralì), come metafisica « corporea comunità », come « *Selbsterzeugung* » (autoproduzione) del « soggetto »: il *diametricale opposto* delle posizioni marxiane da noi esaminate,<sup>27</sup> la ripresentazione (sotto proclamate spoglie « marxiane » e « materialistiche ») delle *posizioni idealistiche e metafisiche* degli avversari di Marx — lottando contro le quali (« *solo contro le quali* ») si formarono le posizioni marxiane sul carattere del movimento reale comunista e della sua teoria, fulcro per la stessa comprensione dell'intero metodo marxiano, del marxiano « filo conduttore ». Per Negri, invece, « il valore [...] è come autonomia, come separazione, come costruzione non omologa e non dialettica di una *nuova forza produttiva* » (p. 208), di un « nuovo corpo collettivo ». E la « politica di classe », quindi, è « essere per sé stessi » « collettivamente », nella propria « autonoma separazione ». E la « via » maestra alla « politica di classe » « c'è, è presente, è data. [...] È nel *desiderio* di trasformazione. È la possibilità del nuovo soggetto di essere costitutivo, *alternativo, — costituzionale* » (*ibid.*).

« Politica » come « *desiderio* » e sua « *potenza* », come vagheggiamento della propria « vera », autentica, « corporea », « totale », « ontologica », integra e « collettiva » « autonomia » e « separazione » da tutto il resto: c'è da sorprendersi se poi questa *politica immaginata* (o « produttività » e « potenza » dell'« immaginazione corporea »! - p. 223) lascia libero campo alla *politica reale* degli « attraversamenti »? Quando la « politica di classe » è sbalzata nelle « stellari distanze » dell'autogenerazione soggettiva, quando non morde la « dura realtà » (*mai separata*) della vile « cronaca » e del vile « presente » *politici*, poiché il *vero* presente è visto in null'altro che nel « modo di vivere alternativo », nell'isola felice (di autoproduttiva miseria e di misera autoammirazione) del proprio *oggetto soggettivo, l'indipendenza politica* (marxianamente: associativa-partitica) della classe non è che un



miserò *flatus vocis*, un'emissione di voce senza conseguenze ulteriori. O meglio, le conseguenze « vi sono, sono presenti, date »; poiché, si badi, quella negrina non è « mancanza di politica » — come Negri pretende (« è vero che non abbiamo una politica », cit.) — è bensì *sottomissione* della ricca e viva spontaneità immediata alla *politica istituzionale*, degli « attraversamenti »; è diniego, alla spontaneità di classe, di *costituirsi in politica e organizzazione indipendenti* di classe, poiché queste sono già identificate *tout court* con la « politica » dell'*immaginazione e dell'autoammirazione* — che è a dire, delle « nuove forme » *soggettive* (« costitutive » e « costituzionali ») di « *responsabilità* »... « che devono apparire ».

Responsabilità — « eticità, e quindi responsabilità » (p. 228); responsabilità interiore, soggettiva, e *politica*: « costruire in noi il politico come etica ». La « *responsabilità politica* » — ci apprende Negri — è degenerata presso « il borghese » (con la « crisi del capitalismo sviluppato ») in « rifiuto di umanità », in « interiore strappo morale », in « simulazione dell'universale », talché « non v'è più neppur *fede nel destino* » (!), ma « solo una sorta di espressione di volontà di potenza »; la « *responsabilità politica* » deve essere raccattata dal nuovo soggetto proletario, poiché con esso « un nuovo modo di essere responsabili » « *deve apparire* »: con « i temi dell'appropriazione del tempo e della liberazione dei bisogni innovativi che oggi caratterizzano gli strati proletari [...] la responsabilità politica rinasce *come concetto*, nella costruzione del tempo liberato [...] *responsabilità della moltitudine* [...] *riappropriazione repubblicana dell'essere*, costruzione di *massa* della libertà. Liberazione della libera progettualità » (p. 227-229).

Siamo qui nuovamente al centro della filosofia negrina, al centro della « centralità del problema del senso dell'essere »: la responsabilità, in vero, sta in Negri a fondamento stesso dell'« essere », è essa stessa « *potenza ontologica* », sicché è per questo fondamentale « *senso etico* » che l'etica negrina può propriamente definirsi come etica « *ontogenica* ».

« Nella comunità comunista è il *principio della responsabilità che fonda convivenza e progetto* — e

nessuna trascendente legittimazione » (p. 113). « La responsabilità nasce come *atto morale* per tradursi in *compito conoscitivo* e in *azione di trasformazione*, in *progetto etico-politico* » (p. 115); « sull'*ottimismo di una ragione* che può *affermare la virtù* e *scoprire l'ignoto*, si basa tutto il movimento, insieme, della *sovversione* e della *trasformazione* » (p. 173). Lo schema è assai netto: la responsabilità (il senso etico del proprio essere come « vero essere », che il soggetto collettivo ha nel suo darsi come soggetto, cioè come autonomia) è come « *atto morale* », come « *affermazione della virtù* »; è questo il *primo gradino, etico*, dello schema, e su di esso si produce la « *traduzione* », della responsabilità, in « *compito [morale] conoscitivo* », in « *scoperta dell'ignoto* » — e il « *sapere* » (che « è *potenza* ») è dunque « *conoscenza etica* », e « *immaginazione* »; sulla base di questo *secondo gradino etico-conoscitivo*, si erge infine il *terzo gradino, etico-politico-progettuale*: la « *traduzione* », della responsabilità, in « *azione di trasformazione* », in « *movimento della sovversione* » — in « *vero essere* ».

Già sappiamo che il negrino « *ottimismo della ragione* » (facoltà per eccellenza « *responsabile* ») rimanda a sua volta a un fondamento metafisico; val la pena, ancora, di far notare che per Negri « *la razionalità* non può essere né *determinismo* né *avalutatività* se essa sa, avanti tutto, *fondersi nella pratica* » (p. 223). Poiché nella pratica occorre compiere scelte, la razionalità adeguata a tale pratica — ci informa Negri — non è *determinismo* ma *finalità* (ci si ricordi anche di quanto già detto su questi due aspetti in Negri).

Chi è al corrente delle « *conclusioni produttive della filosofia europea* » del nostro e del secolo scorso, sa che in buona parte di essa la valutazione (o « *giudizio di valore* » — espressione dapprima teologica nata fra i kantiani, poi estesa al resto del linguaggio filosofico) attiene al « *dover essere* », di contro a ciò che è di fatto, attiene al moralmente (in base a una qualche « *natura* » o « *essenza* » dell'uomo) desiderabile, di contro all'effettivamente desiderato, e che i « *giudizi di valore* » (giudizi etici — fondamento pratico-

morale, secondo il danese Höffding, di ogni *religione*) esprimono, in chi li formula, il grado di consonanza (il valore) dell'oggetto del giudizio (della valutazione) con un certo fine (con la "verità", ad esempio, con la "morale", la "virtù", con la "razionalità", ecc.). Se ora è in qualche modo fondato il rilievo del cattolico "filosofo dell'azione", il francese Blondel, che la filosofia contemporanea si caratterizza, rispetto alle filosofie precedenti, soprattutto come « filosofia del valore », per la centralità, in essa, così del problema dei « fini umani e sociali » della « civiltà », come di quello « del destino, della volontà e dell'azione », <sup>28</sup> si vede bene come la « razionalità » di chi alle « conclusioni produttive » di questa filosofia si richiama, per forza consista nel porre (molto spontaneamente) al centro della propria « filosofia » i temi, in assoluto, del « valore » (etico) e dei fini, del « destino »; come costui cada in irrimediabile vaniloquio quando pretenda, per altri fini, di negare la finalità (così come appunto abbiamo visto fare da Negri — in funzione anti-dialettica e anti-partito).

Per Negri, *il fine* a cui commisurare, nella valutazione, il valore, è la « costituzione » del soggetto e, tramite esso, del vero essere — costituzione « ontologica », ed « etica », e dunque, s'è visto, « giuridica ». La « valutatività » che la sua « razionalità » « *deve essere* », è dunque *normatività*, <sup>29</sup> conformità al « dover essere » (si ricordi: « ciò che deve comunque accadere perché c'è » non appartiene al « presente », ma al « futuro »), conformità a un principio e fine (« autonomo ») ideale-universale — « la tendenza », il « vero essere »; il « giudizio di valore » (la « valutatività ») è qui subito « giudizio teleologico », l'etica fonda e ingloba la metafisica (e la teologia); e su tutto sta a coronamento il diritto, come « dover essere » codificato in *nuova vera* legislazione, « giuridicamente effettiva » (cit.): il « fatto », le forze sociali realmente esistenti, nelle loro forme di azione e di organizzazione, sono abbandonati in favore di un « diritto » (« naturale » — « etico » e « vero ») « costitutivo e costituzionale », di un « dover essere » vagheggiato addirittura come *positiva legislazione ontologica* — pesante denuncia del « costituzionalismo rivoluzionario » negriano come ennesima « elucubrazione — per dirla con

Baudelaire — da imprenditore di *felicità pubblica* »... da docente universitario di « *dottrina dello Stato* ».

Qui, in verità, si chiude il secondo (e ultimo) cerchio della speculazione negriana: dall'essere all'essere attraverso l'autonomia. Se l'ontologia aveva fondato l'etica negriana (è reale, razionale, vero e buono ciò che è per sé) e, attraverso essa, l'autonomia come autovalorizzazione del soggetto, quest'ultima, a sua volta, attraverso l'etica (la responsabilità), rifonda l'ontologia. Nella speculazione negriana, come in ogni « monismo » immanentistico etico-ontologico che si rispetti, non vi è invero che un unico cerchio (dove c'è « senso dell'essere » c'è « senso etico », e viceversa) — la differente disposizione in esso dei termini dipende soprattutto dal punto di vista e dall'accentuazione del momento: così come la necessità (nel senso del vero essere) dell'autovalorizzazione del soggetto è in quanto è autonomia, così l'autonomia del soggetto non è se non come costruzione etica, scelta progettuale e assunzione di responsabilità, e, solo attraverso questa costruzione, rifondazione (ritrovamento) in sé dell'essere, riacquisizione del « senso dell'essere » come affermazione di sé (della propria « potenza » e « vita ») in questo « essere collettivo ».

Negri, abbiamo visto, — mantenendosi in linea con le « conclusioni produttive » della filosofia contemporanea — rifiuta il determinismo implicito (« razionalmente ») nel suo ontologismo metafisico (come in genere, al di là delle apparenze, nelle filosofie attiviste e vitaliste); volontaristicamente, per contro accentua la fondazione etica dell'essere; sicché il suo « senso dell'essere » viene a trovarsi, dichiaratamente, basato su un preesistente « senso » (soggettivo-collettivo) dell'etica: in consonanza, anche, con la sua prima rivendicata educazione (« veneta » e « cattolica » — si vedano i primi capitoli del libro) al missionarismo, al « senso » (non più che al senso, si badi) della rinuncia e del sacrificio gioioso di sé nella gravidanza dei legami religioso-comunitari; in consonanza, poi, con la sua (sul terreno ormai della « prospettiva rivoluzionaria ») « vocazione alla militanza » (p. 81) e, « come sempre »... « alla fede ed alla testimonianza » (p. 118).

Nessuna meraviglia, su queste basi, per l'assimilazione operata da Negri dell'«eticità» alla «responsabilità» — che in lui il «senso» etico sia senso della responsabilità, tematica «dei diritti e dei doveri»; e dunque si vede bene perché, se è etico il fondamento dell'essere, esso sta nei «desideri costituzionali», nella «possibilità del nuovo soggetto di essere costituzionale»: «*giuridicamente effettivo*». La nuova responsabilità — naturalmente — è autonomia e spontaneità assolute della volontà razionale, sua indipendenza da cause e determinazioni esterne, «comunque intesa»; — riesumazione del cadavere spiritualistico del «libero arbitrio» assoluto. Già l'abbiamo visto: se siamo «sfruttati», ciò dipende «solo» dalla «nostra ignoranza» e dalla «nostra mancanza di dignità», che «devono essere» debellate — e con loro lo sfruttamento — sol che, nella «forza dell'intelligenza alternativa», nella «forma altissima della composizione intellettuale», noi lo vogliamo, e scegliamo la via della «liberazione della libera progettualità» e... di un nuovo «costituzionalismo giuridico»: cioè se (secondo le categorie negrine) ci abbandoniamo al «desiderio» e all'«amore» (che è «potenza costitutiva»), al «farsi» della «vita», al «razionalismo prammatico» immanente in essa, al «potentissimo razionale» dell'attività immediata spontanea. Sicché la moralità, «fondata razionalmente» (e assai convenzionalmente — «kantianamente» — intesa), consiste in una pulsione interiore: nella coscienza del dovere come dovere e sentimento interni (indipendenti da coazione esterna), nella coscienza della «necessità» (morale-ontologica: il «dover essere» dell'«essere vero») dell'espressione della «potenza» interiore, di lasciare libero corso alla «ricchezza della vita», che «emerge», si espanda e si amplifichi senza ostacolo.

La responsabilità in Negri, come già il suo finalismo, s'inquadra dunque nel suo *soggettivismo*: responsabilità non «esterna», bensì «interna», nel senso che non è sanzionata da una «legge» derivante in qualche modo «dall'esterno» (da un «partito», da un'organizzazione formale, per esempio), ma è legislazione «costitutiva» del soggetto, sgorgante e spontaneamente

formantesi via via che l'attività del soggetto «si dispiega», nel suo fare e farsi. Per questo, così come si sente in grado di ricacciare «determinismo» e «finalità», parimenti Negri si sente autorizzato a porre tale «responsabilità» come principio rivoluzionario-costitutivo dell'essere: perché — così come tutto ciò che s'impone «dall'esterno» (del soggetto) è assunto a «negativo» (capitalistico e immorale, «servile») — così tutto ciò che è posto come «interno» è assunto a «positivo» (comunistico e etico, «libero»).

Infine, la responsabilità *vera* (etica-ontologica), così come il vero soggetto, per Negri è «interna» ma non *individuale*, bensì «collettiva» — o meglio, l'individuale, sotto qualsiasi forma, in tanto è «vero» ontologicamente, in quanto si fonde nel «collettivo». «Il personale è politico perché la persona e i suoi valori immediati sono trascinati in una funzione collettiva, responsabilmente collettiva, e là solamente è dato godimento — godimento collettivo del personale, non rappresentazione, non mediazione, non istituzione bensì *immediatezza collettiva* [...] *godimento è produrre*» (p. 171); «dal personale al collettivo corre — lo dicevo, lo scrivevo, lo urlavo [nel '76 a Parco Lambro] — un unico percorso, la nostra angoscia dobbiamo trasformarla in un più alto godimento del progetto [...] su quel *punto ontologico* che è di entrambi [disperazione ed amore] più potente perché entrambi li determina: là dove c'è *produzione*» (p. 173). Nel '68, «la scelta fu determinata e sorretta dalla forza del *collettivo in movimento*, che ridusse la complessità della situazione e permise la *garanzia etica della scelta*. [...] La soluzione della *responsabilità*, nei suoi risvolti soggettivi, [...] nasce dal riconoscimento che si è *esseri collettivi* prima di essere soli, che non possiamo concepirci nella solitudine — come nella solitudine non potremmo nascere. È un *atto d'amore* quello che fonda l'*intelligenza critica* e la *volontà progettuale*, e la responsabilizza» (p. 114). In carcere, a Trani, sulla fine dell'80, «vedevi il corpo *morire alla miseria dell'individualità e ristrutturarsi in comunità*» (p. 218).

L'individuo, dunque, ha «valore» (assurge al «politico» — «di classe») in quanto, nei suoi



« valori immediati », è « trascinato [dal « collettivo in movimento »] in una funzione responsabilmente collettiva » (ossia di rinuncia a sé in quanto « individualità »), e « solamente » (premio alla precedente rinuncia) in tale « funzione collettiva », che è « più alta produzione », gli « è dato godimento personale »: giacché, per via della base ontologica (« si è esseri collettivi prima di essere soli » — e altre banalità consimili), l'« individualità » (si noti: *l'individualità*, non già *l'individualismo*) è « miseria », e la salvezza dipende dal « ristrutturarsi in comunità », ove invece è data ogni ricchezza: l'« atto d'amore », l'« intelligenza », la « volontà progettuale », la « responsabilità », la « scelta etica ».

La *morale politica* di Negri non si discosta da quella delle due matrici fondamentali del moralismo politico italiano “di nuova sinistra”, cattolicesimo e stalinismo, se non perché aggiunge: « non rappresentazione, non mediazione, non istituzione bensì immediatezza collettiva »: non « astrattezza gelida » e impersonale del generale, bensì rapporto personale e « caldo » contatto fisico materno della piccola comunità — « senso etico » della propria « separatezza » dall'« esterno » e « compattezza » collettiva « interna » della setta comunitaria religiosa. Non è stalinismo (cattolicesimo) « mediato », « rappresentato » nell'« istituzione » (il partito, la chiesa papista), è stalinismo (cattolicesimo) immediato, vissuto intimamente (senza “delega” sacerdotale — al “quadro” di partito, al prete cattolico); è fede protestante (“neo-protestante”), dio personale, intimo, di contro all'autorità esterna e al dio astratto dell'istituzione; ma non per questo rinnega dio e la religione, anzi, più li conferma e li ribadisce — in immediato e interiore... « sostrato di identità soggettiva ».

Ciò non è detto per il gusto della polemica — si rifletta a questo: che per il protestantesimo (di contro, rispettivamente, all'ebraismo e al cattolicesimo) non esiste garanzia di salvezza né nell'osservanza di una legge divina *prestabilita* né nella *mediazione* di un'istituzione sacra; che esso, affermando recisamente il carattere di persona di dio nella grazia (Cristo come dio fatto persona), insieme afferma che perciò questa

si comunica in modo del tutto *personale*, senza *mediazioni* esterne fra dio e il fedele; che quest'ultimo, dunque, solo nella *responsabilità* personale, nel *rischio della decisione e della scelta personali*, nell'intensità della *fede*, solo nell'*oblio di sé* di fronte a dio, che è *rinuncia a sé come individuo* nella dedizione della fede e nella *comunità* dei fedeli, può aspirare al libero e gratuito dono divino della *grazia*, che sola è autentica « nuova vita »; che la grazia « porta l'uomo all'*esistenza*, alla *decisione*, alla *libertà* », che proprio il « carattere incondizionato » della dedizione nella fede « costituisce il fondamento della libertà del cristiano », che, se « nella grazia l'uomo avverte la sua totale dipendenza da Dio », insieme è « appunto mediante questa dipendenza » che « può raggiungere la propria libertà » (O. Simmel SJ e R. Stählin, *La religione cristiana*, Feltrinelli, Milano, 1962, pp. 205 e 297), che, infine, tale libertà, se ha a fondamento la scelta e responsabilità etiche personali, tuttavia *si realizza solo nella comunità* dei fedeli, comunità non già « considerata come un'associazione », bensì « concepita come appartenenza, in qualità di membri, al corpo di Cristo », « come partecipazione ai doni della grazia divina » (*ibid.*, p. 114); — si vede bene, qui, dove il *personale* è *rigorosamente inteso come collettivo* (« come dimensione correttamente dislocata nel collettivo », p. 172) e, solo in questo suo valore collettivo-comunitario-religioso, come possibilità e apertura al vero godimento e rinnovamento.<sup>30</sup>

Il lettore che ci ha finora seguiti non durerà punto fatica a riconoscere in tutto ciò sorprendente analogia di sentire e di procedimenti di pensiero con gli schemi negriani di relazione fra « vero essere » e « autonomia del soggetto collettivo », stato di « grazia » (« nuove forme di vita ») del « tempo liberato » e « responsabilità », « scelta etica » comunitaria, ecc.; a riconoscervi, *mutatis mutandis*, con le opportune modificazioni, importanti matrici della negrina “filosofia della storia” del « postmoderno ». Né, a nascondere il vecchiume religioso-spiritualistico, vale la nota di edonismo che Negri sembrerebbe sovrapporvi: « godimento collettivo del personale » — misera foglia di fico che copre filosofiche nudità avvizzite. Sicché rimane il dubbio che di « godimento » non si tratti se non del

proprio «senso» missionario alla rinuncia nel collettivo, contemplazione delle proprie «virtù» etiche-politiche ed eccellenze santificanti: «godimento è produrre» «trascinati in una funzione collettiva»... «più alto godimento del progetto» «là dove c'è produzione». «Produzione» e «funzione collettiva»: l'essenza del «vero» amore e godimento, per Negri. Amore che, lo sappiamo, è «potenza costitutiva», «produzione di vita», «origine», in particolare ove si dia come «un solo atto di amore di massa». E di «amore» il libro di Negri trabocca — più ancora, se possibile, che di «senso dell'essere», che di «responsabilità», e di «autonomia». Ma l'amore è senso dell'essere; è responsabilità, è autonomia... È, soprattutto, capacità e frutto dell'amore — *produttività, produzione, prodotto*: potenza come possibilità e forza e atto e effetto del produrre. Dopo aver ridotto l'individuo al collettivo, Negri riduce così la «potenza costitutiva», «l'amore», l'"autentica e vera" *vita* individuale e collettiva, al «punto ontologico» di essa «più potente», ad una «funzione» di «produzione», «responsabile e collettiva». E la sua filosofia ritrova, così, non solo la linea del "totalitarismo" ideologico cristiano, dominante nel "pensiero occidentale" da oltre un millennio (e l'eguale linea della sua più «potente» applicazione secolare — "atea" — del nostro tempo, lo stalinismo), ritrova anche, più in generale, nel «collettivo» e nella «produttività», i due cardini della moderna e contemporanea «religione» e «razionalità» del capitale.

«La produzione posta contro la rivoluzione, la rivoluzione posta contro la produzione costituiscono l'ultimo orizzonte teistico, meglio politeistico — comunque *barbaro e pagano* — che la preistoria umana conosca. Nel '77 [ahinoi!] questi stereotipi finirono per dominare la scena, il dio produzione contro il dio rivoluzione. [...] Dio è *produzione e rivoluzione*, invece» (pp. 185-186). «Il rifiuto del lavoro»<sup>31</sup> infatti («fattore *necessario ed esclusivo* dell'innovazione, del progresso della produttività»), «la razionalità operaia», non sono che «*aumento della produttività del lavoro*»: questa la «*verità del comunismo*» (p. 92). Dopo la «barbarie e il paganesimo» —

il *cristianesimo*. Dopo il «politeismo» — il *monoteismo*. Dopo il «dio produzione contro il dio rivoluzione» — il «*Dio produzione + rivoluzione*». Qui è lo spartiacque storico, la separazione fra «preistoria» e storia umana — il monoteismo del «Dio-Produttività» — Dio-Capitale. Collettivismo e produttivismo stalino-gramscianti — molto, molto «terzinternazionali»; ma *up-to-date*, aggiornati, secondo il «nuovo modo di produzione», «immateriale-informativo»?... È ben vero che il concetto negrino di «produzione» si presenta massimamente indeterminato — neppure si limita a qualcosa di simile al «paradigma» tripartito di Gurcio e Franceschini («produzione di mezzi di produzione e consumo», «produzione di segni», «produzione di padri-madri-figli») <sup>32</sup> —, che, invece, con esemplare analogia stirneriana, esso si appiccica a tutto ciò a cui il termine produzione può analogicamente essere associato — dalla «produzione di sé e produzione di antagonismo», «di vita», dell'«essere», alla produzione di «corporea comunità» e... di «nuove forme *familiari*», così tipiche dell'«epoca nuova» (p. 171), alla produzione di «nuovi valori e bisogni», di «nuovi spettri merceologici», ecc., ecc. —; ma è altrettanto vero che esso, fondamentalmente, nel quadro teorico della *nuova* filosofia della storia — della lotta operaia assunta a «necessaria ed esclusiva» produttrice del progresso tecnico <sup>33</sup> —, rimanda alla «produzione di innovazione», che è «progresso» e «aumento della produttività del lavoro»: «a favore di tutti. Dentro un'*organizzazione sociale* che ne permetta lo *sviluppo* e quindi a tutti offra ricchezza e felicità [...] nella progettazione sociale dell'eguaglianza e dello sviluppo della forza produttiva» (p. 92).

La negrina «utopia concreta del comunismo» (p. 90) — è ben visibile — non travalica i termini produttivistici-sviluppistici delle utopie sorte sul terreno della produzione capitalistica ottocentesca, o delle ottocentesche ideologie del «socialismo di stato», così bene illustrate in concreto, nel nostro secolo, dalla corsa alla produzione «collettivizzata» del capitalismo di stato staliniano. Non scavalca i termini di un produttivismo «sociale», buono forse come ideologia *riformista* da «crisi della modernizzazione», per

paesi che faticosamente si affacciano ad una prima intensa fase di sviluppo e "ammodernamento" capitalistico, laddove su scala mondiale il problema "umano" per eccellenza, fuorché per il capitale e tutte le sue emanazioni (ma aspramente sentito anche da essi, come contraddizione violenta, e propagandato in forme razionali-ideologiche mistificate), è oggi, ben prima che di "quantità", di "qualità" della produzione e della produttività; ed è problema — abolito comunque il lavoro salariato, ma stante l'enorme caotico ammasso della diversificazione produttiva settoriale e geografica lasciata dal capitalismo come base della produzione della vita —, ancor prima che della resa sociale dei procedimenti lavorativi rispetto al lavoro vivo umano impegnato in essi, considerato non già come astratta quantità (tempo di lavoro) ma come concreti individui umani operanti, è problema — ancor prima di quest'altro pur importantissimo problema della rivoluzione comunista — inevitabilmente di redistribuzione planetaria e settoriale delle forze produttive e della loro utilizzazione, e dunque, eliminazione fra l'altro di interi settori della più moderna produzione capitalistica e netto ridimensionamento di altri, diminuzione, non solo della produzione globale, ma persino, e anche importante, *riduzione della produttività* complessiva. La "necessità" del comunismo, oggi, in modo *in parte* diverso dalla sua "necessità" nell'ottocento e nei primi decenni del novecento, non si caratterizza (relativamente al periodo storico in cui viviamo, all'*attuale* fase dello sviluppo capitalistico) come "necessità" fin dall'inizio di *un salto* nelle forze produttive complessive, nella produttività sociale generale del lavoro umano associato, bensì come "necessità" di un mutamento *radicale* e accelerato nei rapporti *sociali planetari* di produzione, di un rivolgimento e controllo sociale planetario dell'*enorme massa produttiva* già creata e in via di creazione da parte del capitalismo, di un suo drastico adeguamento ai bisogni umani così come oggi sono storicamente determinati e definibili — cioè anzitutto *su scala planetaria*. La dimensione planetaria, concretamente e non idealmente-astrattamente planetaria, posta in essere dalla materiale rete dei rapporti sociali di produzione estesa sull'intero pianeta, e dalla dipendenza

*vitale* di tutti gli uomini da essa, dà la misura della *violenza inaudita e di classe*, della radicalità del capovolgimento richiesto. Nella prospettiva dell'adeguamento planetario della produzione sociale della vita ai bisogni umani, non solo i singoli individui, ma le intere collettività e popolazioni, nelle loro divisioni e intrecci di classe, saranno pesantemente toccate nei mezzi e nei modi di vita; di fronte a individui, classi, popolazioni affamate di prodotti i più diversificati malgrado e anche grazie alla tendenza alla standardizzazione secondo il "modello occidentale" di vita, il capitalismo non manca e non mancherà di giocare (*come sempre* — in "pace" e in guerra) anzitutto, e secondo la linea della spontaneità produttiva, a livello della "razionalità" *particolare* quotidiana, la carta della produzione (messa in crisi proprio dai suoi meccanismi inceppati, ma da esso dominata e controllata molecolarmente in modo spontaneo): la carta *della produzione e del particolarismo* — della produzione e dunque *della produttività*. Mentre il comunismo, nuovamente non potrà che giocare la carta della presa e distruzione violenta del potere, in nome dell'*interesse generale* — ma concreto — universale dell'umanità (umanità non già come metafisica entità astratta, o come idea e principio etico, bensì come insieme *mondiale* di individui, collettività, popolazioni storiche), con lo scopo dichiarato e reale di piegare, con la forza e il potere della rivoluzione, *la massa e le forme della produzione* ai bisogni umani planetari, sconvolgere e rivoluzionare la rete planetaria dei rapporti sociali di produzione dalla base, *a partire dalla produzione stessa*; ma non potrà tenere discorsi e promesse di *quantità della produzione* — di « sviluppo della forza produttiva » e di « aumento della produttività del lavoro » — che in nessun caso potrebbe mantenere. Il discorso del produttivismo è oggi, *in ogni caso*, discorso capitalistico: il problema dell'« aumento della produttività del lavoro », sulla base delle forze produttive presenti, storicamente determinate, è problema quotidianamente risolto su scala mondiale dal capitalismo. Solo sull'*avvenuta* acquisizione di nuovi e radicalmente diversi rapporti di produzione planetari, sulla e dalla pratica concreta di essi estesa all'intero globo, un discorso *non contingente* sulla



produttività del lavoro umano sociale potrà essere conseguentemente portato avanti nell'ambito della rivoluzione comunista, ma allora in termini affatto nuovi, oggi solo molto imperfettamente, confusamente prevedibili. Prima vi saranno, certamente, sulla base delle mutevoli e in parte mutate condizioni di vita, innumerevoli abbozzi e aborti — preziose lezioni per le esperienze successive — ma in modo generale la rivoluzione non potrà che essere *molto spesso contro* la produzione e la produttività, in ciò determinata, non già da una scelta ideale o etica, ma anzitutto secondo un rapporto, materialmente-storicamente richiesto, di proporzione sia con la resistenza — in tutte le forme — opposta dal nemico di classe, sia con il rinascere spontaneo o "controllato" di forme capitalistiche di produzione e di produttività del lavoro. La rivoluzione, intesa come guerra guerreggiata di classe<sup>34</sup> e trasformazione violenta dei rapporti di produzione, prevedibilmente porterà, insieme con una considerevole diminuzione di produzione e produttività, anche a un'importante effettuale distruzione di « forza produttiva ».

Collegare invece — come molto spontaneamente (e « razionalmente ») fa Negri — direttamente rivoluzione comunista e produzione e produttività, ha oggi un solo significato: concepire la rivoluzione, se violenta, come un momento particolare di un processo riformistico (il riformismo non è necessariamente pacifista e disarmato — la storia è piena di esempi di riformismo guerrafondaio e armato), altrimenti, in senso metaforico, come "rivoluzione" non-violenta, in un'accezione prossima a quella dei discorsi di certi esponenti (di "sinistra") del PCI e di altri riformisti; in ogni caso, come processo *nazionale* (e nazionalistico — « particolare » e « determinato ») o tutt'al più occidentale (vicino comunque allo schema, per quanto "allargato" — ad esempio di un nazionalismo "grand-europeo" il più "progressivo" —, dello staliniano "socialismo in un solo paese" e successive "vie nazionali al socialismo"), non mai come *rivoluzione mondiale*. E significa, guarda caso, resuscitare la tanto (da Negri) odiata « *Aufhebung* dialettica » — e resuscitarla in senso hegelista debole, come mero "superamento" (oltrepassamento nella conservazione) di uno stadio

dato di sviluppo (detto negrinamente: come « continuità di tradizione e di innovazione di cui solo la *grande dimensione metafisica* offre l'acro odore », p. 165), non già in senso forte (marxiano), come abolizione-rivoluzione di un modo di produzione su e dalla sua stessa base materiale, a partire dalla soppressione politica violenta dei rapporti sociali storicamente determinati.

Tant'è, al « senso » della produzione e della produttività, a questo « costituirsi della forza produttiva sociale », a questo « godimento dell'essere » (pp. 171-172) che è il « produrre » (all'« eterno e sempre nuovo ciclo della creazione », cit.), l'« utopia » produttivistica negrina « aderisce » non solo « razionalmente », « sul terreno dell'analisi », ma anche passionalmente, con « stupore » (*ibid.*), con « furore teorico, furore d'amore » (p. 151); al « dislocamento », al « salto in avanti dell'essere e del mondo » (p. 155) che sono produzione e produttività, alla loro « verità », al « *trascendentale pratico* » che esse sono, Negri « aderisce » — col suo stesso corpo — « come ad un corpo amato » (p. 222); « in un modo così materialmente intenso », in « una sorta di frenesia del nuovo », che allora « il senso del reale » (!) lo fa gridare al « *miracolo* »: miracolo, naturalmente, « *collettivo* », siccome « è collettivamente che all'ammirazione del miracolo si è costretti e nei suoi effetti travolti » (pp. 155-156). L'« atto di amore di massa », il « godimento del produrre », in cui « la comunità militante » (p. 83) negrina « impara a risolvere metafisica e politica », ove « i sentimenti », « il desiderio », « l'amore » si arricchiscono quanto arricchiscono « le coscienze », ove « il personale è politico », e l'individuo, « trascinato in una funzione collettiva di produzione », « impara » ad abbandonarsi e « alienarsi » nell'« essere collettivo » e nell'« immediatezza collettiva », non sono, nelle intenzioni di Negri, affatto semplici illustrazioni metaforiche: il « senso del reale » è colto come ostentata fisicità, corporeità dei legami « produttivi-amorosi » (del « soggetto collettivo ») che per essere, essenzialmente, legami collettivi di « responsabilità », « virtù », « eticità » — esaltazione la più « materiale » e « concreta » di « valori » i

più spiritualistici e astratti — sono come ostentato desiderio e estasi amatoria, rapimento fisico psichico e cancellazione di sé nello sforzo di « intensità materiale » di una mistica compenetrazione « comunitaria » dei corpi, nel « collettivo »: illustrazione e conferma, se mai ne occorresse, della profondità della sprezzante frase marxiana sulla filosofia: che « la filosofia e lo studio del mondo reale stanno reciprocamente in rapporto come l'onanismo e l'amore sessuale » (*Ideologia tedesca*)<sup>35</sup> — lo studio del mondo reale trova nella filosofia il suo misero surrogato onanistico — masturbazione intellettuale — fantasie erotiche masturbatorie: il che, nel caso di Negri, perde persino il valore di metafora, per assumerne uno « intensamente materiale », tanto egli si sforza di far apparire « produzione » e « responsabilità » come godimento amoroso corporeo « di massa » nel collettivo, implicazione totale — e anzitutto fisica, con le sue pulsioni, desideri, sentimenti — dell'individuo nel collettivo.

Davvero Negri sembra, nel suo esclusivo apprezzamento del collettivo, e del soggettivo come collettivo — fino al punto di considerare senz'altro « l'individualità » come « miseria » —, avallare un'immagine dell'individualismo come tipico, non già (nella sua veste più dignitosa e storicamente notevole) dei teorici della sette-ottocentesca rivoluzione borghese, e (nella sua veste più meschina) della particolarità-razionalità-ideologia produttiva capitalistica al livello della spontaneità spicciola quotidiana, bensì come tipico e intrinseco del modo capitalistico di produzione nell'interezza della sua estensione storica. Non staremo ora a mostrare come l'immagine di un capitalismo borghese privato-individuale come storico modo di produzione, sia del tutto mitica, non più che « teorica », priva di reale fondamento, inadeguata a render conto della materiale realtà storica persino per il periodo del capitalismo « classico » protoottocentesco; fuorché, da una parte, per i teorici della libera iniziativa privata; funzionale, dalla parte opposta, all'usurpazione della tradizione socialista e comunista da parte del capitalismo di stato, in particolare (storicamente) staliniano. Né mostreremo come, con il modo di produzione capitalistico — per ragioni sociali strutturali, direttamente connesse con le forme della produzione — non

sia già « l'individuale » ad affermarsi, bensì proprio « il collettivo » (di contro sia all'«individuale» sia al «generale» — che, per l'assenza d'impatto effettuale sulla realtà sociale, vengono ad occupare di riflesso un posto importantissimo nelle regioni meno immediate, più ideali e riflessive, filosofiche, etiche, dell'ideologia), né come l'intima connessione del collettivo al capitalistico — senza che perciò si esaurisca in e con esso — non si dia solo nel capitalismo moderno e contemporaneo, bensì fin dagli inizi del capitalismo, pur trovando luogo soprattutto — per la sua maturità capitalistica appunto — nel più recente capitalismo novecentesco, talché la tendenza ideologica storicamente al capitalismo più funzionale, non si può già dire l'individualismo, ma al contrario il collettivismo (al quale del resto il primo è di fatto e strettamente subordinato: nella forma di un *culto della soggettività immediata* — dell'individuo così come dato immediatamente, nella miseria della sua dissociazione e dipendenza immediata dall'esistente — come « tecnica-ideologia » concreta « permissiva » dell'« autonomia » e « autovalorizzazione » dell'individuo nei limiti dell'esistente, dunque, per la sua completa, « libera », sottomissione alla società capitalistica).

Fra le numerose argomentazioni (e citazioni), del resto per l'essenziale probabilmente non sconosciute a Negri, che si potrebbero addurre a sostegno, vogliamo qui solo citare da un autore (Russel Jacoby) che non gli dovrebbe troppo dispiacere, atteso che si tratta di un giovane marxusiano statunitense: espressione, cioè, di quella « dimensione etica radicale » rappresentata dal « forte e positivo rinnovamento francofortese », trapiantata fra la « generazione del '68 » (« età dell'oro », p. 128) e in terra americana — nel « nostro futuro ». Nella prefazione ad un libro del 1975 (l'autore aveva allora trent'anni) si può leggere:

« Non è casuale lo spostamento dell'attenzione di molti verso la psicologia: testimonia un cambiamento nella stessa struttura sociale. [...] La psiche dell'individuo richiede attenzione proprio perché si sta frammentando e pietrificando; la sostanza vivente conosciuta come individuo si sta indurendo. L'io autonomo — che è sempre stato discutibile — non regge all'urto della collettività, che dispone alternativamente della

forza brutta, dei posti di lavoro, della televisione e dei giornali locali. Non si tratta di una cospirazione; è invece una situazione radicata nei rapporti *sociali*, che alimentano e avvelenano nello stesso tempo i rapporti *umani* [corsivi dell'autore]. Ciò che incombe sulla vita è lo spettro del soffocamento dell'individuo e della sua psiche. [...] Nel campo della psicologia nuove teorie e terapie rimpiazzano le vecchie a un ritmo sempre più veloce. [...] Il fenomeno del più nuovo che rimpiazza il nuovo non si limita alla psicologia: resta vero in tutti i campi del pensiero. Il nuovo non solo supera il vecchio; ma lo scalza e lo rimuove. La capacità e anche il desiderio di ricordare si atrofizzano. La maggior parte delle scienze sociali diventa totalmente astorica. [...] Per alcuni, questa è una dimostrazione di progresso e di vitalità. Ma il dinamismo può essere un moto perpetuo senza comportare un movimento in avanti. [...] L'applicazione dell'obsolescenza pianificata al pensiero ha lo stesso valore della sua applicazione ai beni di consumo: il nuovo non solo è più squallido del vecchio, ma anche alimenta un sistema sociale che procrastina il momento della propria sostituzione creando l'illusione di essere sempre e continuamente nuovo». (R. Jacoby, *L'amnesia sociale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1978, pp. 7-8).

Nel brano aleggia certo quell'aura di pessimismo intellettuale, non sempre giustificato, e in qualche modo legato a una sorta di nostalgia del passato, caratteristico di non pochi fra i francofortesi e i loro epigoni, e l'autore scopre — partecipando egli stesso, in parte, di quell'« astoricismo » da « amnesia sociale » che denuncia — come solo di oggi manifestazioni che in realtà accompagnano l'intero processo storico di sviluppo del capitalismo, e che certo si acquiscono e appaiono più macroscopiche via via che il capitalismo « matura », assume vesti più e più capitalistiche. Tuttavia, il problema specifico è centrato: la « frammentazione » e distruzione progressiva dell'« individuo » come « unità » non è frutto « di una cospirazione », « è invece una situazione *radicata nei rapporti sociali* » capitalistici; ciò che è in pericolo, con il capitalismo, per sue caratteristiche strutturali, è « l'individuo » nella sua « individualità », nel suo modo d'essere indi-

viduale come « unità propria ».

Se ciò è in qualche modo vero — se, ad onta della frenetica diversificazione e molteplicità capitalistiche fenomeniche, corrisponde a reale tendenza storica quanto s'è già detto,<sup>36</sup> la sempre maggiore standardizzazione degli abiti comportamentali-mentali-affettivi secondo modelli « razionali-universali » « socialmente stabilita in un'« esternità » così astratta e generale che totalmente sfugge ai singoli individui », se dunque, di contro alla svalutazione strutturale capitalistica dell'« individuale » sta l'esaltazione non meno strutturale del « collettivo », con funzione, fra l'altro, « naturale », di mediazione e occultamento, mistificazione, rimozione, pacificazione, dei rapporti conflittuali fra « l'individuo » e la società, fra i concreti individui viventi e un « universale » sociale più e più « estraneo » e « disumanizzato » — se ciò è in qualche modo vero, appare chiaro come sia coerente alla conservazione del dominio capitalistico in qualche forma, ogni posizione che risolva e annulli l'individuo « vero » nel « collettivo »; che — come Negri — identifichi *tout court* l'« individuale » (non già l'individualistico!) con « l'esaltazione borghese del genio e dell'eroe del trapezio — la gloria del circo » (!!), che pretenda che « solo la scelta che *muove da dentro il collettivo*, solo questo paga » (p. 13);<sup>37</sup> come sia persino reazionaria quando aspiri e pretenda costituire forme comunitarie-collettive « diffuse », in effetti atomizzate (si veda, come esempio, il negrino « salto nel costume associativo » delle « nuove forme *familiari* e nuove figure di aggregazione sociale » - p. 171 - « coscienza e comportamento » adeguati al « nuovo grande corpo collettivo » del « proletariato diffuso »<sup>38</sup>) e tipiche, fino a un certo punto, di epoche storiche passate: forme « tribali », « evangeliche » (religiose, di un « collettivo originario » — interpretato e distorto con gli occhi (e le illusioni) di una misticheggiante « mentalità moderna » occidentale-romantica — nel quale « l'individuo » (tutti gli individui) avrebbe per definizione trovato soddisfazione e pienezza di « realizzazione », armonia e assenza di conflitti insanabili, « interiorità » umana « collettiva », di contro alla situazione « alienata » e alla « solitudine » (« individuale ») dell'« uomo moderno ».



Marx, nell'*Ideologia tedesca* — accogliendo in ciò quanto di emancipatore v'era nella lezione dell'individualismo borghese rivoluzionario, ossia nel pensiero borghese quando, « all'inizio », possedeva il carattere « vero » dell'« universalità » (*Allgemeinheit*), essendo allora l'interesse di classe della borghesia rivoluzionaria « realmente connesso con l'interesse di tutte le restanti classi non dominanti » e non avendo, « sotto la pressione delle condizioni finallora esistenti, ancora potuto svilupparsi come interesse particolare di una classe particolare » — Marx affermava che « gli individui sono *sempre partiti da sé*, sempre partono da sé », « ma naturalmente da sé entro le loro date condizioni e rapporti storici », e insieme che l'emancipazione comunista « non è possibile senza la comunità » (*Gemeinschaft*), che — di contro ai « surrogati della comunità finora esistiti », come « lo stato ecc. », alla « comunità apparente » e « del tutto illusoria per la classe dominata » — « nella comunità reale gli individui conseguono la loro libertà, nello stesso tempo, in e attraverso la loro associazione ». <sup>39</sup> Ove con « comunità reale » non si intende certo, negrinamente, l'annullamento dell'individualità nel collettivo, la « libertà » raggiunta per mezzo di una qualche misteriosa « potenza » e « senso dell'essere » immediatamente dati nel desiderio e nell'amore collettivi, bensì, con molta chiarezza, l'« associazione » (*Assoziation, Vereinigung*) « degli individui » (« *association des individus* »); e chiaramente è detto che alla « comunità dei proletari rivoluzionari [...] gli individui prendono parte *come individui* »: « per la prima volta con coscienza » (*Bewusstsein*) e secondo « un piano globale (*Gesamtplan*) degli individui liberamente associati », per un'« appropriazione », che ha il « carattere universale » (*universell*), di « sviluppo di una totalità di facoltà negli individui » — « sviluppo degli individui in *individui totali* » (*total*) — in quanto appropriazione, da parte di tutti gli individui, « sussunzione sotto ogni individuo » e « sotto tutti », di « forze produttive [con il capitalismo] sviluppate in una totalità e esistenti solo entro rapporti universali » — appropriazione che, infine, « può essere compiuta solo attraverso un'associazione che, per il carattere stesso del proletariato, può essere ancora una volta solo un'associazione uni-

versale ». <sup>40</sup>

Negri, invece, assorbendo le « conclusioni produttive » dei « filosofi e teorici » (soprattutto universitari) *successivi* al periodo della rivoluzione borghese — appartenenti a periodi in cui gli interessi di classe della borghesia, ormai interamente « sviluppati come interesse particolare di una classe particolare », hanno via via messo in crisi sempre più sonoramente le illusioni individualistiche del liberalismo classico (il postulato della coincidenza naturale tra l'interesse individuale — del capitalista — e l'interesse sociale generale), e messo di moda per contro, nell'« economico » così come nel « sociale » e nell'« ideologico-filosofico », l'enunciazione e la rincorsa al « collettivo », e l'accusa scagliata all'individualismo, o di essere anarchismo o gretto egoismo —, Negri, nell'epoca delle materializzazioni superlative, finora date nella storia, del « collettivo », in piena « civiltà » delle società per azioni, dei monopoli, delle grandi *corporation*, delle banche e delle multinazionali, del capitalismo di stato, delle grandi organizzazioni collettive che direttamente « sussumono » sotto di sé, e schiacciano una massa enorme di individui, Negri con protervia da prete va predicando ai proletari (i quali soli, sulla base materiale della « totalità universale » creata dal capitalismo, « sono in condizione » — secondo Marx — « di affermare la loro completa, non più limitata autoattività », come « sviluppo di una totalità di facoltà » in ogni e in tutti gli individui « *in quanto tali* » <sup>41</sup>), va predicando come « futuro vero » che ciò che « *paga* » è « solo la scelta che muove *da dentro* il collettivo », e che « l'individualità » non è se non « *miseria* ». E agli « individui totali » marxiani, alla marxiana universale comunità-associazione « dei proletari rivoluzionari », « degli individui liberamente associati come individui », oppone un « personale-politico » miserevolmente pretescamente « trascinato in una funzione produttiva collettiva e responsabile », « ontologicamente » « alienato » nel « collettivo » e nell'« essere », perduto in estasi d'amore e d'etica « responsabilità collettiva »; oppone la « particolarità determinata » della « comunità militante », piccole comunità mistiche-religiose, « nuove forme di vita collettiva » e « nuove forme familiari », tessuto connettivo e appartenenza

a un « grande » misterioso « corpo collettivo del proletariato » — concepito secondo i canoni delle infinite « coscienze collettive » e « personalità collettive » delle tendenze mistico-« partecipative » della filosofia e sociologia moderne: secondo, per non fare che un esempio, la « persona di persone » e la « comunità dell'amore » (come forma suprema, etica-religiosa, della comunità) del fenomenologo cristiano Max Scheler (per il quale, anche, gli individui non partono da sé stessi, ma dagli altri — il « tu » precede l'« io »).<sup>42</sup>

Del resto, oltre a ciò — oltre al suo pervicace appiattimento dell'« individuale » nel « collettivo » — riteniamo che Negri abbia altri fondati e ampi motivi di riconoscimento nel brano citato di Russell Jacoby: dall'astoricismo « amnesico » apertamente rivendicato (sotto la vernice di nomi *à la page* come « strutturalismo operaio »<sup>43</sup>), alla « frenesia del nuovo », e del « più nuovo » del « nuovo », del « sempre e continuamente nuovo » — fino allo « squallore » teorico della sua « filosofia etica del soggetto collettivo », espressione dell'« obsolescenza pianificata » (dalla razionalità del sistema di rapporti esistente) delle « vecchie » teorie rivoluzionarie, « scalzate e rimosse ». Né, da buon « postmoderno », Negri si sottrae alla voga per la psicologia — soltanto, da buon « politico-personale », « responsabile produttore » di obsolescenza, non l'abbandona alla « miseria » del soggetto individuale, la trasporta nella « ricchezza » del soggetto politico collettivo...

L'etica negrina, dunque, abbiamo detto, fonda la negrina ontologia. Lo schema ricalcato è, *mutatis mutandis*, quello idealistico kantiano-fichtiano — della ragion pratica fondamento della teoretica, della dottrina della libertà e autonomia assolute, originarie, della morale — che tanta fortuna ha avuto nella successiva filosofia moderna e contemporanea: la « conoscenza etica » (la morale — kantianamente intesa — è la ragione stessa, nella sua propria autonomia e « legislazione » pratica, « secondo il concetto della libertà »<sup>44</sup>), e dunque la realizzazione dell'etica, sono la base dell'autonomo, libero (= razionale) costituirsi (« legislativo ») dell'essere. Ancora: solo nella soggettività, nell'attività del soggetto, che — nella sua natura

morale — è creatrice della sua propria realtà, nella sua immaginazione produttiva, plasmatrice così di sé come del mondo empirico, hanno senso (fichtianamente) i postulati morali kantiani, libertà, immortalità dell'anima, esistenza di dio — sicché è sin troppo evidente l'inevitabile ascendenza kantiana delle successive fondazioni etiche (o « pratiche ») dell'ontologia (e della teologia) nella filosofia moderna. E non sarà certo un caso, se le interpretazioni « etiche » di Marx (in mancanza, più o meno interessata, di comprensione — nel caso di Negri, certo disinteressata — della dialettica marxiana) sono « fiorite », si può dire esclusivamente, in ambiente « kantiano », o comunque attraverso la ripresa di motivi kantiani (e fichtiani) (strumentalmente usati in funzione antidialettica e « antihegeliana »): fioritura di cui il « socialismo neokantiano » tedesco di fine secolo (socialdemocratico e bernsteiniano, fondatore storico e rivendicatore del « revisionismo ») ha costituito il prototipo: dal rinnovato interesse per Kant manifestantesi da tempo nei « Paesi dell'Est », in connessione con la codificazione dei principi di un'« etica marxista », alle istanze « etiche-umanitarie » (al « socialismo dal volto umano ») battute dalla grancassa del « neomarxismo » socialdemocratico europeo — di cui esponente fra gli altri emblematico è stato il francese (già membro del comitato centrale del PCF) Roger Garaudy (il quale del resto poteva trovare un immediato precedente filosofico in un celebre libro di un altro francese, lo « strutturalista genetico » kantiano Lucien Goldmann<sup>45</sup>).

Ma ancora più in là, oltre lo « spartiacque » filosofico kantiano, lo schema è quello stesso — dell'etica che fonda la vera ontologia (e autonomia) dell'essere umano, sottomesso alla ragione, della ragione-potenza-virtù umane (incentrate nella capacità riflessiva del pensiero) come produttrici di propri valori e dunque di una propria realtà (sociale e soggettiva) specificamente umana (recupero e ammodernamento « naturalistico » dell'etica stoica del « vivere secondo ragione ») — è quello stesso con cui Spinoza, alla fine dell'*Ethica*, libera l'uomo dalla « servitù » del determinismo naturalistico delle « passioni » e lo rende con ciò capace di partecipare al sommo grado della

beatitudine, l'« amore intellettuale di Dio ».<sup>46</sup> Spinoza comprendeva il mondo in dio, unica sostanza — non già dio nel mondo — e per questo *giustamente* Hegel insorse contro l'accusa di ateismo (negazione di dio) rivolta alla filosofia spinoziana, affermandone piuttosto l'« acosmismo » (negazione del mondo); Spinoza fu, con la sua filosofia, all'origine di procedimenti tipici e fondamentali della filosofia e metafisica *idealistiche* moderne,<sup>47</sup> tanto in campo “gnoseologico”, quanto “ontologico”, ed “etico” — sia della dialettica hegeliana, sia dell'apriorismo kantiano, sicché appare interamente giustificato il giudizio di Hegel, che « Spinoza è punto capitale della filosofia moderna: o spinozismo o nessuna filosofia ».<sup>48</sup> Tuttavia Spinoza introduceva, in consonanza con la tendenza più avanzata dei suoi tempi (e con altri autori: si pensi a Hobbes), nell'ambito della metafisica e della teologia, una prepotente istanza naturalistica, e lo spinozismo (o meglio, *l'antispinozismo* — l'accusa di ateismo, e di determinismo, di materialismo, di empietà, lanciata contro Spinoza dai teologi e conservatori e benpensanti di ogni risma) indicava in qualche modo la strada al materialismo ateo del XVIII secolo — tanto che questo poté autoproclamarsi “neospinozismo” (si veda ad es. Diderot, art. « Spinoziste » dell'*Encyclopédie*). E il materialismo successivo, conservando questa interpretazione della filosofia spinoziana, poteva vedervi un « materialismo teologico », un materialismo « capovolto » (secondo le parole dei feuerbachiani *Principi della filosofia dell'avvenire*, 1834, par. 23<sup>49</sup>), un materialismo ancora « vestito di orpelli teologici », e al quale bastasse « togliere il travestimento teologico », per scorgervi il moderno e « giusto » materialismo (secondo le parole di Plekhanov, in due scritti del 1915).<sup>50</sup>

Negri, non diversamente da Plekhanov, vede nel « materialismo storico » « una semplice varietà dello spinozismo », <sup>51</sup> appiattisce a ritroso il pensiero di Marx su quello di Spinoza; ma, diversamente da Plekhanov, non è mosso dallo scopo (certo interamente discutibile) di trovare al “marxismo” illustri precedenti filosofici, primo fra tutti Spinoza appunto, e quindi di far apparire quest'ultimo come autenticamente materialista in senso “moderno”, come un

“marxista” *ante litteram* sotto l'“involucro” metafisico-teologico, scotto dei tempi. Il suo scopo non è di « togliere » le limitazioni teologiche della filosofia spinoziana, è di togliere le *limitazioni antimetafisiche* del marxismo, di rispingere e ricacciare indietro il « materialismo storico » (e « dialettico ») — in effetti l'intera teoria marxiana — nella filosofia e nella metafisica spinoziana: <sup>52</sup> nella *teologia* — nella *religione* del « vero essere umano », dell'« anima del mondo », del « dio vivente e incarnato », ecc. ecc... (« Marx oltre Marx », ci ha detto Negri a iosa. Ne ha persino fatto il titolo di un suo libro.<sup>53</sup> « Marx oltre Marx »: « la più potente utopia d'amore », « nel senso » della « più potente ed effettuale soggettività » — « Marx realizzato »... « con Leone Ebreo [autore neoplatonico rinascimentale] nel *senso spinoziano della potenza*, con Marx oltre Marx » = « Leone Ebreo » + « Spinoza »... « all'interno della *nostra razza* » (!) - p. 196).

E così Negri di nuovo si fa prete — (« non nel sacerdozio, bensì nella testimonianza razionale e laica », p. 12). E *da prete* — contro la « miseria dell'individualità » — pretescamente inalbera un'evangelica collettiva « scelta di povertà e carità ». *Uomo* è « il povero », « il proletario ». « Povertà economica, enorme ricchezza di pretese » (p. 147): più sei povero, più nutri *desiderio*. E « il povero » (si sa) « è il *segno del collettivo* »: « *il povero è ricco* »... e « muovere dalla ricchezza è notoriamente preferibile al muovere dalla miseria » (p. 13): muovere dal « collettivo », non già dall'« individualità »: non dalla « miseria », ma dalla « povertà »... Sicché *la povertà* è ormai « lo stato di grazia » della fondazione ontologica — « possibilità [...] *prefigurazione di redenzione* » (p. 17). E « il soggetto collettivo », e la sua « ricerca », non sono, in realtà, se non « il povero, dunque, la sua ricerca [...] le infinite *trasfigurazioni* del povero: il proletario, l'immigrato, l'emigrato, il contadino del Sud, l'operaio, il proletario metropolitano, l'operaio sociale, il carcerato ecc... *Wanderjahre* — alla ricerca di questo soggetto — anni di vagabondaggio con questo soggetto » (p. 9).

Ecco, è questo — per espressa affermazione — il succo genuino dell'autobiografia spirituale negrina. Povertà non già subita, ma — per Negri stesso —



*idealmente ricercata*: scelta di vita, « vocazione di povertà » (p. 12), evangelica « povertà in ispirito ». Se il povero è di natura ricco — « dei poveri in ispirito sarà il regno dei cieli »...

« Comunità », « testimonianza », « ricerca », « *parole magiche* » — nella comunità, nel collettivo, « il processo è interno »: « è un *movente religioso*, è la carità, è la ricerca del povero » (*ibid.*). E nell'ambito evangelico, religioso, della « parola povertà », interamente si definisce ed esaurisce la negrina « acquisizione di un *compito di militanza politica comunista* »: « l'importante era *riuscire* ad essere povero [...] povero per poter parlare con i proletari della *speranza comunista* »...<sup>54</sup> (p. 60).

« La parola povertà [nel '77] assume una nuova connotazione — nuova reale figura fra le tante che abbiamo materialmente definito. *Poverty*, forse, questa volta. La povertà al *più alto livello*, come *più alto problema* » (p. 183). Elevatezza, « *altezza* » spirituale, ontologica, della povertà — povertà, dunque, come « *iniziazione al comunismo* », « progetto di pace, di comunità, di *produzione* » (*ibid.*): questo il messaggio evangelico, la buona novella predicata da Negri; il *senso* del suo « discorso etico, e la *pregnanza evangelica* di questo », calati nell'« *insorgenza anticapitalistica* » (p. 55). Questo il senso del suo « *esser comunista da sempre* » (p. 60), della sua « *radicale* » (*passim*) « scelta di povertà e di carità » (« uno *spogliarsi di sé stessi nell'amore degli altri* »), il senso della sua scelta della povertà come « *scelta immediatamente anticapitalistica* » (« il capitale non riesce ad afferrarsi, *la religione e la giovinezza e il mondo*. Sono più grandi »), il senso della sua scelta... di « *cristiano, cattolico, veneto* » « *sacerdozio laico* » (pp. 6-7), di adesione alla « *figura evangelica e teologica del riscatto collettivo* » (p. 21).

No! di certo: « quello che è certo, è che la *spinta propulsiva del Cristo* non è esaurita. Almeno nella *mia terra* » (p. 13).<sup>55</sup> Perché meravigliarsi, allora, scandalizzarsi, delle lodi declamate ai « grandi pastori della Chiesa, da Francesco a *Roncalli* », appaiati alla « grande Rosa » (la Luxemburg), alla « filosofia di Spinoza e Nietzsche », all'« *immaginazione rivoluzionaria di Machiavelli e Lenin* » (p. 197) — delle lodi

declamate a « *Montini*, stanco e umile padre » (p. 200), a *Moro*, dotato di « incredibile e disperata intelligenza », « arricchitore » della propria « *smisurata vicenda* » con « *vera sostanza* », « *disvelatore dell'umanità del politico* » (p. 199).

Non si tratta, in Negri, di opportunismo del momento — è una « *predestinazione* » e « *vocazione* », viscerale — *di tutto* il suo « essere », *di tutta* la sua « filosofia ». Il suo pretismo non è secondo — com'era da aspettarsi — al suo idealismo e al moralismo. Basta con i preti nel movimento proletario! *Né dio né padrone*.

## II

Ancora una volta si potrebbe portare ad emblematico esempio di ciò Toni Negri; in particolare la sua più recente politica degli « opportuni attraversamenti delle istituzioni », di cui già si è parlato nella nota precedente. Certamente si troveranno non pochi pronti a sostenere essere quello un opportunismo del momento, legato alla persona fisica di Negri e alle sue vicende ultime, non già intimamente connesso con ciò che le sue teorizzazioni hanno rappresentato nel corso degli anni settanta. Dall'impianto stesso della nota precedente si può desumere, riteniamo, che proprio quest'ultima è invece la nostra posizione: le ultime enunciazioni sostenute da Negri non sono qualitativamente diverse dalle sue posizioni precedenti, ad esse incoerenti; sono invece la traduzione, in circostanze e condizioni politiche mutate, del suo immutato spontaneismo e soggettivismo (« collettivo »), appoggiata su una base « teorica-filosofica » generale invariata. *Pipe-line* non è un "incidente" di percorso, un aborto partorito in un momento di debolezza e abbattimento; o per il mero calcolo di costruirsi un'immagine *ad hoc* processuale, atta a sollecitare certa "opinione pubblica". Se gli accenti più patetici e smaccati vanno senza dubbio letti secondo tale ottica, tuttavia il libro è un resoconto fondamentalmente fedele di un percorso e approccio *spirituali* al movimento antagonistico degli anni sessanta e settanta. È certo che tale fedeltà, "verità" del resoconto — a dispetto di tutto il culto negrino dell'immediatezza — non si dà immediatamente, che occorre andare a scavarla, farla uscire alla luce mediante un lavoro oculato, fatto di sfrondamenti e raffronti, accostamenti di frasi e affermazioni sparse qua e là, ammassate in un intrico di materiale linguistico. Tant'è, il modo di procedere del discorso di Negri è *volutamente* tale, involuto, per niente sistematico, in una specie di stile, per così dire "lacanista", secondo l'imitazione alla moda<sup>56</sup> dei nuovi "*mâitre à penser*" francesi di certa intelligenza "di nuova sinistra". La scena, per certi

versi, non è dissimile da quella abbastanza usuale: dall'intellettuale "raffinato" che snocciola la sua raffinata "cultura" — fatta di frasi e termini allusivi, frammentati, ambigui, "significanti", "poetici" (creativi, « produttivi ») — e così facendo coltiva la sua immagine presso un pubblico di ingenui e *naïf* poco esigenti: gli stereotipi, le formule magiche giaculatorie, incessantemente ripetuti e mai spiegati, quanto più assumono contorni fumosi e incerti grazie ai successivi "inattesi" accostamenti dei contesti in cui compaiono, tanto più si caricano di misteriosi significati "polisemici", ma resi pesanti e ben presenti grazie ad una "deleuziana" arte della (insistente) ripetizione. Si pensi alle negrine giaculatorie sulla « potenza », sull'« essere », sull'« amore », sul « soggetto », sui « sempre più alti livelli di composizione »... senza che mai il tentativo sia fatto di una spiegazione e delimitazione semantica. Ohibò, così facendo, l'incanto si spezzerebbe — e con esso l'illusione « produttiva »... La regola prima di Negri sembra essere quella di confondere ben bene le acque: si pensi all'uso, già da noi visto (e certo « il più marxiano »), di termini come « produzione », « valore », dello stesso termine « potenza » — si pensi alla sua ("spinoziana") identificazione fra volontà e razionalità, alla sua negazione della prima e affermazione della seconda (« pessimismo della volontà e ottimismo della ragione » — poiché le idee sono in sé attive e potenti — « sapere è potenza »), al suo calar tale "razionale" idealistico nel suo irrazionalismo volontaristico, « moderno » e « produttivo », di fondo, talché in realtà non si è in presenza che di un'affermazione della volontà; volontà che però non è consapevole coscienza, ma « predestinazione » e interna « vocazione » ontologica, immediati « potenza » e « desiderio del fare », abbandonano al "fare che si fa", il quale però, a sua volta, essendo di natura ontologico, collettivo, etico, e responsabile, non è in nulla cieco, bensì, nella sua stessa immediatezza, « valutativo », « progettuale », « autonomo » e « libero » — di un "libero arbitrio" assoluto...

Che il lettore si rassicuri — non intendiamo adentrarci nuovamente nei meandri e spirali del minestrone filosofico negrino. Ma solo far notare che,

sparso qua e là, nel libro di Negri si trova tutto e il contrario di tutto: forse — vista la sua grande predisposizione al "vogliamoci bene" cosmico universale — per non deludere nessuno; certo, e nel contempo, per affermarsi superiore a tutti. Se nessun altro ci si raccapazza, o quasi, lui mostra di starci in agio, come un pesce nel proprio « mare bellissimo ». Un mare dove, più si confondono le acque, più c'è la possibilità che queste appaiano profonde; più — presentando come ineccepibilmente tratte, o di per sé evidenti, o pregnanti di « produttivi » significati, affermazioni e frasi fumose indimostrate e indimostrabili, mutate e adattate più spesso dal calderone "filosofico" accademico — si può figurare come superiore intellettuale, come un genio, — presso gli "ingenui", desiderosi solo di far finta di aver capito tutto, e di mostrarsi padroni di un gergo "elitario" adeguato. Nonostante la sua proclamata morale del gioioso « spogliarsi di sé stessi nell'amore degli altri », Negri nutre uno smisurato narcisismo intellettuale. E non solo intellettuale... Atteggiato a grand'uomo storico — « padre » di sessantottini (p. 127), il meglio del « meglio allora in circolazione » e « adesso in galera e nell'esilio » (p. 126), « astuto come colomba nella pratica, angelo distruttore e portatore di speranza nella teoria » (p. 101), « divino cacciatore » sulle « tracce di un nuovo soggetto » (p. 141), figlio « atavico » tenerissimo (p. 118), « doloroso », ma « benedetto » (p. 129), « fiore delicato dal seme fortissimo » (p. 50)... — Negri non esita a paragonarsi al « vecchio Goethe » (p. 197), dopo essersi — nella pagina precedente — paragonato a Spinoza, né esita a citare, riferendole a sé stesso (capace di « vivere, *aver vissuto il futuro* »), le parole di Walt Whitman: « Mi contraddico? Benissimo, mi contraddico (io sono grande, contengo moltitudini) » (*ibid.*).

Che il cantore della "democrazia" nordamericana del secolo scorso, il poeta dell'imperialismo yankee nascente, sotto le forme del misticismo panteistico di una coscienza e unità cosmica, potesse, partendo dal suo io soggettivo, sentirlo espandersi sul mondo, sulle « moltitudini », sul futuro, sul tempo e lo spazio eterni, possiamo facilmente comprenderlo. Quel che ci è duro comprendere è come questa espansione del-



l'io la possa provare anche il « filosofo postmoderno » della « ricostruzione della politica rivoluzionaria », il « ricercatore teorico comunista » dell'« unica generazione di intellettuali rivoluzionari prodotta dalla classe operaia »... Tant'è, Negri nel suo libro — in questa summa dell'italica filosofia movimentista neomarxista — ci offre a futura memoria, nella sua propria autobiografia etica-spirituale, la biografia etica-politica del *Movimento vero* degli anni sessanta e settanta, la biografia delle sue “masse”.

Ciò che riusciamo molto meglio a comprendere, invece, è che Negri sia in qualche modo consapevole delle sue « contraddizioni » — anche se, ovviamente, non ci sembra adeguato all'« intelligenza critica » (p. 204 e *passim*) il farne un vessillo. Ora, se qualche lettore più di noi benevolo verso Negri ci dovesse rimproverare il criterio da noi principalmente seguito nella nota precedente per porre in rilievo le caratteristiche e le contraddizioni delle speculazioni « filosofiche-rivoluzionarie » negrine, e cioè il raffronto e l'accostamento di frasi e affermazioni prese in punti diversi del libro, e così in qualche modo “staccate” dal loro contesto, a tale eventuale obiezione ci sentiamo di rispondere con poche semplici osservazioni.

Innanzitutto, che lo stesso modo — che abbiamo poco fa detto, per intenderci, “lacanista” — di procedere del discorso di Negri, autorizza tale criterio: in moltissimi casi le citazioni, con molta evidenza, non sono espunte da un contesto senza il quale il loro significato risulta stravolto; si tratta invece di formule (di metafore, ecc.) ripetitive, che proprio dalla loro ripetizione in contesti diversi — e molto più dalla mera ripetizione che non dai contesti — acquistano il loro “significato” *evocativo*. Secondo una formula dell'« autonomia » linguistica del segno, che non dovrebbe dispiacere all'« autonomo » Negri, esse, in quei contesti, « a nulla rinviano se non alla loro propria potenza, che non è altro che sé stessa »... In ogni caso, le citazioni non sono tratte da contesti metodici e coerentemente organizzati, da contesti offrentisi con un loro intrinseco, strutturale valore contestuale-critico: siamo stati noi, “dall'esterno”, a organizzarle secondo un qualche ordine sistematico, a sottrarle — per quanto possibile — al loro significato

evocativo, e a farne emergere un significato critico. Chi neghi la validità di tale procedimento, nega insieme la possibilità stessa di fare una critica *interna*, “strutturale”, dei testi di Negri: si costringerebbe a prendere i testi in blocco così come si presentano, ossia a prendere le mere affermazioni negrine una per una, scollegate le une dalle altre, e a rilevarne, al massimo, la ripetizione: potrebbe giungere a dire, nel migliore dei casi, che Negri, su un dato argomento, ha una determinata posizione, mentre — per esempio — Marx ne aveva un'altra, e sottoporre così la posizione negrina a una critica meramente *esterna*, critica che, più volte e da più parti tentata (non solo, ovviamente, avverso Negri), ha sempre lasciato il tempo trovato, la situazione “teorica” esattamente così com'era prima della critica stessa (« Negri sostiene, su quel dato argomento, o dati argomenti, una posizione diversa da quella che, oltre cent'anni fa, Marx sosteneva: e allora, che cosa dimostra ciò? forse che Negri non è marxista? e “quindi”, che neppure è un rivoluzionario? o non dimostra piuttosto che, su dati argomenti, le posizioni “letterali” di Marx sono un tantino invecchiate, vista la tant'acqua che nel frattempo è passata sotto i ponti? e poi, oggi, che cos'è il marxismo? che cosa significa essere rivoluzionario? » — il tutto accompagnato dal sorrisetto di superiore condiscendenza del neofita del Nuovo; a nessuno sfugge la grossolanità, i vicoli ciechi in cui s'ingolfa tale “critica”, le obiezioni scontate e facili a cui va incontro, senza peraltro sapervi rispondere se non svestendosi essa stessa del suo preteso abito “critico”). Al contrario: più che in altri casi, proprio nel caso di Negri occorre smontare e segmentare, e rimontare i testi (sottoporli a una *sistematica* “rottura dei codici”, per farci intendere anche dai “lacanisti”); solo così si può sperare di portarne in luce l'intrinseca e interiore tessitura, mostrarne le conseguenze e le implicazioni, così come i presupposti « culturali ». Non solo, ma tale impostazione, se vuole giungere a risultati *critici* apprezzabili, deve sapersi anche spogliare di ogni “timidezza”. Così, non è affatto sufficiente (come non è sufficiente in ogni lavoro critico serio sulle ideologie che si vogliono presentare come rivoluzionarie e liberatorie o anche solo progressive)

prendere atto delle « contraddizioni » negrine, e magari denunciarne la funzione strumentale, surrettiziamente “modernista”. Occorre andare oltre: mostrare le affermazioni e le contraddizioni negrine nelle loro ultime conseguenze, nel pieno sviluppo delle ascendenze, delle parentele e delle tendenze di pensiero.<sup>57</sup> Senza tale “forzatura” *metologica* — non certo gratuita, ma basata sul presupposto di una conoscenza non superficiale delle ideologie e “razionalità” passate e presenti e delle loro implicazioni sociali — non sarebbero stati possibili né, dapprima, i fondamentali lavori critici marxiani sugli “ideologi” tedeschi (e poi francesi, ecc.), né, successivamente, i più importanti e brillanti (pochi in verità) lavori di critica ideologica di autori marxisti.

Ciò induce ad un’ulteriore considerazione. Il criterio da noi applicato a *Pipe-line* (in modo forse un po’ improvvisato dopo tutto — si veda quanto detto nell’*avvertenza* sulla genesi del presente lavoro) andrebbe applicato anche, e sistematicamente, ai testi precedenti di Negri: ciò permetterebbe di constatare, a nostro avviso, oltre che la relativa costanza dei modi “espositivi”, anche la permanenza delle posizioni filosofiche « culturali » più significative — così come da noi precedentemente esposte — sotto le mutevoli posizioni “teoriche-politiche” (“neomarxiste” e “rivoluzionarie”) di Negri. A tal fine, *Pipe-line* (debitamente sfrondata) può offrire un utilissimo canovaccio, poiché, come ci siamo sforzati di mostrare, la sua tessitura è quella stessa della filosofia negrina — praticamente l’intera gamma tematica di questa, dai temi centrali e più importanti ai minori, vi è rintracciabile, nei relativi intrecci, sia di struttura che temporali. Passare in disamina, attraverso la “griglia di lettura” costituitasi nella critica a *Pipe-line*, le “strutture” portanti, debitamente enucleate e criticamente trattate, dei lavori precedenti di Negri, potrebbe rappresentare lo svolgimento di un interessante lavoro, condurre a ulteriori interessanti risultati critici.

Il linguaggio di Negri, dicevamo, si rivela all’esame critico carico di una notevole voluta dose di ambiguità. Espressioni e nozioni tipiche della tradizione rivoluzionaria materialista e marxista non solo si tro-

vano in esso caricate di valenze affatto estranee, ma — surrettiziamente presentate con tali valenze all’interno di contesti (di « analisi » sociale, statuale, « teorica-rivoluzionaria », ecc.) che si propongono come la vera continuazione aggiornata di quella tradizione — ne risultano completamente stravolte.

Qualche esempio. È chiaro che, se si intende *il reale* alla maniera filosofica degli idealisti — se ad esempio si ritiene, sulle orme dell’idealismo platonico, che le idee (o qualche altro principio o “struttura” immateriale) siano più reali degli esseri concreti, i quali non ne sarebbero che le manifestazioni-immagini sensibili, e se, in particolare, si condivide un contenuto analogo dell’idealismo e lo si immette in qualche forma di soggettivismo, anche il più « collettivo », di « disperato realismo » dell’ontologia (p. 56) — è chiaro che, in tal caso, si può parlare non solo della « potenza » superiore delle idee (e del « sapere » — del « desiderio »), ma anche affermare la superiore realtà « ontologica » del futuro (« l’utopia » sognata, il « futuro vero ») rispetto al passato e al presente; è chiaro che, come abbiamo visto, si può sostenere che la vera realtà (il « vero essere mondano ») è « l’anima del mondo », che gli uomini concreti non ne sono che rappresentazioni sulla « scena » del sensibile; e tuttavia, che solo nel singolo soggetto pensante (meglio, desiderante), individuale-collettivo, la vera realtà (massimo di materialismo e di concretezza) acquista realtà effettuale, si materializza. Se la qualità del reale, e dunque del *materiale*, appartiene a un misterioso esistente immateriale (che « c’è, è presente, è dato », perché « dato » nel pensiero, nella « fede nel destino », nel « desiderio »), è chiaro che diventa allora possibile ricercare il « materialistico » specificamente umano-sociale, non già (come per la concezione materialistica marxiana della storia) nei rapporti sociali di produzione, così come storicamente determinati nella vita sociale delle generazioni precedenti di uomini e della nostra, ma al contrario nelle « pulsazioni di liberazione che la compongono » (l’anima del mondo), nel « desiderio-potenza » collettivi, « sottratto di identità soggettiva » di un’essenziale « alterità » irreducibile (segno del divino nell’uomo), fondamentale (che si tratta « solo di esprimere » — « permet-

tergli di fuoriuscire, offrirgli un linguaggio adeguato»), così dell'irriducibilità desiderante che cova in ognuno di noi (contro ogni sistema e autorità «esterni» — sicché è questa la base *materiale* della rivoluzione), come dello stesso «divenire storico» — poiché la vera «trasformazione» non è se non come «soddisfazione del desiderio» (cfr. p. 155). E se dunque *il desiderio* è il piano dell'«essere vero» (e la realtà è «creazione») l'«analisi *materialistica*» (p. 47) è (direttamente come «problema pratico») ricerca del «senso dell'essere», della «seconda ricca natura» — «operazione logica, di *definizione di essenza*»: nel migliore dei casi, «*fenomenologia*» del *desiderio* («collettivo») (della *cupiditas*, per atteggiarsi a colto spinoziano): Lacan-Deleuze-Guattari *do-cent*, primi fra gli altri insegnano...

Allora il «metodo critico» («metodo del rovesciamento e della *spiegazione antagonista di ogni evento*») è «materialmente» definito, nella «sua ontologica base di separazione», dal compito etico di «costruire un orizzonte alternativo» (p. 59); allora il «metodo rivoluzionario», «la critica» («distesa sul tessuto dell'essere alienato»), «la potenza critica» (capace di «cogliere la *totalità umana* del soggetto antagonistico»), in tanto si fanno «potenza materialistica» in quanto non si basano che sulla «*soggettività*» come «elemento imprescindibile della *scienza*»: «*il criterio di verità*» non essendo più «trascendente, *esterno*, partitico» — non potendo «più esserlo» (pp. 56-57). «Metodo critico materialistico» come soggettività trionfante del desiderio e sognata utopia — definito secondo idealistici parametri «ontologici» e «etici». Rivendicata eredità marxiana e del «materialismo storico» nell'ambito di una fondazione ontologica antidialettica del «soggetto collettivo». Quadro di riferimento generale: una concezione della «rivoluzione» come «autovalorizzazione» nella «separazione», del «comunismo» come «comunità» cristiana evangelica. Soggettività «concreta», «determinata», «particolare» («costitutiva e costituente», etica-ontologica e responsabile-legislativa), che non è che mero «concetto» il più fumoso e astratto, calata in contesti e espressioni astratte che la indeterminano massimamente — ma nella quale,

tuttavia, è proclamato in modo altisonante che «*le parole elementari della lotta comunista*» riappaiono «tutte davanti, ma *liberate* da ogni sentimentale, residuale o *astratto* brandello»: esse così non rappresentano «solamente più *concetti* ma *desideri/cose*», concretezza, non comprendono «semplicemente una vaga protesta ma *il perché* — *materiale* — della trasformazione» (*ibid.*).

Quale, dunque, il «criterio di verità *non più* trascendente, esterno, partitico», bensì «interno», «materiale»? Ma che diamine, l'eliminazione dei «*livelli sublimi ed insignificanti delle leggi generali*»; «l'aumento della composizione organica del capitale», per esempio, «studiata [...] dentro l'officina Presse di Mirafiori o a Ivrea all'Olivetti» (p. 86): strabiliante «concretezza» e «determinazione»... per approdare (dietro un amico «teologo-sociologo» tedesco) all'affermazione che il capitale non è «solo una *neutrale essenza economica* [!!] bensì [...] *un'essenza etica* [...] il capitalismo, dunque, è *male*» (p. 55) — straordinaria *concretezza*, non-abstractezza, che permette persino di assorbire la «critica dell'economia politica» nell'evidentemente assai più *concreta e particolare* «critica della *sociologia della società intera*»; per giungere, infine, alla vera verità e metodologia rivelata: «*Marx andava coniugato con Heidegger* [e con Spinoza, con Leone Ebreo...]. Con questa *intensità e qualità* il pensiero raggiunge *il reale* — e in quanto lo raggiunge, permette *l'esercizio* della trasformazione rivoluzionaria. E garantisce [che cosa?] *l'azione etica*»... (p. 56).

Altri esempi, relativi a *Pipe-line*, il lettore può trovarli indicati nella nota precedente. O può andarne a ricercare, anche, a scelta, nei «lavori teorici» precedenti di Negri. In tal caso, per menare a buon fine l'impresa, è però opportuno provvedersi d'una buona dose di passione, pazienza e acume filologici — persino «ermeneutici», da non sospendere neppure quanto più si risalga all'indietro nel tempo — e far proprio comunque il verso di Dante: «*ogne viltà convien che qui sia morta*». Ma il coraggio e la tenacia, riteniamo, avranno la loro ricompensa: non solo da oggi, ma già ieri e avantieri, quando Negri, per esempio, parlava di *organizzazione*, di *programma*, di *partito*



proletari, che cosa intendeva dire se non spesso esattamente *il contrario* di quanto storicamente e classicamente implicano queste « parole elementari della lotta comunista »? — certo, il vocabolario negrino era allora in parte diverso: non metteva bene allora citare Spinoza e Heidegger, bisognava citare Marx e Lenin; prima del diffondersi del movimento femminista, per esempio, a nessuno — e tanto meno all'« anticipatore » Negri — sarebbe venuto in mente di inalberare la « politica del desiderio », né di rifarsi le ossa su Lacan e Deleuze... Ma già allora, Negri, diligente adepto dell'italica specie accademica-politica, « esercitava », anche se non ancora — occorre dire — con la spregiudicatezza e perizia di oggi, la « sapiente-potente » arte delle formule vuote di senso e del trasformismo ideologico e semantico-lessicale.<sup>58</sup>

Ma non è questo, a ben vedere, l'unico difetto del linguaggio di Negri; per dirla con La Fontaine, « *c'est là son moindre défaut* », non è che il suo difetto più lieve. Ciò che ancor più colpisce, in Negri, è la strenua « vocazione » a inventare e intrattenere miti. Il mito del '68, ad esempio — « età dell'oro », ove « la rivoluzione è avvenuta »... e « il mito della madre, della nascita » — il mito del « postmoderno », dello « sbocco rivoluzionario » « immediato » e « presente », « nuova sostanza » (p. 128), dei « sempre più alti livelli di composizione »... e i miti « opposti » dello « Stato-piano », e del « comando » — della « decisione » (« politica ») dei padroni, del « *diktat* americano », dell'« inconvertibilità del dollaro » e della « *Krisis* indotta », dello « Stato-crisi » (p. 133); ed altri, altri ancora, dei quali già più o meno s'è detto. Negri non resiste a *idealizzare* tutto ciò che tocca — la sua « esperienza » intellettuale e l'esperienza vissuta: Spinoza così come... *la galera*. In carcere egli « visse » infatti la sua « rinascenza », il « ristrutturarsi » in collettiva « comunità corporea », « le prime dimensioni concrete di un progetto a lungo inseguito, la realizzazione del nuovo dislocamento della composizione proletaria [...] eterno mito del rinnovamento » (pp. 218-219). Tanto che, senza alcuna ironia, viene spontaneo il chiedersi perché, se il carcere — nella comunità tra i compagni — fu per lui un tale paradiso comunista (dove

« toccavamo perciò, *non occasionalmente* », il « caldo corpo della comunità comunista » - *ibid.*), perché mai Negri si sia poi data tanta pena (e si sia creati nemici fra i suoi stessi compagni, nel seno della « comunità corporea comunista » che soprattutto gli preme) per sfuggirlo. — Ma il fatto è che tutto ciò con cui Negri viene a contatto rifugge per lui del suo stesso fulgore — della divina luce della sua stessa persona. Altrimenti — è sprofondato nelle tenebre; secondo la sua rigida « logica della separazione ». Non vi sono mezze tinte, non sfumature. O la luce più vivida, o la cupissima tenebra — o angeli, o demoni — o il Bene o il Male — o la vita o la morte — tutto al « più alto livello », al grado massimo, assordante, della sonorità e della tensione. E dunque — nella sua « *schizofrenica* tensione » — egli può solo parlarne « con gli aggettivi che merita il mito », perché « il mito è *rivelazione* » (p. 128).

Per trovare un analogo apprezzamento del mito, nel movimento proletario, occorre risalire a Georges Sorel, il più conosciuto teorico dell'« anarcosindacalismo » a cavallo fra il secolo scorso e il nostro. A Sorel che — guarda caso — sullo sfondo di un idealismo e irrazionalismo dalle forti tinte religiose cristiane, sovrappose al « materialismo storico marxistico » una ancor più forte carica *etica e metafisica* « radicale » (« rivoluzionaria », « antiriformistica », « antieconomicistica » e antiparlamentare): l'« etica operaia » *contro la « politica »* e la « vocazione cortigiana » dei « politici-intellettuali ».<sup>59</sup> Ma se anche, storicamente — nell'ambito della reazione contro il socialismo parlamentaristico-elettorale di inizio secolo, riformista bersteiniano e millebrandiano così come kautskiano e jauressiano — non può disconoscersi una positività del ruolo di Sorel (ma correttamente si dovrebbe dire: non di Sorel, bensì dell'*anarcosindacalismo*), il suo apprezzamento dei « miti sociali » rivoluzionari non poteva trovare accoglienza critica né ieri, né, tanto meno, la può trovare oggi, quando — in particolare dopo la concreta storica esperienza dell'*uso stalinista* dei miti e dell'ideologia « rivoluzionari » — l'atteggiamento *critico rivoluzionario* verso i miti « rivoluzionari » può solo consistere nello svelarne i meccanismi comunque funzionali alla fondazione, costruzione e rafforzamento

(ideali-pratici-etici) del potere e della dominazione sociali e delle relative istituzioni.

È questo un problema che rientra in quello più generale che stiamo indagando, della funzionalità dei “linguaggi” e delle “razionalità” alla “spontaneità” del modo della produzione materiale dominante, alla « generazione segnica-ideologica generale da parte dei rapporti di dominazione sociale » — e quindi rinviamo a quanto già detto e quanto diremo.<sup>60</sup> Qui, vogliamo solo riportare, in conclusione, un passo di Marx del 1871, che ben s’inserisce nella costante e fondamentale tematica marxiana — dall’*Ideologia tedesca* al *Capitale* — della liberazione dei produttori dalla dominazione su di loro dei prodotti del loro lavoro sociale (e dei corrispondenti rapporti sociali di produzione), liberazione degli uomini dal dominio così dei « prodotti della mano umana » (merci-feticci, ecc.) come dei « prodotti della testa umana » (religione, miti, ecc.).<sup>61</sup> Scriveva Marx a Kugelmann il 27 luglio 1871: « Si è creduto finora che la creazione cristiana di miti sotto l’impero romano sia solo stata possibile perché la stampa non era ancora inventata. Proprio l’opposto. La stampa quotidiana e il telegrafo, che in un istante diffonde le sue invenzioni sull’intera superficie terrestre, fabbricano più miti in un giorno (e l’imbecille borghese ci crede e li diffonde), di quanti un tempo potevano esserne confezionati in un secolo ».<sup>62</sup>

È già il problema odierno dei cosiddetti “*mass-media*” — di una società (di classe) ipertrofica produttrice e propagatrice di miti attraverso i suoi canali sempre più veloci e diffusi, tecnicamente perfezionati, di comunicazione (dell’ideologia dominante). Può, ora, darsi un “uso proletario”, rivoluzionario, di questo *commercio mondiale* del “segno” ideologico — non intendiamo del mezzo tecnico della comunicazione, bensì del “contenuto” ideologico e del modo, dello “stile” della “comunicazione” — un “uso” rivoluzionario del *mito* e del fittizio? — Il problema non è astrattamente morale, bensì storicamente determinato; è problema della *funzionalità storica, odierna*, di determinati mezzi al raggiungimento di determinati fini. La “machiavellica” massima che il fine giustifica i mezzi, intesa, non nel senso dell’affrancamento della

politica dalla morale (sia essa religiosa-eteronoma che autonoma-assoluta), ma nel senso volgare e corrente (e stalinista) che qualsiasi mezzo è buono per il raggiungimento di un determinato fine, o — su un gradino di maggiore pretenziosità “etica” — che morale è il fine e non il mezzo (e che quindi occorre giudicare secondo i fini e non secondo i mezzi impiegati), è quanto di più antistorico può darsi. Non solo i fini sono quanto i mezzi storicamente determinati, ma sono dai mezzi storicamente condizionati. Chi si vuole « buon materialista storico » (p. 67), non dovrebbe dimenticarlo. E i mezzi, in quanto agiscono nel sociale, nel politico, nell’ideologico (e nel « mitico »...) di una società divisa in classi, non sono mezzi neutri, ma *mezzi di classe*. È pura astorica astrazione ipotizzare un invariante modello di “trapasso”, di altalena, tra “l’uso capitalistico” e “l’uso proletario” di... qualcosa. Non è questione — lo ripetiamo — di rifiuto morale: perché quanto è stato o è capitalistico, sia in qualche modo infetto, o idiozie simili: la rivoluzione proletaria — ove si dia — dovrà *comunque* partire dalla base materiale (dalle forze produttive ma anche dal loro *modo* di funzionamento, dall’organizzazione del lavoro in esse e dalla divisione del lavoro sociale ad esempio) lasciatela in eredità dal capitalismo, e ciò da solo è sufficiente a spazzare il campo da ogni moralismo. Se dei “mezzi” possono e hanno di fatto un doppio uso, “capitalistico” e “proletario” (come per le “forze produttive” generalmente parlando, e per numerosi aspetti della “tecnica”), è per la loro natura *storicamente ambigua* — perché annunciano e fanno parte, all’interno della struttura della vecchia società, e in un momento storico dato, della tendenza alla sua distruzione, alla nascita di una società nuova; perché il proletariato moderno, prodotto “umano” più intrinseco e diffuso del capitalismo, è, in quanto proletariato, ad esso inscindibilmente connesso; non si è ancora, storicamente, negato in quanto tale (negazione che è tutt’uno con la distruzione del modo di produzione esistente), e non si è dunque neppure storicamente slegato dall’“uso” di determinati “mezzi”, prodotti nella loro storica configurazione sul terreno del capitalismo. Ma nella società capitalistica (come già e più che in ogni società

del passato aspramente in lotta per la propria sopravvivenza), alle tendenze e forze affioranti della sua distruzione si contrappongono le forze e le tendenze della sua conservazione, in un intreccio di produzione-elaborazione di mezzi e strumenti e loro "usi" a tutti i livelli, dai più materialmente "tecnici" ai più immaterialmente "ideologici", dai più brutalmente "violenti" ai più suavisamente "pacifici". Mezzi, per loro natura storica, intimamente legati alla reazione delle "controtendenze", dei quali non è ipotizzabile un "uso" in senso proletario rivoluzionario, poiché mezzi storicamente connessi e limitati ad un "uso" di conservazione (magari tramite la stessa "rivoluzione" e il suo mito — o tramite il mito delle "riforme") capitalistica; mezzi, più ampiamente parlando, storicamente connaturati, determinati da una funzione (in senso sociale ampio) di compimento e perpetuazione dello sfruttamento del lavoro salariato, mezzi, nella loro natura storica, *controrivoluzionari*.

Se ora, sulla base storica della moderna e contemporanea società capitalistica, individuiamo — con Marx — il contenuto del movimento comunista nella tendenza *materiale* (storicamente configurata — sorgente sul terreno del capitalismo come tendenza della sua distruzione) alla liberazione degli uomini dal dominio dei prodotti del loro lavoro sociale, così dei « prodotti delle loro mani » (merci) come dei « prodotti delle loro teste » (idee dominanti, miti); se individuiamo in tale movimento comunista della liberazione un movimento *unitario, inscindibile* nei suoi due aspetti tanto più quanto più la moderna produzione capitalistica più e più li rende tali con *materiale* evidenza;<sup>63</sup> non possiamo non individuare, allora, nel mito, un aspetto non secondario della sfera dell'ideologia-razionalità dominante, del linguaggio come tecnica di dominazione delle *coscienze* dei dominati; un serio ostacolo sulla via della liberazione comunista. La *critica* radicale rivoluzionaria, per quale « grazia » divina potrebbe servirsi dei mezzi che *specificamente* — attraverso una plurisecolare e plurimillennaria esperienza della dominazione sociale — servono al "lavaggio dei cervelli" (a contrabbandare il « dominio delle idee » nel mondo, a ostacolare in tutti i modi il formarsi nei dominati di abiti mentali critici, a svellere

dai cervelli in un'opera quotidiana ogni propensione al pensiero teorico materialistico), e insieme pretendere di restare critica *rivoluzionaria*? Come potrebbe essere tale e non assolvere alla sua funzione precipua di individuare e smascherare la base reale dei mezzi ideologici di classe della dominazione capitalistica (e fra questi i miti), e non offrire, anche attraverso tale smascheramento, l'anatomia materialistica della società mondiale contemporanea? — La « ragione rivoluzionaria », critica, materialistica, non può affermarsi negando sé stessa. L'alternativa (magari in un autoammirato "machievellismo" d'accatto, in una negrina « astuzia da colombe ») è di portare anche la propria acqua al mulino, alla grande multiforme macina dell'ideologia dominante, e contribuire con ciò — alla stregua di ogni « imbecille borghese » — alla propagazione dei moderni e « postmoderni » miti della dominazione di classe.



## NOTE

<sup>1</sup> Può essere utile, anche per una migliore comprensione di alcune parti del lavoro che segue, riportare qui una nota dal lavoro su Curcio e Franceschini, nella quale si accenna alla posizione dell'autore sul problema del partito. La nota dice: « Dovrebbe essere superfluo, ma *purtroppo* non lo è affatto, far rilevare che, parlando qui, a proposito dell'*Ideologia tedesca* (e di Marx in generale), di partito politico del proletariato, si è lontani le mille miglia dal riferirsi al modello di organizzazione (e di *feticismo* dell'organizzazione) burocratico-caporalesca ereditato dalla tradizione stalinista, come risultato della "bolscevizzazione" (= irreggimentazione sotto interessi estranei, organizzazione di un dominio alieno), in particolare nella seconda metà degli anni venti, del movimento politico rivoluzionario del proletariato occidentale. Rifiutare il discorso sull'organizzazione dei rivoluzionari in *partito politico*, confuso con quel modello, è essere succubi di esso — sotto opposta apparenza — non meno di coloro che propongono tale modello (o una qualche variante di esso, come presso numerosi "goscisti") per l'organizzazione rivoluzionaria, è non avere ancora "digerito", neppure intellettualmente, lo stalinismo. Il feticismo del "movimento" si oppone qui al feticismo del "partito", ma solo in apparenza: poiché il risultato cui perviene è analogo: osteggiare l'organizzazione politica indipendente dei proletari, favorire il mantenimento della dipendenza di essi dai partiti o gruppi politici già esistenti ».

<sup>2</sup> Si tratta di un adattamento da una citazione (dal primo capitolo, *Feuerbach*, dell'*Ideologia tedesca*) esaminata nel lavoro su Curcio e Franceschini. Cfr. Marx-Engels, *Feuerbach. Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung (Erstes Kapitel des I. Bandes der "Deutschen Ideologie")*, Dietz Verlag, Berlin (Ost), 1981, p. 37.

<sup>3</sup> MEW, 23, p. 27.

<sup>4</sup> Corsivi nostri. Avvertiamo una volta per tutte che i corsivi nelle citazioni da Negri sono nostri, tranne che per le parole in lingua straniera.

<sup>5</sup> Cfr. anche pp. 100 e 151: « basta con l'*Aufhebung* ».

<sup>6</sup> *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?*, in *Storia della filosofia*, a cura di F. Châtelet, VIII, Rizzoli, Milano, 1976, pp. 194 e 216.

<sup>7</sup> Il riferimento è al lavoro su Curcio e Franceschini, dove, nell'esame del ruolo della teoria rivoluzionaria nel movimento rivoluzionario, si prende in considerazione il formarsi in funzione prettamente anti-idealistica, negli anni intorno al 1845, della "concezione materialistica della storia" marx-engelsiana, che Marx successivamente — nella *Prefazione* del 1859 a *Per la critica dell'economia politica* — definì appunto il « filo conduttore » dei suoi studi. (Cfr. MEW, 13, p. 8).

<sup>8</sup> È certo che anche in questi tardivi frutti della « prima conversione spinoziana » (negli anni del post-XX-Congresso) di Negri alla « potenza fondante » della « *cupiditas* », del desiderio

soggettivo-collettivo, alla « conquista del senso materialistico della determinazione » (della « soggettività »), il « pensiero » negrino procede « all'unisono con una tendenza senz'altro europea » (pp. 43-44) — l'ultima moda filosofica d'oltralpe: i Lacan, Deleuze, Guattari...

<sup>9</sup> Le parole di Marx nuovamente rimandano a una citazione (dal primo capitolo dell'*Ideologia tedesca*) esaminata nel lavoro su Curcio e Franceschini; nel passo corrispondente Marx fra l'altro denuncia l'ideologia dell'« autogenerazione » o « auto-produzione » (*Selbsterzeugung*) del « soggetto », della « storia » come « atto dell'« autocoscienza », dello spirito del mondo »... (Marx-Engels, *Feuerbach...*, cit., pp. 42-43). (Cfr. anche *infra*).

<sup>10</sup> Il riferimento è quello della nota precedente.

<sup>11</sup> Per chi, come Negri, si diletta in far mostra di tedescheria, la *Möglichkeit* è insieme *Kraft*, e dunque *Macht*, dell'essere.

<sup>12</sup> Risibilmente intrecciante e sovrappone, sia detto per inciso, oscillante, come il bergsonismo, fra un monismo immanentistico — dunque un contenuto spinoziano, della sostanza unica — e una visione dualistica — da una parte la « vita », dall'altra l'inerte, la « morte » — che è nel libro non meno, e anzi più della prima ricorrente, per quanto spesso del pari sottintesa. — Al di là delle differenze terminologiche (ad es. il diverso valore del termine « materia » — ma è poi vero che in Negri sia diverso?), invero numerose e importanti sembrano le negrine ascendenze bergsoniane. Tipica la distinzione netta tra « interno » e « esterno » (del bergsoniano *Saggio sui dati immediati della coscienza*), che Negri (l'interno è per lui ovviamente il positivo, l'esterno il negativo) trasporta dal soggetto individuale al « soggetto collettivo » (nel « sociale » — come già aveva fatto anche l'anarcosindacalista e bergsoniano Georges Sorel, nella sua concezione del proletariato come soggetto della storia in netta contrapposizione e *separazione etica* dal mondo borghese). — E la libertà come pura spontaneità e immediatezza — non è questa, anche, un'altra ascendenza bergsoniana? — E la realtà come creazione. E la morale creatrice bergsoniana, come *carità* e *slancio d'amore*... Si vedranno, via via, le analoghe tematiche negrine.

<sup>13</sup> Ed è questa, anche, un'altra ascendenza bergsoniana: essa è *creativa*, in sé e per sé.

<sup>14</sup> « La tensione all'assoluto è invece sifilide — scimmia sulla spalla » (?) (p. 185).

<sup>15</sup> La frase si riferisce al '76, a Parco Lambro. Il passo è: « Si entrava in un'epoca nuova dove il paradosso consisteva nel fatto che l'immediato si presentava come valore e dove il valore si presentava come collettivo, potenza, speranza. La verità era un'essenza preriflessiva, una libera disseminazione di vita » (p. 171).

<sup>16</sup> In Marx-Engels, *Feuerbach...*, cit., pp. 55-56.

<sup>17</sup> La « razionalità » del modo di produzione è argomento abbastanza ampiamente esaminato nel lavoro su Curcio e Franceschini.

<sup>18</sup> È ciò che Negri chiama anche « logica separata » (della « separazione » proletaria), o « regola del due »: « Mai [come a Marghera nel '64!] nella storia del movimento operaio la

verità fu esposta con più forza, con più rigore, con tale arroganza: padroni, vogliamo soldi e vi condurremo alla rovina [!!] [...] noi vinceremo perché la menzogna non può durare. [...] Riconquistavamo la regola del due — servo e padrone, — proletario e capitalista, — liquidando il tre, la mediazione, il politico » (p. 99). Si può vedere in ciò, anche, una variazione su temi foucaultiani — su una « teoria della guerra » che, al di là delle suggestioni verbali, e di una bellicosità da spauracchio, non ha proprio nulla di « bellicoso » (né di « selvaggio »), ma si offre al contrario come « grande modello » (in alternativa a quello « della lingua e dei segni » - M. Foucault, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977, p. 8) di interpretazione, come problematica interna all'« ermeneutica » ed « euristica » storica-sociale universitaria — e anzi, è da Negri (insieme con la parallela « formazione di contropoteri »), interamente assorbita nel suo *alternativismo costituzionale* (« di natura giuridica, con potenza costituzionale ») (p. 139). Di essa (« determinazione positiva », « e finalmente non dialettica », ossia — secondo il linguaggio negrino — « alternativa ») è detto che assume « i suoi soggetti nella nuova composizione sociale, antagonistica ed irriducibile », e li sviluppa « costituzionalmente »; « l'assunzione esplicita e realistica della teoria della guerra era l'unica chiave [nei primi anni '70] che permettesse di evitare i vicoli ciechi della lotta armata o il depotenziamento partitico della nuova, ricchissima composizione della classe » (*ibid.*). Ed è certamente in base a questa sua « teoria della guerra », « finalmente non dialettica » (la quale evidenzia che il « concetto di guerra » non è « essenza negativa », che la « condizione » di « uno spazio essenzialmente antagonistico » non ne « definisce lo statuto », « anzi, al contrario, lo immerge, ne toglie le connotazioni complessive »; che invece è anzitutto « *essenza positiva* », « processo interno [ossia non determinato « dall'esterno », dal suo rapporto « antagonistico » col « nemico »] di costituzione collettiva del particolare »; che, « nel concreto del processo di *autovalorizzazione* », nel « *razionalismo assoluto* della logica della guerra », questa « funziona come logica di dislocazione » [come spinta verso livelli sempre « superiori di materializzazione di una solidarietà collettiva » — « orizzonte di assoluta razionalità »], « esercita una *funzione affatto produttiva* », è « aumento della produttività particolare del soggetto rivoluzionario e quindi immaginoso progetto di questa produttività — poiché « la ragione [rivoluzionaria] immagina un futuro adeguato alla propria forza produttiva » — si da determinare « quella forma superiore di produttività del lavoro che sola può distruggere il lavoro capitalistico »... - *Il comunismo e la guerra*, Feltrinelli, Milano, 1980, pp. 99-102), è certamente in base alla sua *teoria della guerra*, e alla « dimensione costituzionale » (« giuridica » e « normativa ») di essa, che Negri perora la « *lotta per la pace* »... *sociale*, rivendica che « la rivoluzione è *invece possibile nella pace* perché le coscienze sono rivoluzionate », che « fermare la guerra ed affermare [!!] la pace è *perciò rivoluzione* » (pp. 225-227). Ed è certamente ancora in base a questa sua « teoria della guerra » (compilata in carcere) che Negri, in una lettera da Rebibbia (« a tutti gli amici e compagni che mi chiedono perché mi presento nelle liste del Partito Radicale » — datata Roma 28 maggio 1983, e allegata a un volantino elettorale del « Manifesto »), scrive di « sentire », con « urgenza profonda », il « *desiderio di pace* e di *lotta per la trasformazione* », di « aver costruito in noi stessi, in questi lunghi anni

di carcere, un nuovo bisogno politico ed un nuovo impegno di libertà», ossia «l'urgenza» e «la necessità di riunire le forze per la trasformazione democratica, sempre più democratica, nel senso della pace e della comunità, nel nostro paese»; compito del resto non solo dell'oggi, ma già anche assolto ieri: «quali che siano stati gli errori che abbiamo compiuto, penso infatti che abbiamo rappresentato una grande spinta al rinnovamento nella vita del nostro paese — una spinta al rinnovamento che abbiamo imposto nel '68 e nel '77»; sicché ammonisce: tenere «ai margini della lotta democratica» «la generazione della quale siamo l'espressione», alla lunga non potrà che tradursi in «una profonda alterazione del sistema politico». E promette — di sentirsi in forze per «poterci rimettere al lavoro», perché «nuove generazioni si presentano alla lotta: noi vogliamo esservi dentro». «C'è speranza che si ripropone — una verde speranza di pace. Chi, più di noi, desidera ed è chiamato a questa salutare trasformazione di sé stesso e del mondo?». — Salutare, certo — salvifica per la «salute pubblica», e per la salvezza del supremo «ordine democratico repubblicano», che non va «alterato». Non siamo i soli — riteniamo — ad augurarci che «teorici comunisti» del calibro di Negri incontreranno ormai serie difficoltà a «rimettersi al lavoro» nel movimento comunista reale, qualora le «nuove generazioni» alzino il capo. Le loro più o meno velate, «tricolori» profferte di servigi al potere democratico, costituito o costituendo, e ai democratici servi del potere, non vanno dimenticate, se si vuole che il loro riciclaggio «in patria» avvenga non già in seno ai rivoluzionari comunisti, ma tutt'al più nel capace «grembo materno» di qualche carrozzone riformistico-elettorale — al massimo «di nuova sinistra». Ciò, tanto più ora che Negri sembra darsi un gran daffare (interviste ai giornali e televisive, lettere aperte alle Rossane...) per il suo rientro in Italia, ora che sembra delinearci un clima forse propizio alla «soluzione politica» da lui tanto «drammaticamente» pateticamente invocata nella predetta lettera. Che il suo rientro avvenga ci lascia tutto sommato indifferenti, purché la negrina filosofia rimanga confinata fra la politica tradizionale-istituzionale (a cui il neoparlamentare è ora più che mai in diritto di aspirare) e le baronie accademiche. Proprio la lettera in questione mostra — ove occorresse — la doppiezza e l'opportunismo deliberati del linguaggio di Negri (e di altri par suoi): «Questa mia presentazione nelle liste elettorali del Partito Radicale e la mia eventuale elezione non implicano in nessun caso il fatto che io mi voglia sottrarre al processo. Il processo 7 aprile è un processo da vincere e non da evitare o da rimuovere. Se sarò eletto chiederò io stesso l'autorizzazione a procedere da parte delle Camere»... Il «problema» per Negri — immediatista-spontaneista-autovalorizzatista consumato — è sempre quello di saltare comunque, e fra i primi, sul treno dell'opportunità del momento, di cogliere al volo e farsi «espressione» della «linea vincente», come appare offrirsi al livello «collettivo» e «di massa», e... e «poi si vedrà». Anche qui, per noi non è questione di astratti moralismi: è questione di comportamenti concreti ben rilevabili: è questione di non dare con gli atti concreti l'indicazione del modo migliore di affossare la linea politica che a parole altamente si proclama del tutto imprescindibile; è questione, quando si scende, in particolare da «teorico» e «padre di nuove generazioni» (cfr. *infra*), sul campo della «politica rivoluzionaria», di rimanere con coerenza e fino in fondo «politico rivoluzionario» — e

tanto più quanto più, per un'ennesima ironia della storia, effettivamente diviene, e pregnantemente, il personale politico...

<sup>19</sup> A qualcuno risulta che «il capitale» abbia mai smesso di «assumere e teorizzare» lo sfruttamento sotto il mito dell'«ordinato sviluppo» — senza peraltro mai riuscire a realizzarlo come tale? o forse invece la frase di Negri è sgrammaticata, ed egli intende dire, secondo quanto segue, che «il capitale» ora «assume e teorizza», fa propria, la *disgregazione* di un non mai esistito — tranne che nella produttiva «materia mentale» negrina — «ordinato sviluppo del capitale»?

<sup>20</sup> Anche Negri — oltre a Curcio e Franceschini.

<sup>21</sup> Ci si riferisce a una frase di Engels contenuta in una citazione data nel lavoro su Curcio e Franceschini. La frase è: «per essi [per coloro che interpretano la concezione marxista come determinismo economico assoluto] Hegel non è esistito» (lettera a C. Schmidt del 27 ott. 1890: MEW, 37, p. 494).

<sup>22</sup> In Marx-Engels, *Feuerbach...*, cit., p. 57.

<sup>23</sup> È stata questa la corrente — nel corso degli anni '70 — e storicamente e filologicamente errata, interpretazione «autonoma» (di una «costituzione sociale del comunismo» opposta e separata dalla tesi di una sua «costituzione» politica-partitica) del passo marxiano dell'*Ideologia tedesca* (da noi commentato nel lavoro su Curcio e Franceschini), in cui è compresa la frase, famosa (e svuotata di senso dall'eccesso d'uso giaculatorio) in certa sinistra estrema di quegli anni: «Chiamiamo comunismo il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente» (in Marx-Engels, *Feuerbach...*, cit., p. 40).

<sup>24</sup> Facciamo qui notare che tale «politica» negrina non data da *Pipe-line*. Ma con *Pipe-line* si può afferrare l'arcano di precedenti indicazioni di Negri, che, ad esempio, nel gennaio 1980 da Palmi predicavano il «passaggio dall'autovalorizzazione all'autodeterminazione», alla «mediazione e rappresentazione» politiche. Si veda *Politica di classe: Il motore e la forma - Le cinque campagne oggi*, Machina Libri, Milano, 1980, pp. 56-59: «Il problema è dunque quello della mediazione politica, del passaggio dalla autovalorizzazione all'autodeterminazione. [...] Lo sviluppo della nuova composizione di classe è pervenuto ad una maturità che un nuovo personale politico, adeguato alla politica di rifondazione, deve essere espresso. [...] Una serie di condizioni sono date: la consistenza della teoria, la solidità di molte strutture, la massificazione spontanea delle pratiche. Ma è necessario qualcosa di più: l'autoriconoscimento di un nuovo personale politico [...]. L'impegno prioritario non può essere che quello dell'organizzazione di strutture politiche del nuovo movimento, che quello della efficace fondazione di momenti di mediazione politica complessiva. [...] Questo è il tessuto della quinta campagna: di formazione di uno strato politico di direzione del movimento comunista, di definizione strategica delle sue funzioni, di mediazione politica della lotta di classe. Il tempo della pura autovalorizzazione è definitivamente finito [...]. Spingere le caratteristiche fondanti del movimento comunista in avanti, porre come problema fondamentale quello della mediazione politica: in ciò consiste il passaggio dell'autovalorizzazione all'autodeterminazione. In ciò consiste la felice possibilità della lotta [...] questo è il passaggio necessario, oggi richiesto, la funzione fondante oggi dovuta. [...] Rifondazione perché questo impegno avviene, —



deve avvenire attorno al nuovo problema aperto sui livelli della autovalorizzazione, aperto e maturo per una soluzione: il problema della autodeterminazione proletaria. La complessa figura della composizione di classe, con il suo interno pluralismo, con la molteplicità dei bisogni e dei piani di attacco che propone, spinge avanti verso il comunismo. Ma, compagni, il comunismo come realtà, come processo di transizione in atto, come nuova razionalità prevede mediazione. Prevede un impegno morale ed intellettuale continuo e generoso. È necessario che la vita collettiva venga resa immediatamente anche nella sua rappresentazione, operatività comunista [...] ottimismo della ragione». Sotto la copertura dell'intero gergo "autonomo" anni '70, viene snocciolato l'intero vecchio armamentario «terzinternazionalista» e stalinista della «mediazione politica complessiva della lotta di classe»: «l'autodeterminazione proletaria», «la felice possibilità della lotta», come «politica mediata» e «rappresentazione», e la politica (e l'organizzazione politica) come «autoriconoscimento e formazione di uno strato politico di direzione del movimento», come «funzione fondante»... di una aspirante classe dominante.

25 Il «passaggio dall'autovalorizzazione all'autodeterminazione» di cui alla nota precedente, e il suo corollario della politica degli «attraversamenti» e delle «integrazioni», se non sono più (è fin troppo evidente) «politica di classe», ecc., in termini negrini «puri» (per il loro capovolgimento «produttivo» della prospettiva dell'autovalorizzazione), è pur tuttavia vero che avvengono come sviluppo naturale e spontaneo «sui livelli dell'autovalorizzazione»: non sono che l'opportunismo dell'immediatista-spontaneista quando, per contingenza personale o «collettiva», lascia (ma — molto dialetticamente — senza abbandonarlo) il terreno dell'immediatezza e dello spontaneismo; tant'è vero che, nello stesso opuscolo *Politica di classe* e nel contemporaneo *Il comunismo e la guerra* (di cui l'opuscolo è dichiaratamente un'appendice), Negri può disinvoltamente continuare a elucubrare sul «processo di autovalorizzazione»: ad es., abbiamo visto (nota 18), sulla fondamentale e «fondante» «logica della guerra», che non è che «logica» dell'autovalorizzazione.

26 «Laddove», precisa Negri, «per politica [si intenda], rispetto alla lotta di classe, quello che la poetica è per la poesia: la riflessione sull'azione concreta e sul suo risultato effettuale»... (p. 100).

27 Nel lavoro su Curcio e Franceschini.

28 M. Blondel, «osservazione» alla voce *Valore*, in Società Francese di Filosofia, *Dizionario critico di filosofia*, a cura di A. Lalande, ISEDI-Mondadori, Milano, 1980<sup>3</sup>, p. 978.

29 In *Il comunismo e la guerra*, cit., Negri espressamente parla di «normatività comunista» come «immediatezza normativa» «nella realtà dell'autovalorizzazione, della costituzione», come «alternativa — essa stessa immediatamente normativa — allo sviluppo del capitale», alternativa che «deve darsi» perché... «deve darsi» (pp. 105-106): preziosi ulteriori insegnamenti del passaggio («costituzionale») dall'autovalorizzazione all'autodeterminazione, da realizzarsi in base alla «logica della guerra».

30 Non sarà certo un caso se proprio in ambito «culturale» protestante sono sorti e si sono soprattutto sviluppati due filoni

caratteristici della contemporanea «cultura» filosofica e psicologica occidentale: l'esistenzialismo, di cui s'è già detto, con la tematica centrale del soggetto e della sua scelta e responsabilità, e una «psicologia sociale» gestaltista dei «gruppi», ripiegata e rinchiusa (in particolare con l'«antipsichiatria» di Laing e Cooper, due autori dell'«enorme *koine* culturale» - p. 145 - di «nuova sinistra», e con la tematica delle «relazioni interpersonali») nella considerazione della «dinamica di gruppo» in primo luogo come dinamica del «gruppo» (e «collettivo») *par excellence*, il gruppo-famiglia, fino a fare del «sistema» della comunità familiare il modello di riferimento per l'interpretazione dell'intera società.

31 È da notare, a questo proposito, che Negri non parla di «rifiuto del lavoro» come abolizione del lavoro salariato nel senso della liberazione dal lavoro, ma, conformemente al suo assunto produttivista staliniano-gramsciano, di «ipotesi di lavoro liberato» (p. 12).

32 *Gocce di sole nella città degli spettri*, Corrispondenza Internazionale, Roma, 1982, p. 10.

33 La negrina «filosofia della storia» (del proletariato come «esclusivo» soggetto fattore del progresso storico) non solo ha come teatro l'intera società, per via dell'«equazione» fondamentale «antagonismo-crisi-nuovo ordine capitalistico», ma trova anche applicazione, alla base, nel livello molecolare strutturale della fabbrica, grazie all'altro «enorme concetto» (p. 65), della «funzione dominio-sabotaggio» (p. 179). Il «gioco strutturale», secondo cui «ciò che fino a lì era positivo diviene negativo e ciò che era negativo diviene positivo» (attenzione: questo, negrinamente, non è scimmiettamento «dialettico»!), consiste nel fatto che «la negatività operaia — quella misteriosa [!] forza produttiva che, pur lasciata in disparte [?], vive — e che sola determina valore — bene, questa è apparsa, una volta per sempre, sulla scena, contro il mercato» (p. 89). Come? la «generalizzazione operaia» del «rifiuto [del lavoro] in forme violente» (p. 91), ossia il negrino «sabotaggio» — «fosse stata l'operazione cosciente o meno» (!) — determina «l'altro aspetto, altrettanto importante», ossia induce «i capi, gli ingegneri ecc. [il dominio] [...] a studiare innovazioni». Dunque, «innovazione [tecnica] come falsariga del sabotaggio»: «il macchinario [...] se è prodotto di necessità», «fonda la sua necessità» solo sulla «lotta» operaia — sicché solo «il rifiuto del lavoro» («ed esso solo») è «il fattore necessario ed esclusivo dell'innovazione, del progresso della produttività» (p. 92). Le implicazioni «strutturali» (non meno di quelle «sociali») della negrina «regola del due» sono certo rilevanti — tali da cancellare interamente, «necessariamente ed esclusivamente», dall'analisi dello sviluppo storico sotto il moderno capitalismo l'intera tematica marxiana del «progresso tecnico» come prodotto intrinseco della dinamica interna, strutturale, del capitale in quanto tale: qui, tutta la tematica relativa alla concorrenza capitalistica va a gambe all'aria, risulta vana ogni prospettiva che consideri l'intreccio fra produzione di plusvalore relativo e di plusvalore assoluto, che non ritenga un puro e semplice fossile teorico, una mera curiosità «preistorica», la legge della caduta tendenziale del saggio di profitto, ecc.

34 E non già come «logica di guerra» negrinamente «depo-tenziata»: si veda la precedente nota 18.

<sup>35</sup> Capitolo III. San Max, par. « Il liberalismo umano »: MEW, 3, p. 218.

<sup>36</sup> Il riferimento è al lavoro su Curcio e Franceschini, da cui è anche tratta la frase che segue immediatamente.

<sup>37</sup> Negri afferma ancora: « Qui [nel '68] noi interamente muoviamo dal collettivo », e « la vita » è quella « di un soggetto che solo il collettivo sostiene e i cui bisogni risolve » (p. 116). Nella concezione del « collettivo », ancora una volta traspare, al di là di tutta la pretesa « materialità » e « corporeità » dei legami amorosi collettivi-comunitari, tutto l'idealismo di fondo delle posizioni negrine: non solo la conoscenza etica e la responsabilità sono i principi « materialissimi » alla base del suo costituirsi, ma il collettivo stesso si caratterizza come « pensiero collettivo » (p. 65) — è « soggetto collettivo », non tanto « come riferimento empirico », quanto come « mobile interno prodotto di ragionamento », « soggetto collettivo come orizzonte epistemologico prima che storico » (p. 100): non per nulla — abbiamo visto — il proletariato è ormai definito dalla sua « composizione intellettuale », è « forza lavoro intellettuale » e « intelligenza alternativa », e « l'uomo », in quanto « assenza collettiva », nella sua « seconda ricca natura », è « materia intellettuale »... L'opposizione al « generale » e all'« individuale » (si veda ancora: « può chiamarsi rischio il prorompere a nuova vita di un essere potente? Solo la melanconia dell'individuo può dichiararlo », pp. 115-116) è caratteristica di quella misteriosa entità idealistica immanente (l'« essere vero »), natura umana metastorica, cui rimanda il « collettivo » negrino, che dunque è — ovviamente —, come l'« amore », il « progetto », la « responsabilità », ecc., « punto di partenza ». Neppure sembra sfiorare Negri la problematica del « collettivo » rivoluzionario non già come ontologico punto di partenza « separato », bensì come strumento storico e organizzazione degli interessi di classe di individui storici determinati — che trovano, nelle classi e nelle organizzazioni politiche già esistenti, forme del « collettivo » preesistenti ai singoli individui storici, « potenze » (Marx) « naturalmente », « spontaneamente » (dall'esterno!) imposte agli individui dai rapporti sociali e politici esistenti — e per i quali, dunque, il problema non è assumere il « collettivo » come « valore » in quanto tale (ontologico-etico), come un « dato », così come « spontaneamente » si presenta nella loro azione comune di lotta sgorgante dalla base delle storiche contraddizioni sociali, bensì perseguirlo come associazione (organizzazione cosciente degli interessi comuni di classe di individui storici — e solo in tal senso « comunità »), come mezzo storico di organizzazione per la lotta politica di classe indipendente (dalle altre forme organizzate — « spontanee » o « burocratiche » — del « collettivo » storicamente presenti); e che proprio qui si pone il problema del passaggio (e della sua rottura) continuo, storico, dall'individuale concreto al comunitario-collettivo illusorio, non solo come « stato », ma anche come « partito ». O meglio, lo sfiora tale problema dello « strumento » (questo sì « enorme » — praticamente e teoricamente), ma solo per essere rigettato come aberrazione dei « classici » (ad es. ne *Il comunismo e la guerra*).

<sup>38</sup> Tale « salto » è « il nuovo » che « tocca la vita intera », e « si accompagna » ai « cammini di ricomposizione sociale », all'« incredibile circolazione di lotte » (il riferimento è al '77) (cfr. p. 171). Come esempio concreto dell'« incredibile salto »

in forme familiari-comunitarie alternative, tessuto connettivo del negrino « futuro vero », si può ancora citare l'idillio « postmoderno » di « Doretta e Ruggero [...] due operai della Rivalta [...] che con avventurosa fiducia si eran costruiti, con le loro mani, un modo di vivere, così intelligente, simpatico, solidale che di rado avevo potuto verificare esperienza analoga nella stessa borghesia libera e colta » (si noti il termine di paragone!). Questa « la novità del loro comportamento » — « questo loro modo di vivere intellettualmente e civilmente [con « ironia di sofisticati radicals »] costituiva la qualità della forza lavoro nuova ». Sottintesa morale deamicisiana (o, a scelta, idealizzazione dell'alternativismo soggettivistico): metteteci (in coppia, o « a piccoli gruppi », p. 186) un po' di buona volontà, e con la « qualità intellettuale » allora raggiunta, « costruitevi con le vostre proprie mani » il vostro buco alternativo. A ciò aggiungete la frequenza « all'università » (Ruggero), la « partecipazione all'attività di un gruppo femminista » (Doretta), la partecipazione alle lotte e agli scioperi, ai cortei, e, naturalmente, « l'amore » e il « movimento del desiderio », e avrete « uno spettro merceologico sconvolto [!?] rispetto ai valori capitalistici », « la coscienza del nuovo rapporto con un mondo di valori alternativi che era necessario esprimere », infine, « la vita » ricomposta « nella comunità sociale contro l'alienazione della fabbrica! — « salti di gioia », « la dimensione di un amore libero e di una appropriazione radicale », « restaurazione di umanità, di libertà, di amore », « passi di danza della liberazione »... (cfr. pp. 162-164).

<sup>39</sup> In Marx-Engels, *Feuerbach...*, cit., pp. 54, 94 e 76. Tutti i corsivi, in queste citazioni da Marx e in quelle che seguono, sono nostri.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 85, 79, 82 e 87-88.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Negri stesso ricorda Scheler, in un passo dal caratteristico e significativo intreccio fra le tematiche dell'utopia, del desiderio, del progetto, dell'essere, dell'amore, ecc. Ecco: « L'utopia è costruzione razionale del possibile [...] totale alternativa [...] utopia è il desiderio collettivo [...]. L'utopia era pratica [...] di un soggetto sfruttato, del povero. Bene, occorreva lavorare sul desiderio [...] per dar gambe alla speranza [...] conquistare un progetto universale [...]. L'utopia era — ed è — una ricerca dell'essere. Implica la tensione del procreare nell'amore vero. È un'ipotesi adeguata al futuro, incentivata dalla critica del presente e dall'amore dell'essere. Max Scheler e non Karl Mannheim... (pp. 34-35). E come in Scheler, anche in Negri l'amore è fondamento costitutivo, fondamento dell'apprendimento e « conoscenza » etici (dei valori umani assoluti), base della comunità e della sua costruzione progettuale, dell'« utopia concreta » e « vera ».

<sup>43</sup> Si veda anche: « dalla storia non s'impara nulla » (p. 197).

<sup>44</sup> Kant, *Critica del giudizio*, Introduzione, I: *Werkausgabe in zwölf Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974 segg., X, p. 78.

<sup>45</sup> Il libro di Goldmann è *Introduction à la philosophie de Kant*, Gallimard, Paris, 1967. La prima edizione francese (P.U.F., 1948) aveva per titolo: *La communauté humaine et l'univers chez Kant* (La comunità umana e l'universo in Kant)...

<sup>40</sup> È anche da notare che Spinoza, nel *Trattato teologico-politico* (cap. 15) fonda la certezza della fede o teologia (necessaria alla vera vita di tutti e... all'obbedienza sociale) su null'altro che sulla « certezza morale ».

<sup>41</sup> Marx sostenne nettamente il carattere metafisico e di « pregiudizio teologico » della filosofia spinoziana, nel celebre schizzo sul materialismo della *Sacra famiglia* (MEW, 2, pp. 131-141), tessendo per contro le lodi dei critici francesi della metafisica e teologia spinoziane, Bayle e Condillac (*ibid.*, pp. 134 e 137), e insistendo sull'« opposizione del materialismo francese contro la metafisica del diciassettesimo secolo, contro la metafisica di Descartes, Spinoza, Malebranche e Leibniz » (*ibid.*, p. 138 - corsivo di Marx). L'opposta identificazione fra la filosofia di Spinoza e il materialismo francese del secolo XVIII (che, come è messo in rilievo da Marx stesso - *ibid.*, p. 139 - poteva valersi dell'autorità, seppur in parte distorta, di Hegel: cfr. ad es. *Lezioni sulla storia della filosofia*, III, in *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969 segg., 20, p. 122) era invece sostenuta da Bruno Bauer, principale oggetto degli strali della *Sacra famiglia*; la sostanziale ispirazione materialistica, non già metafisica-idealistica, della filosofia spinoziana fu poi sostenuta dal marxista russo G. Plekhanov, in numerosissimi scritti, soprattutto di carattere polemico (si veda ad es. il suo primo scritto contro il « revisionismo », *Bernstein e il materialismo*, 1898: in *Oeuvres philosophiques*, 2, Ed. du Progrès, Mosca, s.d., pp. 361-377), e... da Negri (oltre a *Pipe-line* si veda in particolare il suo libro *L'anomalia selvaggia - Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano, 1981), il quale però tralascia di citare i suoi illustri predecessori. Ci permettiamo, qui, di offrire alla meditazione del lettore un passo della *Sacra famiglia* su Bruno Bauer, « ateo e anticristo », come amava definirsi, antimetafisico e antiteologico: « La critica [cioè Bauer] è pervenuta, attraverso il sopravvento sullo spinozismo [essendo « venuta a capo » del « punto di vista » della « sostanza »], all'idealismo hegeliano, è passata dalla « sostanza » ad un altro mostro metafisico, al « soggetto », alla « sostanza come processo », all'« autocoscienza infinita » e [...] il risultato conclusivo della critica « perfetta » e « pura » è la restaurazione della teoria cristiana della creazione, in forma speculativa, hegeliana » (MEW, 2, p. 145 - corsivi di Marx). Senza commenti né analogie...

<sup>42</sup> Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., pp. 163-164. Sull'« acosmismo » o l'ateismo di Spinoza cfr. *ibid.* e pp. 177, 191, 194-195. Hegel aveva già sostenuto la tesi dell'acosmismo nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, par. 50: *ibid.*, 8, pp. 133-134.

<sup>43</sup> L. Feuerbach, *Werke in sechs Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975-76, 3, p. 282.

<sup>44</sup> G. Plekhanov, *Oeuvres philosophiques*, 3, Ed. du Progrès, Mosca, 1981, pp. 623 e 661.

<sup>45</sup> Cfr. *Bernstein e il materialismo*, cit., pp. 375-376.

<sup>46</sup> Negri ci apprende: « La lettura che autori socialisti e socialisti [allusione, in primis, a Plekhanov?] hanno fatto di Spinoza non arricchisce il materialismo dialettico ma solo impoverisce le potenzialità che la metafisica [« materialista »] spinoziana possiede di superare la dimensione puramente spaziale ed oggettivistica del materialismo » (*L'anomalia selvaggia*, cit.,

pp. 13-14) — modo contorto, né elegante, di ricacciare tutto e ogni « materialismo » nella metafisica idealistica.

<sup>47</sup> Feltrinelli, Milano, 1979. Non è ora possibile entrare in polemica con questo libro, così come non ci è possibile entrare in polemica con la molto domestica *Anomalia selvaggia*.

<sup>48</sup> Qui Negri (come altrove del resto) non si rivela neppure buon spinozista (ma semplicemente cattolico: la speranza è, insieme con la fede e la carità — di cui sappiamo Negri ampiamente dotato — una delle tre virtù teologali, conferite dalla divina grazia santificante). Dovrebbe egli infatti sapere che per Spinoza la speranza è una passione, dipendente dal primo genere di conoscenza, quello dell'immaginazione e delle idee inadeguate, e come tale non rinviante alla potenza propria, interna, dell'uomo, la ragione, grazie alla quale egli è attivo, bensì dipendente dallo stato di passività in cui è trascinato (irragionevolmente) dall'influenza delle cose esterne.

<sup>49</sup> Si tenga presente che, con il cristianesimo, i rapporti istituiti fra gli uomini e la divinità non ruotano più (come avveniva di norma nelle precedenti religioni politeistiche) intorno al nucleo del privilegio (di razza, casta, superiorità spirituale, ecc.) degli uomini di quella data « comunità » rispetto agli uomini ad essa non appartenenti (nucleo ancora fondamentale nel « monoteismo » ebraico — nel « popolo eletto » del vecchio testamento); con il cristianesimo il nucleo intorno a cui ruotano i rapporti uomo-dio è quello della comunanza di tutti gli uomini (degli uomini di tutte le « comunità ») nella colpa (verso dio): comunanza-comunità universale nel peccato. Sulla base di questa comunanza « negativa » (una specie di « non-essere »), la centralità della « figura » del riscatto, della redenzione (dalla colpa, dal peccato), attorno a cui si strutturano le più importanti teologie e pratiche delle varianti della religione cristiana: possibilità del riscatto (la « figura » stessa del Cristo) insita nella potenza della fede e della grazia, che aprono alla « nuova vita », al « nuovo essere », che è amore e responsabilità etica comunitaria. C'è bisogno di sottolineare la sorprendente affinità con gli schemi negri della potenza e dell'essere?...

<sup>50</sup> In effetti tale imitazione, foriera già allora del « riflusso », è stata la moda di parte degli anni '70; se continuiamo a dirla « di moda », è perché (a parte la voga dei « pentiti » — e chi si pente, secondo le parole di Spinoza, è « due volte misero e impotente ») nessun'altra « moda del riflusso » ne ha saputo prendere adeguatamente il posto: ma correttamente parlando, essa dovrebbe essere detta persino *démodé*.

<sup>51</sup> Altri avrebbe certamente potuto rilevare altri aspetti del libro di Negri — frammenti fulgidi e aforismi eleganti, concentrati di negrina « sapienza » che, presi isolati, persino potrebbero smentire « su tutta la linea » quanto da noi sostenuto — e magari trovare in essi, e in altre oscurità e « contraddizioni », motivo per librarsi a sua volta nelle trasparenze e essenze del « comunismo » e... della sacralità dell'essere. Siamo ben consapevoli che frammenti-aforismi di tal fatta potrebbero essere usati alla leggera contro le nostre argomentazioni. Facciamo un solo esempio. Il lettore ricorderà forse che abbiamo sostenuto che è intenzione di Negri il sussumere la rivoluzione sotto la filosofia; ora, nel già citato *Il comunismo e la guerra* si può trovare: « La critica dell'economia politica va quindi spinta con chiarezza fino [...] alla collocazione dell'economia politica



in quel novero di scienze del padrone, per il controllo, in cui si contano la teologia, le varie filosofie, le specializzazioni filosofiche, ecc. » (p. 81). Crede alle affermazioni negrine sulla parola, prenderle alla lettera, è considerarle secondo i parametri di una « critica »... esclusivamente negrina, e « produttiva » di illusioni. È dimenticare quanto facilmente l'intellettuale pedagogo, gratta gratta, non riveli spesso che l'intellettuale demagogo. Fra le « virtù » di Negri non si può proprio dire che spicchi quella di andare controcorrente: che cosa infatti nella frase citata si trova se non la ripetizione — in forma professorale — di evidenze e luoghi comuni aventi corso nel « movimento »? È chiaro, invece, che la nostra critica a Negri è orientata verso la « passione » critica del lettore, si indirizza al suo « desiderio » di andare oltre le semplici immediate apparenze.

28 Si noti che Negri, naturalmente (fa parte del commercio « dell'ideologia »), — coltivando il mito di Portomarghera — si pretende « ammaestrato dal rifiuto dell'ideologia e dalla disciplina operaia del parlare chiaro »! (p. 99). Dove mai si sono « esercitati » i frutti negrini di tale « ammaestramento »?

29 Negri, che in *Pipe-line* nomina a iosa gli autori « presenti nella mia cultura » (p. 145 — oltre a quelli già da noi ricordati, ad es. « Pareto e Ortega », « Toynbee e Borges », *ibid.*), non nomina fra questi Sorel. Timore (residuo di un'educazione per tanti versi stalinista) di dare esca alle « accuse di anarcosindacalismo, di estremismo e di infantilismo »? (p. 88). Eppure, al di là di ogni indubbia differenza, le somiglianze di fondo con il teorico francese della « violenza » sono a volte sorprendenti. Giudichi il lettore. Oltre all'apprezzamento dei « miti sociali » (come il mito « sindacalista » per eccellenza, quello dello « sciopero generale », « fenomeno di guerra », il cui valore non stava nell'effettiva possibilità di realizzazione e negli eventuali risultati, ma tutto nella spinta potente alla lotta che la sua « rappresentazione » — « collettiva » — suscitava, nella sua capacità di offrirsi come « un organismo d'immagini capace di evocare, con la forza dell'istinto, tutti i sentimenti che corrispondono alle diverse manifestazioni della guerra, impegnata dal socialismo, contro la società moderna »: *Considerazioni sulla violenza*, Laterza, Bari, 1974, pp. 363 e 183), oltre alle forti istanze etiche-metafisiche, caratteristica del pensiero soreliano è la valutazione rinnovatrice della « violenza » proletaria come elemento creativo fondamentale della trasformazione sociale, forza essenziale della marcia della storia, rigeneratrice dei valori etici, espressione moderna di un collettivo « slancio vitale » bergsoniano (Sorel fu fortemente influenzato da Bergson, tanto che la sua propria filosofia può, per suoi notevolissimi aspetti, essere considerata una « filosofia dell'azione » sociale, la coniugazione dell'irrazionalismo bergsonianesimo con un « materialismo storico marxistico » depurato di ogni elemento « economicistico », in cui rimane — centrale — la sola concezione della « lotta di classe », con il « proletariato » come eroico soggetto di redenzione della storia, impegnato in una guerra totale dall'esito incerto). Infine, la funzione storica rigeneratrice del proletariato non si sarebbe esplicata che sulla base di una completa e immediata scissione dal mondo borghese, dalla sua morale, dalla sua ideologia, dalla sua politica, dal suo modo di vivere, e la morale dei produttori (questa nuova — « proletaria » — concezione della vita, diretta espressione dell'azione e della lotta operaia quotidiana separate) non si sarebbe affermata che attraverso l'autonoma organizzazione spontanea dei proletari, indipendente

da ogni « tutela politica », da qualsiasi organizzazione di tipo partitico (il proletariato deve « emanciparsi da ogni direzione che non sia espressa dal suo interno », cioè che non sia strettamente « sindacale », ossia autonoma, « tutto l'avvenire del socialismo risiede nello sviluppo autonomo dei sindacati operai » - *L'avvenire socialista dei sindacati*, in *Scritti politici e filosofici*, Einaudi, Torino, 1975, p. 222): « autonomia sindacale » intesa nettamente nel senso di « autonomia proletaria » come netta contrapposizione e separazione ideologica-etica-pratica dal mondo dei valori borghesi (in base, fra l'altro, a una filosofia proudhonista « delle contraddizioni non come mali da superare, ma come l'essenza stessa della vita sia per l'individuo che per la società » - G.D.H. Cole, *Storia del pensiero socialista: La Seconda Internazionale, 1889-1914*, I, Laterza, Bari, 1972, p. 451). Non è da stupirsi se Sorel — declinante l'ondata di scioperi e acute lotte sociali del primo decennio del secolo — « abbandonò » il « punto di vista proletario » e i non più abbastanza combattivi operai, proclamando la morte di socialismo e sindacalismo, e si avvicinò ad altri « eroi » — di destra — auspicando una rinascita religiosa-cristiana... (I corsivi nelle precedenti citazioni sono nostri).

60 Il riferimento è naturalmente, ancora una volta, al lavoro su Curcio e Franceschini, da cui è anche tratta la frase riportata.

61 *Il Capitale*, Libro primo, capitolo primo, par. 4 « Il carattere di feticcio della merce e il suo segreto » - MEW, 23, p. 86.

62 MEW, 33, p. 252.

63 Il che non vuol dire, purtroppo, con immediata evidenza ideologica. Il libro di Negri è lì a dimostrarlo. La sua « sopravvalutazione » del « problema della produzione immateriale [« terziaria, informatica, ecc. »] e della sua egemonia quale nuovo modo di produzione » (p. 184), lo porta a spacciare un altro mito; addirittura — nella sua gara ad apparire più « postmoderno » degli stessi futurologi (e apologeti) del capitale — a dare come compiuto ciò che essi danno come « rivoluzione tecnologica » in fieri e prossima ventura, « l'unificazione informatica dell'universo » — e l'« enorme dislocamento » da essa « determinato » in particolare « sull'orizzonte dispiegato della comunicazione » (p. 226). Negri invita a non « trattarsi sulla proudhoniana utopia dello *small is beautiful* » perché « il paesaggio del [suo] governo gotico è universale [NB], informatico », (*ibid.*); ma non gli passa per la mente che sia proprio lui a non vedere più in là del proprio naso, a un palmo dal proprio uscio di casa? Non gli passa per la testa il dubbio che la sua categoria del « proletariato astratto, intellettuale » non sia che una tessera del grande mito — gabbellato dalla « borghesia tecnologica » da oltre un ventennio — dell'estinzione del lavoro manuale e della stessa classe operaia « ad opera del processo tecnologico », mito atto a diffondere tra gli operai un clima di insicurezza e sfiducia nelle proprie forze, persino di incertezza verso la realtà della propria figura sociale, a ridurli in una posizione meramente difensiva? Se certo la « terziarizzazione » e « informatizzazione » progressiva della società pongono ai proletari d'occidente problemi che diverranno in futuro sempre più acuti, dare come già avvenuta l'« *informatization du monde* », non può suonare che insultante verso le centinaia di milioni di proletari che, attualmente, sono investiti dal processo universale di proletarizzazione della popolazione mondiale, processo che, lungi dall'essersi esaurito, è in

continua espansione. (Su questi problemi, e sulle cifre dell'espansione del processo di proletarizzazione mondiale, si possono vedere i due libri di S. Rubak, *La classe ouvrière est en expansion permanente*, Spartacus, Parigi, 1972, e *Classes laborieuses et révolution*, ibidem, 1979).

## INDICE

Avvertenza . . . . .	pag. 5
I . . . . .	» 9
II . . . . .	» 77
Note . . . . .	» 93

Il presente volume può essere richiesto direttamente  
all'Editore inviando l'importo di L. 7.000 sul c/c 32623209  
intestato a: Varani Renato  
Via Gaudenzio Ferrari 3 - 20124 Milano

Stampato nel mese di marzo 1985 dalla  
TIPOLITOGRAFIA METROPOLITANA - TORINO