



HAL
open science

Comunismo-comune-biopolitica. Discussione con Toni Negri

Paolo Prini, Luca Salza, Toni Negri

► **To cite this version:**

Paolo Prini, Luca Salza, Toni Negri. Comunismo-comune-biopolitica. Discussione con Toni Negri. La Rosa di Nessuno / La Rose de Personne, 2010. hal-04649032

HAL Id: hal-04649032

<https://hal.science/hal-04649032v1>

Submitted on 17 Jul 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Comunismo-comune-biopolitica

Discussione con Toni Negri

Può spiegarci le ragioni per le quali la nozione di bio-politica ha assunto un ruolo direzionale nello sviluppo del pensiero politico radicale italiano? Oltre alle sue posizioni pensiamo a Virno, Agamben, Esposito... Naturalmente le istanze teorico-politiche del femminismo italiano, l'insistenza sulla differenza sessuale e la battaglia per la politicizzazione della sfera della riproduzione, devono aver giocato un ruolo decisivo in proposito. Potremmo magari partire dal suo contributo specifico alla questione: "sussunzione reale" e "bio-potere".

Credo che, per quanto riguarda l'Italia, la questione debba essere vista dal punto di vista della crisi interna delle tematiche marxiste. Nel quadro cioè dell'analisi del concetto di "sussunzione reale" – che non è semplicemente un concetto, ma anche un dispositivo dell'analisi concreta dello sviluppo capitalistico e della collocazione dei movimenti all'interno di tale sviluppo. Bisogna tener presente che il concetto di "sussunzione reale" è derivato dalle analisi francofortesi sull'estensione globale del dominio capitalistico, ma permette (in nome delle sue immediate determinazioni marxiane e diversamente da quanto avviene in Adorno o Marcuse) la riscoperta dell'"antagonismo di classe" all'interno di questa globalità. Permette cioè di andare oltre il concetto di "alienazione" e la paralisi che questo concetto introdusse (fra gli anni '50 e '60) nell'analisi della soggettività politica. Ora, è a partire da queste assunzioni che maturano la definizione del campo bio-politico ed adeguati dispositivi di intervento politico. Tutto ciò avviene negli anni '70, nel quadro del

superamento dell'operaismo dei *Quaderni rossi* e di Tronti. L'ipotesi è quella di andare oltre la fabbrica. E, soprattutto, definitivamente, oltre il Partito. Aggiungerei dunque questo fenomeno a quelli che voi elencate e che ruotano ad esempio sulla questione della differenza sessuale. È un evento che segue delle effettive dinamiche di movimento: la teoria politica segue il passaggio da quello che è il movimento di classe, che si svolge nelle imprese, ai movimenti che si sviluppano sul terreno metropolitano. È l'epoca dei primi centri sociali, dei primi centri di aggregazione del proletariato giovanile. C'è anche il movimento femminile che, all'inizio, non è semplicemente femminista, perché le lotte si sviluppano e, per così dire, scivolano impetuosamente dalla questione del salario a quella dei redditi (familiari e non). Ci sono anche i movimenti per l'emancipazione dalla famiglia ed i primi movimenti omosessuali. Quello che è strano è che il bio-politico interviene nel dibattito teorico in maniera esplicita solo negli anni '90, dieci-quindici anni dopo l'inizio di queste lotte, e che quando si incomincia a parlare di bio-politico, si intende come cosa ovvia che il marxismo fosse, da questo nuovo linguaggio, messo in soffitta. In realtà, è proprio il rapporto di continuità col marxismo che distingue le posizioni teoriche che voi chiamate in causa. Per quanto mi riguarda, ma potrei riferirmi anche a Virno, a Ferrari Bravo o ad altri, ho sempre rivendicato una continuità col marxismo: il "bio-politico", esattamente come la "sussunzione reale", sono assunti come dispositivi di antagonismo nella lotta sociale, come già prima nella lotta di classe industriale. Negli anni '90, quando il dispo-

sitivo teorico “biopolitica-biopotere” entra prepotentemente nel dibattito filosofico, in altre posizioni c’è un fortissimo sfumarsi del concetto di lotta di classe proprio all’interno ed in funzione del concetto di bio-politico. Nelle concezioni deboli del post-moderno questa misinterpretazione è assolutamente caratteristica. In altri casi, bisogna verificare. Esposito ad esempio pretende di avere una posizione centrale e mediatrice, ma a mio avviso teme come il diavolo il riemergere di una soggettività antagonista. In Agamben, esiste un certo antagonismo, ma sganciato da qualsiasi condizione storica determinata. C’è una tipologia ideal-tipica dell’antagonismo che, in termini heideggeriani, non si dà come singolarità ed invenzione/constituzione ma come resistenza-limite ed “estrema nudità”. In realtà, su questi margini, l’alternativa non si dà più e la lotta, la resistenza, si perdono in un’atmosfera atarattica, se non mistica (la neutralizzazione della passione nel sublime e dell’essere nel nulla).

In questa linea di continuità che lei traccia fra il concetto di bio-politica e Marx (e il comunismo), c’è comunque la mediazione di Foucault che è stata decisiva in quegli anni.

Certo, il metodo dell’antagonismo appare in Foucault, caratterizzandosi come produzione di soggettività. Di qui noi traiamo alcune conseguenze. Il comunismo non è più un orizzonte implicito alla storia, diviene piuttosto un elemento a rischio che, da un lato, si fonda e si incarna su determinazioni concrete, su necessità storiche della produzione – la trasformazione produttiva del lavoro in attività immateriale, comunicativa, cooperativa, linguistica. D’altro lato, e conseguentemente, esso diventa un nuovo modo di produzione (con l’intensità e l’estensione che ha “modo di produzione” nella tematica marxista), una vera e propria innovazione sociale. È nella qualificazione sociale del lavoro che si scopre quel sostrato comune, quel rapporto singolare e produttivo che si pone fra determinazione storica e produzio-

ne di soggettività. C’è quindi un motore ontologico, una *vis* o una *potentia* che organizza la relazione fra questi due momenti. Su questo è fondamentale la lettura di Foucault, del Foucault maturo, si badi bene, quello del Collège. Nel 1978, faccio una recensione di Foucault per *Aut-Aut*¹, poi ripubblicata in *Macchina-tempo*², in cui, analizzando gli scritti sulla clinica e *Sorvegliare e punire*, riconosco che egli è arrivato fino al limite della scuola di Francoforte e che, così individuato il terreno del *bios* – dove non c’è solo alienazione, ma corporeità, resistenza, costituzione – non deve far altro che superare definitivamente lo strutturalismo. È esattamente quello che egli farà. Invece, negli stessi anni, Cacciari e gli altri, si scagliano contro Foucault e la “poltiglia” costruita dal suo “vitalismo”³. E gli altri italiani che sono a scuola da Foucault e cominciano a tradurlo, sono talmente spaventati dal suo radicalismo filosofico e politico che (tranne pochi) fanno di tutto per restaurare le ascendenze strutturaliste, per esaltare gli aspetti deboli della micropolitiche ed ignorare la testimonianza militante. Sicché siamo al paradosso che solo un giovane comunista, Duccio Trombadori, pubblicherà una fortissima intervista a Foucault su una rivista di provincia e lo offrirà tal qual era al pubblico italico⁴. Si può solo riconoscere che gli anni ’70 erano difficili e che era chiara la posta in gioco: o rinnovare la forza politica dei movimenti italiani (e del comunismo) calibrandoli sulle trasformazioni produttive e dando voce alla nuova soggettività antagonista (era quello che Foucault dal canto suo tentava) oppure confermare le vecchie alleanze, reprimere il nuovo ed esaltare il potere del Partito. Come tutti sanno fu scelta la seconda via, per mancanza di coraggio intellettuale ed etico, fino all’estinzione di una gloriosa tradizione.

In quegli stessi anni un altro riferimento decisivo è stato Spinoza, referente contro l’espansione accademica dell’influenza di Heidegger, con conseguente conversione all’heideggerismo di forti pattuglie del pen-

siero scolastico e di ex marxisti. Di contro, scegliere Spinoza significava, molto grossolanamente: essere per la vita e non essere per la morte, essere a lato dei movimenti, dentro la loro proposta di resistenza piuttosto che dentro l'accademia e le istituzioni. In quegli anni era stato Alexandre Matheron, un ex comunista, il primo a scoprire la densità ontologica e politica del concetto di potenza in Spinoza (di quegli stessi anni sono altri libri fondamentali su Spinoza, da Deleuze a Guerault)⁵.

Che cosa proponeva Matheron? Di aprire l'analisi del concetto spinoziano di potenza ai temi del tempo (della durata, della storia, dell'eternità), ai temi dell'azione (cioè della potenza politica e della produzione di soggettività) e infine ai temi del rapporto – potente e costitutivo – fra corpo e mente (su cui si incarnavano dinamica delle passioni e dispositivo delle istituzioni comuni). Il materialismo, sotto la lente logica e ontologica dello spinozismo, poteva qui perfezionare il suo tradizionale statuto panteista, assumendo un progetto (al medesimo tempo) soggettivo e costitutivo. Così esso corrisponde, attorno al '68, al richiamo del tempo ed alla nuova figura della lotta di classe. È questa una linea decisiva, forse più importante, a mio avviso, di quella che passa da Merleau-Ponty a Foucault, l'altro grande cammino sul quale in quegli anni si rompe con il marxismo classico, anche nella sua figura sartriana, su un terreno rivoluzionario.

Un'altra linea ancora sarebbe quella che tenta di delineare Badiou...

In Badiou c'è soprattutto una linea astratta, la rivendicazione dell'utopia, il politico (il comunismo) inteso come principio logico e ideale. A partire da ciò, c'è la grande preoccupazione di non sporcare quest'idea, questo presupposto sacrale, con le dimensioni del reale. È la conseguenza logica di un certo '68 francese, propriamente studentesco, maoista, che ha visto sé stesso (e la sua propria identità) come evento rivoluzionario, com-

pletamente disarticolato dalle determinazioni della lotta di classe (questa posizione sembra il riflesso perverso della specificità dogmatica del PCF, assunta come obiettivo polemico fondamentale). Il comunismo sarebbe qui qualcosa che non ha nulla a che fare con le figure salariali, sindacali, politiche del movimento e con le continuità storica della lotta di classe. È un ideale, meglio un'esplosione, un evento, che si pone al di là di essa. Solo sulla distruzione del presente nascerà il sol dell'avvenire. Si tratta, insomma, di una critica veemente della lotta di classe in quanto tale. Secondo questa posizione, o si afferma la trascendenza dell'ideale comunista o non si ha più alcuna possibilità di attingerlo. Bisogna rompere il processo della lotta salariale e inventare il comunismo come una realtà futura. Non ci sarà mai omologia fra i contenuti della lotta attuale e la costruzione del comunismo. Il rapporto fra potenza proletaria e potere della borghesia deve essere assolutamente interrotto. L'evento è qualcosa che esplose. È trascendente. In fondo, il pensiero di Badiou mi sembra riecheggiare quello di Tertulliano: "Credo perché è assurdo". Il principio diviene assurdo perché deve essere affermato in assoluta discontinuità con la lotta e la vita concrete. Manca qualsiasi modello di strumentazione storica e materiale nel passaggio dalle lotte attuali al comunismo. È ciò che fa dire a Rancière o a Badiou, di fronte alle rivolte nelle *banlieues*, che non si tratta di lotte politiche. È il maoismo nella versione rue d'Ulm, in cui l'elemento politico fondamentale è che non si deve recuperare, nei contenuti del comunismo, alcuna relazione alla lotta di classe. Naturalmente tutto ciò esige un partito e un'intellettualità (esterna, avanguardista) dirigente, ma anche su questo terreno resta da chiedersi se a questa "politica pura" non siano preferibili la "testimonianza cinica" di Foucault o il "cinismo della ragione" di Jameson.

Esiste forse un'analogia tra la spaccatura teorico-politica che divideva negli anni '70

“autonomia operaia” (Negri, ecc.) e “autonomia del politico” (Cacciari, Tronti), e quella che si profila attualmente tra l’opzione biopolitica deleuziana e quella che Žižek ha definito come “politica pura” (Badiou, Rancière).

Non propriamente. Tronti e Cacciari, quando parlavano di “autonomia del politico”, parlavano di autonomia, di autosufficienza del partito. Insistevano sulla continuità e sull’originalità del Partito Comunista Italiano. Si è trattato, certo, di un’illusione, ma di un’illusione alimentata da qualcosa che si pretendeva essere realismo politico. Invece, in Badiou, è un’operazione interamente filosofica, in cui il politico appare come concetto logico. Il politico si pensa solo a partire da un concetto ideale, niente-popolodimeno che il comunismo: solo questa assunzione platonica organizzerebbe il discorso rivoluzionario. Non è, evidentemente, la ripresa di temi anarchici, si tratta piuttosto del tentativo di risalire ad una forza ideale. In realtà c’è una certa fatica, ed una certa disperazione (che rendono fraternamente comprensibile questa operazione) e, a mio parere, un richiamo solo retorico a Platone: Benjamin e Debord – ed un certo kantismo etico e utopico – ispirano comunque questa posizione più di quanto facciano Marx e, in genere, il materialismo storico.

L’“autonomia del politico” dei teorici post-operaisti in Italia – “entristi” nel PCI – è invece, oltre che un puro prodotto di crisi, meglio, della sconfitta di gruppi che avevano creduto di poter riformare la sinistra dall’interno, una decisione opportunistica. Per celarla, Tronti (come d’altra parte Cacciari) fa di tutto questo una questione storica, una riflessione sul Novecento, sulla fine della politica del moderno. Ci sono ambigui accenti nietzscheani in tutto questo discutere, e soprattutto uno strano effetto psicologico: questi teorici, ex-comunisti, continuano a ritenersi al centro del mondo quando il loro partito (che li faceva stare se non al centro, certo in qual-

che luogo) è svanito. Tutto questo piangere sulla fine della politica moderna rappresenta quindi una grande sciocchezza perché poi ci si ritrova con una sorpresa come Obama, e si scopre che la politica funziona ancora.

La questione del politico evoca il tema delle istituzioni del comune: quale rapporto esiste tra potere costituente e istituzionalizzazione (comunismo e democrazia)? Forse potrebbe chiarirci il suo rapporto con le posizioni deleuziane: la proposta di un’ontologia radicale della produzione del sociale, che troviamo in Mille Plateaux, resta un orizzonte caotico, indeterminato, oppure c’è già qualcosa in più? In maniera più generale, vorremmo toccare uno dei punti più delicati della sua proposta: la questione dell’organizzazione. In effetti, lei ha spesso insistito sulla necessità di un momento soggettivo, di soggettivazione, che ha caratterizzato in termini classici come “decisione”. Questo momento consisterebbe nel passaggio dalla “moltitudine” (resistenze e differenze) al “comune”.

In *Mille Plateaux* c’è una capacità di ibridazione dell’analisi che è assolutamente fondamentale. Un’esplosione rinascimentale, bruniana, una potenza apprensiva, un “arraffare” la realtà e il mondo così come sono. Nel quadro di questo realismo caotico le istituzioni comunque ci sono: son quelle che agiscono all’interno di ogni situazione storica, come all’interno di ogni singolarità, e le ipotesi, i progetti, le proteste che il movimento storico determina di per sé, son sempre lì, costituiscono la molteplicità del reale. *Mille Plateaux* non è una macchina che elimina il problema dell’organizzazione, ma è una traccia sulla quale lavorare per l’organizzazione. Il termine caotico non deve essere preso in un’accezione negativa, ma più esattamente come differenza e complessità di differenze. È, prima di tutto, resistenza, e poi è emergenza produttiva (mi permetto a questo punto il rinvio a Gilles Deleuze, *Instincts et Institutions*, 1955, in *L’île deserte et autres textes*, Minuit, Paris 2002, pp. 24-27).

Il problema dell'organizzazione va allora legato al tema della moltitudine perché il concetto di moltitudine è – nel caos che pur la costituisce – concetto di organizzazione, così come è concetto di classe. Coniugare moltitudine e organizzazione significherà allora, noi diciamo, “fare moltitudine”. Che cosa significa “fare moltitudine”? È raccogliere una serie di elementi caotici e farli funzionare in modo che ne risulti una società nuova, un mondo nuovo, un linguaggio nuovo, una serie di valori nuovi. Costruire una macchina che produca vita comune, organizzazione ed un progetto costituente sempre aperto. Con tutta probabilità questo passaggio può avvenire attraverso la riscoperta del comune. Il comune è il prodotto di una molteplicità. Ma non è semplicemente una virtualità che la moltitudine realizza, una relazione causale di potenza ed atto: la virtualità permane. Il comune che organizza la moltitudine è dunque una matrice che le singolarità sperimentano ed esprimono (nel senso che l'espressione ha in questa nuova filosofia di ispirazione spinozista: espressione vuol dire produrre essere e metterlo in forma). Il problema dell'organizzazione diviene allora il dispositivo stesso della nostra esistenza comune. È un problema di determinazione ontologica. Ecco perché nel nostro discorso si rifiutano tutte le alternative di partito, senza che ciò costituisca un presupposto anarchico. La cosa assolutamente centrale è allora di riportare la mediazione all'interno del processo reale, quando appunto “espressione” si oppone a “rappresentazione”. In *Commonwealth* (che è il libro ora uscito nel quale Hardt ed io affrontiamo questi temi) noi tentiamo proprio di definire la moltitudine come un concetto espressivo – espressivo perché eticamente produttivo (è il comune che rende biopoliticamente espressiva la moltitudine).

Quindi produzione e organizzazione, livello materiale e livello politico, vanno fatti funzionare insieme.

“Fare moltitudine” vuol dire costruire le proprie istituzioni. Viviamo in un'epoca in

cui il capitale sta approfondendo la sua crisi, viviamo una transizione rivoluzionaria. Noi ci muoviamo su un terreno di libertà, concretamente – abbiamo quindi strappato il valore “libertà” al capitale. Con il concetto di “comune” noi vogliamo poi dire che è cominciato il futuro, l'esodo. L'armata di Mao che attraversa il fiume Giallo, questa per me è l'immagine dell'esodo, ma anche del “fare moltitudine”.

Vorremmo qui toccare la questione del povero, in riferimento alla figura di un “uso senza diritto di proprietà” attinto dalla tradizione dello spiritualismo francescano e dalla disputa teologico-giuridica con la chiesa. In che modo, oggi, il povero è moltitudine?

Siamo nell'immanenza assoluta, viviamo in un mondo che non ha “fuori”, “dentro”, tutti sono produttivi. In questo quadro anche il povero incarna una forma di resistenza-reversibilità. Il povero produce: produce socialità, linguaggi; rabbia e lotta, pietà e welfare, eccetera eccetera. In America latina, se analizzi una città come Rio, ti accorgi che quella metà della popolazione che vive nelle *favelas* è altrettanto produttiva, o più produttiva, di quella che vive nei quartieri bianchi o *mulatres*. La *favela* è un centro di attività impressionante. Siamo dinanzi ad un paradosso: l'ordine globale non è semplicemente estensivo, è anche intensivo, investe cioè tutti i cittadini, tutti i soggetti e porta i poveri nel cuore della produzione. Il liberalismo della seconda metà del XX secolo ha spinto l'operaio (base della rivoluzione socialista) verso la povertà: ma così il povero ha preso il posto dell'operaio. Il povero “copre” l'operaio, è la prima rappresentazione della potenza. Bisognerà allora rovesciare il mito platonico del povero che cerca la ricchezza, come un ideale. In realtà, lo sappiamo da sempre, è Penia che crea Poros, è la povertà il produttore ontologico di ogni ricchezza, di ogni essere. In questa stessa prospettiva l'altro elemento che introduciamo in maniera molto massiccia in *Commonwe-*

alth è l'esperienza di amore, distaccandone il concetto sia dall'interpretazione religiosa che dall'interpretazione borghese e romantica... L'amore è quella forza ontologica che sta alla base di ogni società. La moltitudine è rifiuto della solitudine, e questo rifiuto è retto da amore. L'amore è la chiave della potenza dei poveri. La povertà dunque – quella povertà che sembrava aver annullato l'operaio – al contrario lo riscatta. Il povero è una potenza che si esprime nei termini di amore. Il povero "ciompo" che si rivolta nella Firenze del '300, esclama – secondo Machiavelli: "Spogliateci tutti ignudi: voi ci vedrete simili, rivestite noi delle veste loro ed eglino delle nostre: noi senza dubbio nobili ed eglino ignobili parranno; perché solo la povertà e le ricchezze ci disaguagliano"⁶. Di fronte a noi eguali, non c'è più il potere, c'è solo il nostro amore.

Forse è il momento di affrontare la questione dell'ontologia, di cui stiamo parlando da un poco. Sarebbe utile scavare nel rapporto tra eccedenza e misura, vita e valore. Bio-politica significa, in una prospettiva nietzscheana, la vita come ciò che non può essere valutato. Ma, in un'altra prospettiva, sono bio-politiche le tecniche di valorizzazione e svalutazione della vita messe in opera dal capitale su scala planetaria. In questo senso affrontare un problema politico nel postmoderno significa affrontare direttamente un problema ontologico. Ma di quale ontologia si tratta?

Il concetto dell'eccedenza è maledettamente importante perché è quello che ti permette, per esempio, di fare il passaggio (che teorizziamo in *Commonwealth*) in cui l'"uno si divide in due". Ciò significa che stiamo entrando in un'epoca nella quale ridurre il lavoro vivo sotto il comando del capitale, unificare nel capitale il lavoro intellettuale, affettivo, ed in genere immateriale, diventa sempre più difficile, se non impossibile. L'uno (del capitale) si rompe in due: il lavoro vivo e il comando. In effetti, quando si parla di eccedenza, non si

parla più del pluslavoro che può essere trasferito nel plusvalore, quindi nel profitto, e perciò nella costruzione di una classe di padroni sfruttatori e, quindi, di una classe dirigente, di uno Stato, ecc. L'eccedenza qui è divenuta qualcosa di irrecuperabile dal potere. È l'eccedenza del lavoro immateriale in tutte le sue figure (cognitive, affettive, linguistiche, etc) ma è soprattutto l'eccedenza autonoma della cooperazione produttiva. Eccedenza significa "oltre misura" quando per misura si intende il controllo qualitativo e quantitativo della forza lavoro (che valorizza) nella sua sussunzione nel comando del capitale. Insomma, qui salta la misura, quando la misura sia criterio che permette il recupero dell'attività umana da parte del potere. Dunque, la critica del concetto di misura e, di conseguenza, del concetto di valore, della legge del valore nel marxismo, e, in generale, nel capitalismo, e la verifica pratica della sua crisi storica, materiale, permette di porre il presupposto di un orizzonte di libertà. Sorgerà poi, sempre, il problema di definire una nuova misura della produzione e della produzione di soggettività quando si costituiscono istituzioni. Questo problema non è mai chiuso. In questa nostra apertura si rappresenta un'indefettibile inimicizia nei confronti di Platone e di tutte le figure del sapere e del comando, racchiuse nelle grandi regole di Weimar, di Oxford, e, da ultimo (*si parva licet*), di Bologna. In ogni caso, in *Kairos, Alma Venus, Multitudo*⁷ ho tentato una periodizzazione delle figure della misura attraverso la definizione di tipi ideali: "l'uomo-animale", il centauro, è la figura che incarna, nell'antichità, il rapporto di subordinazione (di misura) alla natura; poi, nella fase centrale della modernità, è l'idea dell'"uomo-uomo" (Pico della Mirandola lo chiama così) che fissa la misura della valorizzazione; e oggi, invece, c'è un nuovo tipo ideale che chiamiamo "uomo-macchina". Non so se questa immagine funziona nel quadro di questa proposta di periodizzazione (oggi lo chiamerei piuttosto "uomo-eccedenza"). Quello che è fondamentale è tuttavia il fatto di riba-

dire l'idea della metamorfosi del lavoro, che ora si collega direttamente all'eccedenza del valore. Oggi, tutto questo è macchinico. Resistenza e reversibilità, rispetto alla produzione di valore, vivono in un regime macchinico. Contro la misura del potere, l'eccedenza è la dis-misura che fa saltare ogni logica del capitalismo, e che comunque tiene sempre aperte questa logica e queste rotture. Fino all'estinzione del capitalismo? Può darsi. Qui, in fondo, voi potete leggere il mio problema, che è stato sempre quello della lotta di classe, cioè della liberazione dell'uomo attraverso la lotta di classe, fino alla distruzione della società di classe – cioè all'estinzione della valorizzazione capitalista. Da questo punto di vista, la moltitudine come eccedenza è lotta di classe vincente. Questi sono principi ontologici.

Ma come si realizzerà questa nostra vittoria? Al posto della dialettica, in regime bio-politico, c'è la logica della reversibilità, allora non c'è più rottura, discontinuità? E in che senso la biopolitica cambia di senso al rapporto riforme/rivoluzione? Le istituzioni del comune sono la forma che prende il posto della governance oppure incarnano una rottura rivoluzionaria?

Costruisco i miei linguaggi, e attraverso i linguaggi, costruisco la mia vita concretamente. Bisogna essere realisti. Il comunismo *ce n'est pas n'importe quoi*. Il comunismo è oggi questo obiettivo concreto: la costruzione della mia vita, del rapporto con i miei figli, con le sorelle e i fratelli, con gli altri, fuori da ogni subordinazione capitalista, fuori dal dominio dell'uomo sull'uomo. È ovvio dunque che il rapporto riforme/evoluzione, che era stato impostato nella teoria classica fra Engels e Lenin, passando attraverso Bernstein, oggi funziona diversamente. Perché oggi le cose *si fanno*. Perché noi viviamo una transizione. La transizione è ontologica. La rivoluzione sta dentro la transizione. Non è né il suo punto di partenza né il suo punto di arrivo. La guerra rivolu-

zionaria, che era un elemento fondamentale nella teoria classica del comunismo, è oggi un fatto quotidiano, e non catastrofico (o almeno catastrofico in senso diverso). Quando si parla di "democrazia assoluta", si parla della capacità, attraverso strumenti politici, di lotte, costruzione di movimenti, insurrezioni, di costruire un mondo nuovo nel quale *tutti lavorano per tutti*, o meglio, di costruire spazi nuovi, spazi del comune, e di difenderli. Gli esempi non mancano: comuni non sono solo i beni naturali – acqua, aria, gas, foreste, ecc., fino agli spazi sottomarini – comuni sono anche questi spazi trasformati per l'uso comune; e poi comuni sono tutti quei beni artificiali (macchinici, costruiti dalla macchina uomo) come la moneta (ovvero la finanza produttiva), gli spazi informatici, le istituzioni educative e culturali, eccetera, spazi in cui tutti debbono avere accesso e di cui ci sia disponibilità comune. Qui il profitto non arriva più. Si vede così quanto la distinzione fra riforma e rivoluzione sia tenue. La riforma può essere rivoluzionaria quando va nella direzione del comune. Se poi, sotto il problema del rapporto rivoluzione/riforme si vuol porre il problema dell'uso (o del non uso) della violenza, ciò può essere una provocazione volgare e ipocrita, ma è soprattutto priva di senso: la lotta comunista (sia essa riformista o rivoluzionaria) è sempre violenta perché quelli che posseggono ed hanno accumulato ricchezza e potere, sempre difenderanno con la violenza (delle armi o del diritto) il loro possesso. Ora, la difesa e lo sviluppo delle istituzioni del comune già esistenti, come ad esempio potrebbero essere l'università o il welfare, è certo una priorità ma evidentemente non basta. I movimenti devono far emergere la capacità di creare "soviet", consigli, o altri strumenti di organizzazione democratica che espandano, organizzino e garantiscano gli spazi-istituzioni del comune. Su questo si possono fare programmi, non si tratta di "ipotesi", ma di fatti concreti. Non abbiamo bisogno della rivoluzione per poi fare i programmi.

La rivoluzione non viene dopo. La rivoluzione vive ogni giorno dentro questa dismisura del nostro rapporto e questa pressione organizzata per la costruzione del comune. Occorre poi cogliere, soprattutto nella crisi, la dismisura del rapporto di sfruttamento, quando i padroni non riescono più a sfruttarti. Ciò avviene perché l'organizzazione del sapere, l'organizzazione della vita, la dimensione biopolitica della produzione fanno fatica ad essere sussunte nel capitale. C'è un elemento nuovo, rivoluzionario, nel rapporto capitalistico di sfruttamento: "l'uno si è diviso in due" ed io adesso posso riuscire a non mercificare più quello che faccio, ma lo considero qualcosa che trasmetto comunemente alle generazioni future attraverso le istituzioni che mi provo a costruire.

Qual è il nesso tra comune, comunismo e biopolitica in una situazione di crisi? Come può diventare la nozione di comune il medio concettuale tra comunismo e biopolitica?

Sofferamoci sulla crisi e sulla sua interpretazione. Io penso che, fra tutte le interpretazioni, si debbano preferire quelle che rifiutano le concezioni, di destra o di sinistra, che riportano le ragioni della crisi al distacco tra finanza e "produzione reale". Ora, bisogna al contrario insistere sul fatto che la finanziarizzazione non è una deviazione improduttiva/parassitaria di quote crescenti di plusvalore e di risparmio collettivo, bensì la forma di accumulazione del capitale *simmetrica* ai nuovi processi di produzione sociale e cognitiva del valore. La crisi finanziaria odierna va quindi interpretata come *blocco* dell'accumulazione di capitale piuttosto che come esito implosivo di mancata accumulazione di capitale. Il blocco deriva dalle spinte di riappropriazione e dal rifiuto di cooperazione proposto sempre più ampiamente dai comportamenti delle nuove classi produttive globalizzate, contro le politiche e le pratiche dello sfruttamento e della guerra neoliberale.

Come si esce dalla crisi? Anche su questa

questione si tratta di esprimere un radicalismo comunista adeguato alla profondità della crisi. Dalla crisi economica si può uscire solo attraverso una rivoluzione sociale. Oggi infatti ogni *New Deal* proponibile non può consistere che nel costruire nuovi diritti di proprietà sociale di beni comuni, un diritto che con tutta evidenza si sta contrapponendo al diritto di proprietà privata. In altre parole, se fino ad oggi l'accesso a un bene comune ha preso la forma del "debito privato", se il capitale ha esaltato la socialità dello sfruttamento presentandosi esso stesso – in maniera astutamente e perversamente mistificata – come "comunismo" (dei detentori del capitale, evidentemente), da oggi in poi è legittimo rivendicare il medesimo diritto nella forma della "rendita sociale". Imporre il riconoscimento di questi diritti comuni è insieme l'unica e la giusta via per uscire dalla crisi.

Intervista a cura di Paolo Primi e Luca Salza

Note

- 1 A. Negri, *Sul metodo della critica della politica*, "aut aut", 167/168, 1978, pp. 197-211.
- 2 Id., *Macchina tempo. Rompicapi liberazione costituzione*, Feltrinelli, Milano 1982.
- 3 Si veda in particolare M. Cacciari, *Razionalità ed irrazionalità del politico in Deleuze e Foucault*, "aut aut", 161, 1977.
- 4 *Conversazione con Michel Foucault*, a cura di D. Trombadori. L'intervista è stata realizzata a Parigi alla fine del '78 e pubblicata in "Il Contributo", IV, 1, gennaio-marzo 1980, pp. 23-84, poi in D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, 10/17, Salerno 1981.
- 5 Cfr. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Editions de Minuit, Paris 1969 (2^a ed. 1988); M. Gueroult, *Spinoza. I. Dieu (Ethique, I)*, Aubier-Montaigne, Paris 1968; Id., *Spinoza. II. L'âme (Ethique, II)*, Aubier-Montaigne, Paris 1974; G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999; Id., *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini e Associati, Milano 1998.
- 6 N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, cap. 13.
- 7 Manifestolibri, Roma 2000.