

---

# DISSENSI

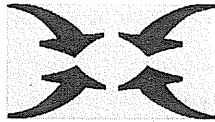
RIVISTA ITALIANA DI SCIENZE SOCIALI

NUMERO 3 - MARZO 2003

---

Paolo Manganaro, <i>Prefazione</i>	pag.	5
Giuseppe Antonio Di Marco, <i>Intellettualità di massa, lavoro immateriale, ordine mondiale. Una declinazione del tema "filosofia e politica" in Michael Hardt e Antonio Negri</i>	»	7
Salvatore Lucchese, <i>Il concetto di filosofia nell'opera di Karl Marx</i>	»	55
Alessandro Lattarulo, <i>La cardinalità dell'egemonia nella riflessione gramsciana</i>	»	75
Danilo Breschi, <i>Una certa idea di europeo. Appunti filosofico-letterari per un'antropologia politica</i>	»	85
Francesco Giacomantonio, <i>L'idea di Europa tra filosofia e politica</i>	»	93
Luca Interlandi, <i>Thomas Hobbes: riflessioni critiche su filosofia e politica dal Medioevo al terzo millennio</i>	»	107
Giancarlo Magnano San Lio, <i>Filosofia e politica in Federico II di Prussia: l'interpretazione di Dilthey</i>	»	133
Carlo Schiano Lo Moriello, <i>Democrazia e liberalismo: riflessioni sul pensiero politico moderno</i>	»	153
Aldo Trucchio, <i>L'interrogazione vuota. Un percorso attraverso la riflessione di Georges Bataille negli anni Trenta e le sue implicazioni politiche</i>	»	169
Emanuela Ceva, <i>Verso una definizione di pluralismo</i>	»	185
Grazia Cassarisi, <i>Il demone mortale</i>	»	193

---



DISSENSI

Rivista Italiana di Scienze Sociali

N. 3 in attesa di registrazione presso il Tribunale di CALTAGIRONE (CT)

Direzione: LUCA INTERLANDI, ALESSANDRO LATTARULO

Comitato scientifico: Luca Interlandi, Alessandro Lattarulo, Michele Prospero, Mario Spagnoletti, Grazia Cassarisi, Francesca Ursula Bitetto, Fabio Campanile, Danilo Breschi, Giuseppe Dimonte, Luigi Amato, Marina Praturlon, Giuseppe Antonio Di Marco, Veronica Montoneri, Giusi Monforte, Riccardo Cavallo, Salvatore Lucchese.

Redazione: Alternative srl - Tel. 0805227262 - Fax 0805227250  
Via Cairoli, 105 - 70122 Bari  
e-mail: [alternative.srl@libero.it](mailto:alternative.srl@libero.it)

Amministrazione: Via Guerrero, n. 7 - 95041 Caltagirone (CT)  
[www.dissensi.net](http://www.dissensi.net) e-mail: [dissensi@dissensi.org](mailto:dissensi@dissensi.org)

---

Manoscritti e libri vanno inviati alla redazione.  
I materiali inviati per la pubblicazione non si restituiscono.

---

---

Intellettualità di massa, lavoro immateriale, ordine mondiale. Una  
declinazione del tema “filosofia e politica” in Michael Hardt e  
Antonio Negri

GIUSEPPE ANTONIO DI MARCO

*Premessa*

Una classica formulazione del rapporto tra filosofia e politica, la troviamo in un testo giovanile di Karl Marx del 1844, l'*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*. Qui Marx, assegnando alla critica della filosofia speculativa del diritto un compito per la cui soluzione esiste soltanto il mezzo della prassi, si poneva il problema di che tipo di prassi potesse darsi per la Germania, oggetto immediato della sua critica. In Germania la filosofia, con Hegel, era più avanzata rispetto alle condizioni politiche di *ancien régime*, in quanto essa conteneva nel pensiero ciò che altri popoli moderni avevano già realizzato nella prassi, ossia l'emancipazione politica. Pertanto, questi popoli avevano all'ordine del giorno il passaggio allo stadio successivo, costituito dall'emancipazione umana. Il problema era allora se la Germania fosse stata capace di una prassi rivoluzionaria, dice Marx, «che la innalzi non soltanto al *livello ufficiale* dei popoli moderni, ma all'*altezza umana* che sarà il prossimo futuro di questi popoli»<sup>1</sup>. Questo passaggio da condizioni politiche di *ancien régime* direttamente all'emancipazione umana senza quella fase dell'emancipazione politica che altri popoli avevano attraversato e che stavano per superare, non era per Marx frutto di uno slancio volontaristico, ma si giustificava su una considerazione realistica. Infatti gli altri popoli moderni avevano avuto una classe della società civile, la borghesia, la quale, partendo dalla propria situazione particolare, era stata capace di intraprendere l'emancipazione generale della società, e così creò le condizioni del passaggio successivo, l'emancipazione umana. Ma in Germania nessuna classe particolare era capace di un simile passaggio politico alla generale rappresentanza della società, perché il modesto egoismo di ciascuna faceva sì che «ogni classe, non appena inizia[va] la lotta contro la classe che sta[va] sopra di essa, [era] implicata nella lotta della classe che sta[va] sotto di essa»<sup>2</sup>. Di conseguenza, l'unica possibile emancipazione della Germania, incapace di emancipazione soltanto politica, sarebbe consistita nel mettersi all'altezza del futuro prossimo dei popoli moderni, quindi nella rivoluzione radicale, portatrice dell'emancipazione umana.

Ora, questa emancipazione umana avviene grazie al formarsi storico «di una

---

<sup>1</sup> K. MARX - F. ENGELS, *Werke*, Bd. 1, Berlin, Dietz-Verlag, 1970, p. 385 (tr. it. di R. Panzieri, *La questione ebraica. Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, Roma, Editori Riuniti, 1998, p. 101).

<sup>2</sup> Ivi, p. 389 (tr. it. cit., p. 107).

classe della società civile la quale non sia una classe della società civile»<sup>3</sup>, in quanto essa soffre universalmente e perciò, in forza dell'universalità di questa sua sofferenza, possiede un carattere universale. Infatti contro di essa non viene esercitata un'ingiustizia particolare, da cui si emancipa assumendo un carattere universale, ma «l'ingiustizia senz'altro»<sup>4</sup>. Essendo quindi «la perdita completa dell'uomo, [essa] può [...] guadagnare nuovamente se stessa soltanto attraverso il completo riacquisto dell'uomo»<sup>5</sup>. Questa classe universale dal titolo semplicemente umano è il proletariato, inteso come prodotto storico dello sviluppo industriale che ha dissolto il ceto medio, quindi come «povertà prodotta artificialmente»<sup>6</sup>. Dato il carattere universale del proletariato, esso si emancipa non come una classe particolare capace di rappresentare l'intera società, ma rispetto all'intera società nelle sue particolarità e anche rispetto a se stesso come classe.

Se la critica della filosofia speculativa del diritto non può esaurirsi in se stessa, ma in compiti da risolvere unicamente con la prassi, ecco che essa deve divenire radicale: «Essere radicale vuol dire cogliere le cose alla radice. Ma la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso»<sup>7</sup>. Ora, se l'uomo è la radice, dunque è per l'uomo l'essere supremo, ne deriva che la prassi deve guadagnare l'uomo senz'altro, quindi rovesciare la situazione di abiezione in cui si trova. Ma se, come abbiamo visto, la situazione di abiezione universalmente umana e non particolare è quella del proletariato industriale artificialmente provocato dalla dissoluzione della vecchia società, ne consegue infine che la filosofia così intesa diviene, almeno in Germania, la «testa»<sup>8</sup> di un'emancipazione il cui «cuore»<sup>9</sup> è il proletariato.

In queste pagine di Marx il rapporto tra filosofia e politica si risolve nell'organica integrazione tra la critica della filosofia speculativa del diritto e la prassi dell'emancipazione umana. E poiché l'emancipazione umana passa per una classe che non è una classe, essendo essa stessa l'abiezione umana in generale, dunque la povertà per eccellenza, ecco che c'è un nesso tra filosofia e povertà radicale, e questa povertà non è naturale, bensì prodotta artificialmente con lo sviluppo industriale. Non è più quindi la filosofia come tale «povera e nuda», poiché essa è il cervello della povertà e nudità umane reali, dove «reale» e «umano» significano «storico».

A più di un secolo e mezzo da questo testo di Marx, ci troviamo in una situazione che siamo soliti definire con i termini «post-industriale», «post-fordista», «post-moderna», «post-comunista» e che comunque, quale che sia l'esattezza di queste definizioni, non è certamente più quella dell'«irrompente movimento industriale»<sup>10</sup> di cui si parla nel testo marxiano. In questo mutato scenario, caratterizzato da nuovi metodi di produzione e dall'emergere di nuovi movimenti sociali e politici, due filosofi, Michael Hardt e Antonio Negri, provenienti dall'area comu-

<sup>3</sup> Ivi, p. 390 (tr. it. cit., p. 108).

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Ivi, p. 385 (tr. it. cit., p. 101).

<sup>8</sup> Ivi, p. 391 (tr. it. cit., p. 110).

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Ivi, p. 390 (tr. it. cit., p. 108).

nista cosiddetta «antagonistica», ripensano il marxismo in connessione con altre correnti filosofiche degli anni settanta del secolo scorso, le quali hanno posto l'accento su categorie come «alterità», «differenza», «soggettività». Ne discende un'originale declinazione del nesso tra filosofia e politica come nesso tra filosofia, povertà e comunismo, o meglio «comune» (così essi preferiscono dire), e di cui discutere il rapporto con la declinazione marxiana mi sembra di evidente importanza teorica e pratica.

Hardt e Negri ritengono che «l'unico non localizzabile «nome comune» per designare la differenza in senso puro è, in tutte le epoche, quello del povero»<sup>11</sup>. Questo perché il povero è sempre escluso, sfruttato, represso e tuttavia continua a vivere. Ciò vuol dire che il povero è il nome comune della vita stessa. Ora, nei regimi postmoderni della produzione, il lavoro riguarda sempre meno la produzione industriale di beni materiali e sempre più il linguaggio, l'interazione, la comunicazione, le relazioni affettive. Pertanto esso finisce col coincidere con la vita stessa, la quale diviene di per sé produttiva. Allora, se la qualità del povero è la vita stessa, egli è l'unica figura produttiva del mondo postmoderno di contro alla ricchezza che è stata sempre parziale, perché *quantitate signata*, e che quindi assume una funzione puramente reattiva e parassitaria, mentre tutta la potenza sta virtualmente dalla parte del povero: «Ovunque, oggi, alla base del concetto e del nome comune del povero, c'è un rapporto di produzione [...]. Chi è il soggetto che produce «trasversalmente», che dà un significato creativo al linguaggio? Chi, se non il povero, che è soggiogato e desiderante, impoverito e potente, sempre più potente?»<sup>12</sup>. Nell'epoca dell'accumulazione originaria marxiana il proletariato moderno è il povero in quanto «uccel di bosco», libero dalla servitù, non più proprietà di un padrone e libero dai mezzi di produzione. In questa condizione, nella quale non aveva niente altro da vendere se non la sua forza lavoro, egli «fu costretto a diventare la possibilità stessa della ricchezza»<sup>13</sup>. Il proletariato moderno profetizzava la società avvenire e al tempo stesso produceva la ricchezza. Ma «la corrente dominante della tradizione marxista [...] ha sempre detestato il povero proprio per il suo essere «uccel di bosco», per essere immune dalla disciplina di fabbrica e da quella necessaria alla costruzione del socialismo»<sup>14</sup>. Invece nella costellazione postmoderna del lavoro immateriale comunicativo, linguistico e affettivo, essendo la ricchezza e la potenza costituite dalla vita stessa, di nuovo viene alla luce il nome comune del povero per significare la differenza smisurata che si oppone alla quantità misurabile della ricchezza. E così, «la moltitudine dei poveri si è mangiata e digerita la moltitudine dei proletari. Tutto ciò ha reso produttivo il povero. Anche il corpo che si prostituisce, la persona indigente, la fame della moltitudine – tutte le figure del povero sono diventate produttive. Nel frattempo, il povero è diventato sempre più importante: la vita dei poveri investe il pianeta e lo circonda con il suo desiderio di creatività e di libertà. Il povero è la condizione di possibilità di qualsiasi forma di produzione»<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> M. HARDT - A. NEGRI, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2001, p. 152.

<sup>12</sup> Ivi, p. 153.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 153-154.

<sup>14</sup> Ivi, p. 154.

<sup>15</sup> Ivi, p. 154.

A questa povertà, produttiva grazie alla coincidenza tra lavoro e vita, è immanente una nuova nozione di “comune” e questa nozione ha un legame singolare con la filosofia. Poiché la produzione postmoderna, portata dalla vita stessa, è «interattiva mediata dalla comunicazione»<sup>16</sup>, Hardt e Negri riprendono quanto sostenuto da Gilles Deleuze e Félix Guattari in *Che cos'è la filosofia*, dove si dice che la costruzione dei concetti non è più solo un'operazione epistemologica, ma «un progetto di portata ontologica. La costruzione dei concetti che gli autori chiamano “nomi comuni”, si presenta, in realtà, come una pratica che associa l'intelligenza e l'azione della moltitudine e che le fa interagire tra di loro. Costruire concetti significa far esistere un progetto che si incarna in una comunità»<sup>17</sup>. E poiché la comunanza è la stessa modalità di liberazione della moltitudine postmoderna dei poveri, che ha “digerito” il proletariato, la filosofia come costruzione comune di nomi comuni è una pratica ontologica di liberazione. Nel testo marxiano l'emancipazione del proletariato come povertà universalmente umana è appunto *emancipazione* umana, e ha come cuore il proletariato stesso e come testa la filosofia. «La filosofia non può realizzarsi senza l'eliminazione del proletariato, il proletariato non può eliminarsi senza la realizzazione della filosofia»<sup>18</sup>. Invece in Hardt e Negri il povero postmoderno, che pratica ontologicamente la filosofia come costruzione di nomi comuni, avendo assorbito e superato il proletariato, è anche oltre l'emancipazione umana e configura un progetto di *liberazione* oltreumano. Confrontato col testo di Marx, questo linguaggio da un lato appare profondamente nuovo e inusitato, allusivo di altre, eterogenee costellazioni di pensiero. Dall'altro lato, vi compaiono gli stessi termini, quali povertà, sfruttamento, comunismo e un certo ruolo della filosofia. In questo saggio vorrei appunto studiare i presupposti di questa originale declinazione hardt-negriana del rapporto tra filosofia e politica: la costituzione ontologica del soggetto della produzione e dunque del comunismo contemporanei.

### *Il comunismo come distruzione, affermazione, trasvalutazione*

Con Marx, Hardt e Negri assumono la concezione del comunismo come movimento reale che distrugge lo stato di cose presenti, e dunque i due momenti di questo rapporto distruttivo. Innanzitutto essi analizzano lo stato di cose presenti da distruggere, ossia la connessione tra l'organizzazione del lavoro e le forme di comando connesse a questa organizzazione. E poiché lo stato di cose presenti è quello di volta in volta effettivamente presente, essi si riferiscono al passaggio di produzione “post-fordista”, “post-moderno” ecc., che parte dalla seconda metà degli anni settanta, espandendosi negli anni ottanta e novanta: si tratta di nuove forme di divisione del lavoro, quindi di espropriazione di menti e corpi, e di nuove forme di dispotismo. Non solo il capitalismo, ma anche il socialismo crollato ne fanno parte. In secondo luogo, il movimento reale che distrugge questo stato di cose pre-

<sup>16</sup> Ivi, p. 283.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> K. MARX - F. ENGELS, *Werke*, Bd. 1, cit., p. 391 (tr. it. cit., p. 110).

senti è il lavoro vivo, il quale ha un carattere distruttivo verso il capitale e ha entro se stesso le condizioni autonome della propria liberazione. Tale lavoro vivo è una «soggettività rivoluzionaria»<sup>19</sup> in continua trasformazione della propria composizione: «La critica deve dunque raggiungere il livello dell'antagonismo e della soggettività rivoluzionaria, definendo e ridefinendo le loro cangianti figure, mostrando come il loro movimento e la loro progressiva trasformazione producano continuamente conflitto e distruggano gli adeguamenti sempre nuovi del diritto e dello Stato»<sup>20</sup>.

Quest'attenzione al primato della “soggettività” rivoluzionaria, e alla sua mutevole composizione, come distruzione e produzione dei continui adeguamenti dell'economia, del diritto e dello stato, sposta fortemente la teoria marxista su un terreno ontologico, di un'ontologia dinamica, aprendola ad altre dimensioni teoriche. Infatti il punto più importante della prospettiva comunista di Hardt e Negri è che questo movimento reale del lavoro vivo antagonistico, che costituisce il nerbo del comunismo come prospettiva di liberazione, ha soprattutto un connotato creativo, affermativo, così descritto: «Il comunismo deve essere concepito come critica totale nel senso nietzscheano, non solo come distruzione dei valori presenti, ma anche creazione di nuovi valori; non solo la negazione di ciò che esiste, ma anche l'affermazione di ciò che si proietta in avanti»<sup>21</sup>. La stessa idea è espressa da Hardt interpretando Deleuze. Quella di Deleuze è una «filosofia affermativa»<sup>22</sup>, la quale «non rifiuta o ignora la potenza del negativo, ma propone piuttosto un diverso concetto di negazione, una negazione che libera il campo all'affermazione»<sup>23</sup>. Per questo motivo Deleuze contribuisce a un «programma per un'ontologia materialista nella storia della filosofia»<sup>24</sup>, i cui riferimenti sono Spinoza, Marx, Nietzsche e Lucrezio. A mio avviso, è il singolare passaggio dal tema marxiano del comunismo a quello nietzscheano della trasvalutazione dei valori, che maggiormente pone problemi e difficoltà filosofiche e politiche, ma anche il più interessante<sup>25</sup>.

Dunque, nel lavoro vivo si danno contemporaneamente e a-dialetticamente la capacità di sovversione del processo capitalistico di produzione e quella di autonomia affermazione, nonostante la presenza della legge capitalistica del valore a cui si vorrebbe sottomettere il lavoro: il progetto sovversivo ha un carattere positivo. Infatti il lavoro vivo «non solo [...] rifiuta la sua astrazione nel processo di valorizzazione capitalistica e di produzione del plusvalore, ma mette in campo uno schema alternativo di valorizzazione: l'autovalorizzazione del lavoro. Il lavoro in

<sup>19</sup> M. HARDT - A. NEGRI, *Il lavoro di Dioniso. Per una critica dello stato postmoderno*, Roma, manifestolibri, 1995, p. 12.

<sup>20</sup> Ivi, p. 11.

<sup>21</sup> Ivi, p. 12.

<sup>22</sup> M. HARDT, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, Milano, a-change, 2000, p. 167.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Ivi, p. 7.

<sup>25</sup> Negri è partito dall'operismo italiano e giunto a un confronto con il pensiero di Michel Foucault, Gilles Deleuze e Félix Guattari. Ma in questo percorso, egli dice, è costante il «disegno teorico e [...] l'esperienza pratica di vivere “con” e “oltre” Marx (e cioè nell'ambito del materialismo storico) che hanno sempre guidato, nel bene e nel male, il mio discorso filosofico e politico» (A. NEGRI, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo. Nove lezioni impartite a me stesso*, Roma, manifestolibri, 2000, p. 11).

questo modo è una forza attiva non soltanto di negazione, ma anche di affermazione. Le soggettività prodotte nel processo di autovalorizzazione del lavoro vivo sono gli agenti che creano una società alternativa, un insieme di “prerequisiti del comunismo”, già in atto nella società contemporanea»<sup>26</sup>. Compare qui una parola chiave nell'esplicitazione di questo nesso tra negazione e creazione, l'“autovalorizzazione”. Nel senso marxiano viene qui riconosciuto che il lavoro produce valore, quindi, nella misura in cui la società contemporanea è una società permeata dal valore, il lavoro vivo, in quanto produzione di valore, costituisce la chiave di volta dell'analisi. Ma portando all'estremo questo tema marxiano, anzi, andando oltre Marx, Hardt e Negri giungono a dire: «Il mondo è lavoro. Quando Marx riconobbe il lavoro come sostanza della storia umana, forse commise un errore, non per essere andato troppo oltre, ma piuttosto per non essere andato abbastanza lontano»<sup>27</sup>. Quest'affermazione da un lato è il nucleo centrale della loro ontologia materialistica, della loro filosofia della prassi, dall'altro vuole descrivere la situazione presente, nel cui discorso dominante si parla di fine del lavoro, mentre invece esso occupa il centro della scena, avendo però subito una metamorfosi radicale: in superficie sembra scomparso, ma in realtà è sempre più la sostanza del mondo. Il problema che subito verrebbe voglia di sollevare è come si coordinano il piano ontologico con quello storico dell'analisi: è stato, è e sarà sempre il mondo lavoro, e oggi se ne prende coscienza, oppure questa è una situazione che emerge ontologicamente proprio nella presente congiuntura? Ma è evidente che qui si tratta di un concetto molto particolare di “ontologia”, dove essere e tempo sono la stessa cosa nell'evento, *kairòs*, termine caratteristico dell'ontologia materialistica di Negri<sup>28</sup>.

Senza dubbio Hardt e Negri non negano che vi sia un aspetto del valore prodotto dal lavoro vivo, che è quello inerente all'autovalorizzazione del capitale e che si costituisce nella misura del tempo di lavoro, ossia nella divisione della giornata lavorativa in tempo di lavoro necessario e pluslavoro, da cui viene estratto il plusvalore. Ma contro quest'autovalorizzazione capitalistica viene qui concepita, insieme alla sua sovversione, un'autovalorizzazione completamente altra, ossia l'autovalorizzazione del lavoro vivo del tutto sottratta alla valorizzazione del lavoro nella sua trasformazione in capitale, affermativa di nuovi valori senza che vi sia un processo storico di transizione dal momento distruttivo a quello costruttivo di una nuova forma di società, perché distruzione e creazione, negazione e affermazione si danno a-dialetticamente nello stesso tempo-evento. È per questo motivo che nel processo di autovalorizzazione concepito come indipendente da quello del capitale, si costituisce continuamente un soggetto, un potere, appunto, “costituente”, che produce la sua stessa soggettività e rappresenta un prerequisito del comunismo. Dicono Hardt e Negri: «Nella società capitalistica il lavoro mostra un'alternativa primaria e radicale, un'alternativa che permette di analizzarlo non solo come costitutivo della società capitalistica, ma anche come negazione del capitalismo e afferma-

zione di un'altra società»<sup>29</sup>. Questo duplice movimento di analisi del rapporto tra lavoro e valore Hardt e Negri credono di poterlo riscontrare in Marx stesso, il quale da un lato «approfondisce ulteriormente e perfeziona le analisi degli economisti del capitale a lui contemporanei»<sup>30</sup>, e dall'altro lato presenta la teoria del valore «anche in un'altra forma, che si distacca radicalmente dalle teorie capitalistiche, perché prende in considerazione non tanto il processo capitalistico di valorizzazione, quanto piuttosto i processi di autovalorizzazione (*Selbstverwertung*)»<sup>31</sup>.

Vorrei provare a interpretare queste affermazioni, dicendo che secondo me il (vero o presunto) doppio significato del rapporto marxiano tra lavoro e valore, Hardt e Negri ce lo presentano così rovesciato. Se da un lato si potrebbe porre l'accento sul fatto che Marx assume dai classici la teoria della determinazione del valore mediante il tempo di lavoro, ma, non avendo i classici spiegato l'origine del plusvalore, pur avendolo riconosciuto, egli mostra che l'autovalorizzazione del capitale avviene appropriandosi del tempo di lavoro altrui mediante il salario, in Hardt e Negri si sottolinea il movimento inverso. Cioè a dire: è vero che Marx riconosce l'origine del plusvalore, che i classici non avevano riconosciuto pur avendo messo in luce l'ineguaglianza dello scambio tra lavoro oggettivato e lavoro vivo; tuttavia egli rimane nello stesso orizzonte dei classici perché, nonostante il riconoscimento del «furto del tempo di lavoro altrui»<sup>32</sup>, comunque l'orizzonte è la misura del valore mediante il tempo di lavoro, quindi una figura di equilibrio.

Ma appunto questa misura del valore mediante il tempo di lavoro, che è il presupposto della stessa analisi dell'origine del plusvalore, caratteristico dell'autovalorizzazione del capitale nel momento in cui esso assume il lavoro vivo, è rotta, squilibrata dalla potenza autovalorizzatrice del lavoro vivo stesso, che non si fa catturare dalla misura capitalistica del valore, bensì è capace, ha la «virtualità»<sup>33</sup>, di una propria smisurata auto-costituzione, perché tra dismisura e affermazione, distruzione e creazione, corre un nesso di appartenenza a-dialettica che non deve mediarsi. «La forza-lavoro è tenuta, così, per un elemento valorizzante della produzione, relativamente indipendente dal funzionamento della legge capitalistica del valore»<sup>34</sup>. Dunque, nell'autovalorizzazione del capitale e del lavoro in quanto capitale la base del valore è la misura del tempo di lavoro che viene diviso in tempo di lavoro necessario e tempo di lavoro supplementare o pluslavoro, da cui il capitale estrae il plusvalore, mentre col salario remunera solo quel tempo di lavoro necessario alla riproduzione dell'operaio come forza-lavoro. Viceversa, dal punto di vista di questa capacità di autovalorizzazione propria del lavoro vivo, autovalorizzazione che Hardt e Negri vogliono leggere in Marx come una figura di rottura dell'equilibrio proprio della misura capitalistica del valore, «l'unità di valore è pri-

<sup>29</sup> M. HARDT - A. NEGRI, *Il lavoro di Dioniso*, cit., p. 14.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>32</sup> K. MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Robentwurf) 1857-1858; Anhang 1850-1859*, Berlin, Dietz-Verlag 1974, vol. II, p. 593 (tr. it. di E. Grillo, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, Scandicci, La Nuova Italia, 1997, vol. II, p. 401).

<sup>33</sup> M. HARDT - A. NEGRI, *Impero*, cit., p. 329 ss.

<sup>34</sup> *IDD.*, *Il lavoro di Dioniso*, cit., p. 15.

<sup>26</sup> M. HARDT - A. NEGRI, *Il lavoro di Dioniso*, cit., p. 12.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>28</sup> Cfr. A. NEGRI, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, cit., pp. 19-64.

mariamente identificata in rapporto al lavoro necessario che non è una quantità fissa, ma un elemento dinamico del sistema: il lavoro necessario è storicamente determinato dalle lotte operaie contro il lavoro salariato, volte trasformare il lavoro stesso»<sup>35</sup>. Delle lotte operaie, come si vede, viene messo in luce il carattere fortemente “soggettivo”, ossia indipendente dall’oggettività della contraddizione che il capitalismo genera nel suo movimento di autovalorizzazione. Ma se si parte dall’antagonistica capacità di autovalorizzazione che il lavoro vivo ha rispetto al capitale, grazie al carattere soggettivo delle sue lotte che continuamente cambiano la composizione di questa soggettività rivoluzionaria del lavoro, ciò comporta che non vi è più un andamento unidirezionale che dal lavoro porta al valore. Infatti, dal punto di vista dell’autovalorizzazione del capitale, certamente non negata, anzi, riconosciuta come effettiva e pervasiva di tutta la società contemporanea – e questo paradossalmente quanto più si affermano i processi antagonisti di autovalorizzazione del lavoro vivo –, la struttura è data dal lavoro vivo e la sovrastruttura dal valore. Viceversa, dal punto di vista di questo altro genere di autovalorizzazione, quello del lavoro vivo, il rapporto tra struttura e sovrastruttura risulta capovolto, in quanto, che cosa sia lavoro necessario e quindi valore, viene determinato dalla soggettività delle lotte, dall’indipendente capacità del lavoro vivo di generare valore. Quest’ultimo, però, non è la misura capitalistica del tempo di lavoro e, come vedremo, non può essere neanche visto come valore d’uso in contrapposizione al valore di scambio, ma ha a che fare con «i valori esistenti in un contesto sociale e storico dato»<sup>36</sup>, da cui dipende la definizione di ciò che di volta in volta è lavoro creatore di valore: «La definizione delle pratiche riconosciute come lavoro non è data una volta per tutte, ma è piuttosto determinata storicamente e socialmente, sicché essa stessa costituisce un luogo mobile di contestazione sociale»<sup>37</sup>.

Hardt e Negri portano come esempio le pratiche di lotta e di inchiesta (una forma di conoscenza legata a queste pratiche) delle femministe, le quali hanno analizzato forme inedite di divisione sessuale del lavoro familiare, oltre a quello tradizionalmente riservato alle donne, come il lavoro di cura, affettivo, domestico vero e proprio. Queste lotte hanno messo di fatto in discussione la distinzione marxiana tra lavoro produttivo e lavoro improduttivo, secondo il criterio per cui sarebbe produttivo solo il lavoro che produce valore nel senso del capitale. Le lotte delle lavoratrici sanitarie nella Francia della prima metà degli anni novanta, oltre alle tradizionali rivendicazioni materiali, hanno posto anche i problemi inerenti alla qualità del loro lavoro di rapporto col paziente, la malattia, la morte e la pratica della medicina moderna. Qui la componente tecnica e quella affettiva si combinano in uno specifico «valore d’uso del lavoro femminile»<sup>38</sup>, mettendo in luce un terreno di produzione del valore con forme di autorganizzazione (le *coordinations*) corrispondente a questi processi di autovalorizzazione. Le lotte degli ammalati di Aids negli Stati Uniti hanno sviluppato una pratica peculiare di autovalorizzazione, dove per l’appunto sono simultanei il momento antagonista, critico dello sta-

<sup>35</sup> *Ibidem.*

<sup>36</sup> *Ibidem.*

<sup>37</sup> *Ibidem.*

<sup>38</sup> Ivi, p. 19.

to di cose presenti, e il momento di nuova affermazione di valori. Infatti essi, oltre a criticare l’uso capitalistico dominante della scienza e porre il problema del suo controllo, sono intervenuti direttamente nel processo di produzione della scienza e nel merito dei suoi contenuti, imparando a monitorare il proprio corpo, a fare pressione per determinate sperimentazioni e applicazioni di determinate medicine, e a unire le capacità tecniche sviluppate nelle lotte e nelle loro forme di socializzazione con le capacità affettive di convivere con la malattia. «Oggi tutte queste pratiche che creano valore possono e devono essere riconosciute come lavoro [...]. Il concetto di valore è mobile: storicamente esso si definisce attraverso la contestazione. Proprio in questo senso la teoria del valore basata sul lavoro è anche una teoria del lavoro basata sul valore»<sup>39</sup>.

Il comunismo di cui parlano Hardt e Negri, distruttivo e affermativo senza mediazioni dialettiche, poggia su queste figure sociali. Pertanto, questa torsione fortemente a-dialettica della relazione tra capitale e lavoro fa sì che il discorso marxiano vada a intersecarsi con quello di autori (Machiavelli, Spinoza, Nietzsche, Foucault, Deleuze, Guattari) che essi collocano in una “tradizione ontologica materialistica affermativa”, la quale, nella storia della modernità, costituirebbe un’alternativa alla metafisica dominante, che essi denominano come pensiero del “trascendentale” di contro al “piano di immanenza” che questa tradizione alternativa prospetterebbe, sia pure con contraddizioni. Notiamo la mescolanza tra questi autori in affermazioni del tipo: «La potenza del lavoro vivo contemporaneo [...] procura (può procurare)»<sup>40</sup> «gioia [...] al soggetto sociale che lo detiene [...]. Dioniso è il dio del lavoro vivo che crea in base al proprio tempo»<sup>41</sup>, il quale è radicalmente diverso dal tempo di lavoro che nell’autovalorizzazione capitalistica costituisce la misura del valore inteso come scambio di equivalenti, in realtà disequivalenti, nel rapporto tra lavoro vivo e lavoro oggettivato. Così, il Dioniso nietzscheano, dio della dismisura, si trova a essere anche il dio del lavoro vivo marxiano – di un Marx oltre se stesso – in quanto il valore in Marx, se considerato dalla parte del lavoro vivo che si autovalorizza, non è una «figura di equilibrio»<sup>42</sup>, come nella razionalità capitalistica, dove la legge del valore «è il tentativo di spiegare il mantenimento dell’equilibrio sociale nonostante il turbine delle fluttuazioni accidentali»<sup>43</sup>, bensì è appunto «una figura antagonista [...], soggetto dinamico della rottura del sistema»<sup>44</sup>.

*Dal “general intellect” al lavoro immateriale odierno:  
tra dialettica e ontologia della soggettività*

Abbiamo finora messo in luce questo nesso a-dialettico tra distruzione e affermazione che caratterizza la categoria ontologica della soggettività operaia, come

<sup>39</sup> Ivi, p. 15.

<sup>40</sup> Ivi, p. 7.

<sup>41</sup> *Ibidem.*

<sup>42</sup> Ivi, p. 15.

<sup>43</sup> Ivi, p. 14.

<sup>44</sup> Ivi, p. 15.

potenza e capacità di autovalorizzazione indipendentemente dalla valorizzazione capitalistica. Da ciò consegue che «la storia della composizione di classe e quella della militanza del lavoro mostra la matrice di queste sempre diverse e nondimeno determinate riconfigurazioni dell'autovalorizzazione, della cooperazione e dell'autorganizzazione politica come un efficace progetto sociale»<sup>45</sup>. La prima fase dell'autovalorizzazione è quella dell'operaio dell'industria che precede il pieno dispiegarsi dell'organizzazione produttiva fordista e taylorista. La figura della soggettività politica del lavoro vivo è quella chiamata da Hardt e Negri «operaio professionale»<sup>46</sup>. La base del suo potere di autovalorizzazione era l'alta qualificazione professionale del lavoro produttivo e della cooperazione. L'obiettivo era la riappropriazione dei mezzi di produzione attraverso i *soviet* dei produttori e la repubblica dei consigli. Strumenti di lotta erano il partito come avanguardia e il sindacato, i quali «finirono per sovradeterminare»<sup>47</sup> le lotte stesse. La seconda fase dell'autovalorizzazione è caratterizzata dalla figura dell'«operaio massa»<sup>48</sup>, termine coniato già dalle posizioni operaistiche italiane della fine degli anni sessanta in contrapposizione all'operaio professionale. La base dell'autovalorizzazione dell'operaio massa era l'estensione del suo potere non solo nella produzione, come avveniva nel programma dell'operaio professionale, che nei *soviet* e nei consigli fondava tale riappropriazione della produzione sulla sua qualificazione professionale, dunque sul lavoro produttivo, bensì nell'intera riproduzione sociale. Infatti l'operaio massa rifiutava il lavoro, che nella fase ford-tayloristica si esprimeva nella disciplina di fabbrica e nel suo tipo automatizzato di produzione e di socializzazione. Furono questo rifiuto del lavoro, ossia della fabbrica, e l'estensione del potere all'intera riproduzione sociale a sovradeterminare lo sviluppo capitalistico. La risultante dei rapporti di forza di questa lotta furono «l'organizzazione dei sindacati dell'operaio massa, la costruzione del Welfare State e il riformismo socialdemocratico [...]». L'alternativa comunista, in questa fase, agì come un contropotere all'interno dello stesso sviluppo capitalistico»<sup>49</sup>. Infine la fase odierna dell'autovalorizzazione pienamente affermata è caratterizzata dalla figura dell'«operaio sociale»<sup>50</sup>, tema a cui Negri lavora dalla seconda metà degli anni settanta, perché è qui che emerge con chiarezza la potenza autovalorizzatrice del lavoro vivo.

L'operaio sociale è caratteristico della fase post-fordista e post-taylorista della produzione, quella in cui essa diventa «immateriale», attraverso lo sviluppo dell'informatica, l'estendersi del lavoro nei servizi e del lavoro «affettivo», ossia del lavoro nella sanità, nell'industria dell'intrattenimento, nella cura alla persona, ecc. L'operaio massa estendeva il suo potere e la sua influenza a tutti i dispositivi della riproduzione sociale, il che presuppone che ancora produzione e riproduzione fossero distinte, anche se lì si creavano le premesse perché tale distinzione fosse superata. Viceversa, la fase dell'operaio sociale è caratterizzata dal superamento della

<sup>45</sup> M. HARDT - A. NEGRI, *Impero*, cit., p. 377.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 378.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

distinzione tra sfera della produzione, rappresentata dalla fabbrica, e sfera della riproduzione come momento della circolazione del capitale. Nell'epoca del lavoro immateriale vita e lavoro coincidono e le relazioni vitali sono direttamente produttive: ecco perché l'intera società, ossia l'intera sfera vitale, è «fabbrica sociale», il che implica un mutamento decisivo della struttura del lavoro. Esso non è più quello della fabbrica tayloristica automatizzata, ma un lavoro che utilizza come suoi strumenti principali il cervello e l'affettività, quindi si identifica con l'intera corporeità e attiva diffuse reti cooperative su scala globale. «Nella figura dell'operaio sociale le diverse componenti della forza lavoro immateriale sono tessute insieme. È un potere costituente che connette l'intellettualità di massa e l'autovalorizzazione in tutti gli ambiti in cui la cooperazione sociale flessibile e nomade è all'ordine del giorno»<sup>51</sup>. Come vedremo, ciò che caratterizza questa figura è di essere una «moltitudine biopolitica», ossia una potenza lavorativa dotata di un potere di agire che si identifica con la vita stessa, giacché, come abbiamo detto, le stesse relazioni vitali sono diventate produttive cambiando così la qualità del lavoro, divenuto immateriale grazie all'uso del cervello e dell'affettività, per cui i soggetti di questa autovalorizzazione dell'operaio sociale sono i corpi stessi: «La costituzione di nuovi corpi, al di fuori dello sfruttamento, è la base centrale del nuovo modo di produzione»<sup>52</sup>. Mentre l'operaio professionale ha come obiettivo una repubblica dei consigli e l'operaio massa il comunismo come contropotere all'interno dello stesso sviluppo capitalistico, il «comune» dell'operaio sociale è la «costituzione», consistente in un eguale diritto di cittadinanza per tutti coloro che si muovono e migrano sul mercato mondiale, nel diritto di costruire e controllare le reti comunicative, in una società che esprima i bisogni di tutti. Il carattere di questa costituzione è «biopolitico», in quanto essa è fondata su un'unità di produzione, riproduzione della vita e potere della moltitudine senza alcuna mediazione, detta da Hardt e Negri «trascendentale», la quale si esprime nelle figure concettuali della sovranità moderna, stato, popolo, nazione, nei concetti novecenteschi di dittatura di classe, socialismo realizzato, democrazia diretta, e nella forma postmoderna del potere, quello adeguato all'operaio sociale o moltitudine biopolitica, che essi chiamano «Impero».

Per comprendere questo passaggio all'operaio sociale e discuterlo dall'angolo visuale che ho scelto in questo articolo, è necessario volgersi a Marx. Nel settimo quaderno dei *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, del 1857-1858, Marx dice che nella forma di produzione basata sul valore di scambio, cioè nel rapporto sociale caratterizzato dall'opposizione tra capitale e lavoro salariato, la produzione della ricchezza è determinata in maniera decisiva dalla quantità di tempo di lavoro impiegato. «Ma nella misura in cui si sviluppa la grande industria la creazione della ricchezza reale viene a dipendere meno dal tempo di lavoro e dalla quantità di lavoro impiegato che dalla potenza degli agenti che vengono messi in moto durante il tempo di lavoro, e che a sua volta – questa loro *powerful effectiveness* – non è minimamente in rapporto al tempo di lavoro immedia-

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 379.



to che costa la loro produzione, ma dipende invece dallo stato generale della scienza e dal progresso della tecnologia, o dall'applicazione di questa scienza alla produzione»<sup>53</sup>. In conseguenza di questa trasformazione, per Marx il lavoro stesso cessa di essere la fonte della ricchezza in quanto incluso nel processo di produzione, perché rispetto a questo intero processo, diventato un processo industriale attraverso le macchine e la combinazione generale delle attività umane, l'uomo si pone sempre più come sorvegliante e regolatore. E allora la misura del tempo di lavoro come base della ricchezza, cosicché essa si valorizzi attraverso l'appropriazione del lavoro altrui nel modo in cui lo fa il capitale, diventa del tutto sproporzionata, «una base miserabile rispetto a questa nuova base che è stata creata nel frattempo e che è stata sviluppata dalla grande industria stessa»<sup>54</sup>. La misura della ricchezza prodotta dagli agenti che vengono messi in moto dalla grande industria, macchine e relazioni sociali, in base al tempo di lavoro diventa dunque del tutto sproporzionata, smisurata. E allora, nel momento stesso in cui il lavoro immediato cessa di essere la fonte della riproduzione della ricchezza non misurata e non misurabile più in base al tempo di lavoro, «il valore di scambio deve cessare di essere la misura del valore d'uso [...]. Con ciò la produzione basata sul valore di scambio crolla e il processo di produzione materiale immediato viene a perdere anche la forma della miseria e dell'antagonismo»<sup>55</sup>. Infatti la fonte della ricchezza è il tempo reso disponibile per ogni individuo e per tutta la società, o, in altri termini, per il libero sviluppo dell'«individuo sociale»<sup>56</sup>. Nel rapporto antagonistico tra capitale e lavoro salariato, proprio della forma di produzione capitalistica basata sul valore, questo tempo supplementare viene prodotto solo appropriandosi come un vampiro della vita altrui ridotta alla mera riproduzione in quanto forza-lavoro. Ma proprio lo sviluppo del capitale fisso, dunque il movimento stesso del capitale, fa sì che la produzione immediata dipenda ora non più dal tempo di lavoro immediato, bensì dal gigantesco sviluppo delle forze produttive realizzatosi nelle macchine e nella combinazione delle relazioni sociali, ossia dallo stretto rapporto tra sviluppo delle scienze naturali, cooperazione e socializzazione del lavoro, e di conseguenza questo tempo liberato resta a disposizione di ogni individuo e di tutta la società «per il libero sviluppo delle individualità [...], la formazione dello sviluppo scientifico, artistico ecc.»<sup>57</sup>.

Come si vede, questo sviluppo della grande industria mostra, secondo Marx, come il capitale sia radicalmente contraddittorio nel suo movimento. «Il capitale è esso stesso la contraddizione in processo [...]. Da un lato esso evoca [...] tutte le forze della scienza e della natura, come della combinazione sociale e delle relazioni sociali, al fine di rendere la creazione della ricchezza (relativamente) indipendente dal tempo di lavoro impiegato in essa. Dall'altro lato esso intende misurare le gigantesche forze sociali così create alla stregua del tempo di lavoro, e imprigionarle nei limiti che sono necessari per conservare come valore il valore già creato.

<sup>53</sup> K. MARX, *Grundrisse*, cit., p. 592 (tr. it. cit., p. 400).

<sup>54</sup> Ivi, p. 593 (tr. it. cit., p. 401).

<sup>55</sup> *Ibidem* (tr. it. cit., pp. 401-402).

<sup>56</sup> Ivi, pp. 593-594 (tr. it. cit., p. 402).

<sup>57</sup> Ivi, p. 593 (tr. it. cit., *ibidem*).

Le forze produttive e le relazioni sociali – entrambi lati diversi dello sviluppo dell'individuo sociale – figurano per il capitale solo come mezzi, e sono per esso solo mezzi per produrre sulla sua base limitata. Ma in realtà essi sono le condizioni per far saltare in aria questa base»<sup>58</sup>, ossia l'appropriazione del tempo di lavoro reso disponibile, per produrre valore, la miseria dell'individuo ridotto a mera forza lavoro, e non la ricchezza del libero sviluppo artistico e scientifico dell'individuo sociale.

«Lo sviluppo del capitale fisso, aggiunge Marx, mostra fino a quale grado il sapere sociale generale, *knowledge*, è diventato forza produttiva immediata, e quindi le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo del *general intellect* e rimodellate in conformità ad esso; fino a quale grado le forze produttive sociali sono prodotte, non solo nella forma del sapere, ma come organi immediati della prassi sociale, del processo di vita reale»<sup>59</sup>. Il capitale fisso, sviluppandosi, produce un sapere sociale generale che diventa una forza produttiva immediata e quindi una condizione dello stesso processo vitale della società. Il punto centrale mi sembra non solo che queste forze produttive sociali assumono il carattere intellettuale, ma che sono una forza produttiva immediata, al posto del lavoro astratto o della ricchezza misurata secondo la divisione del tempo di lavoro in lavoro necessario e pluslavoro, cosicché tale divisione perde ogni funzione produttiva. Perciò l'intelletto generale è stato certamente prodotto dallo sviluppo storico del capitale come un mezzo di autovalorizzazione sulla base del valore di scambio, ma, secondo la famosa immagine del *Manifesto* del 1847-1848, dell'apprendista mago che non riesce a controllare le forze da lui stesso evocate, esso diventa una condizione reale per far saltare in aria la base limitata dell'autovalorizzazione capitalistica.

Secondo Hardt e Negri, «quello che Marx vedeva nel futuro non è altro che il nostro tempo. Le radicali trasformazioni della forza lavoro e l'incorporazione della scienza, della comunicazione e del linguaggio nelle forze produttive hanno ristrutturato da cima a fondo la fenomenologia del lavoro e l'intero orizzonte della produzione»<sup>60</sup>. E tuttavia essi ritengono che la formulazione marxiana del *general intellect* colga questa nuova potenza del lavoro vivo, degli agenti che vengono messi in moto nella produzione, per dirla con le parole dei *Lineamenti*, solo in termini intellettuali, mentre nei nuovi regimi post-fordisti si tratta di un coinvolgimento dell'intero corpo e ciò significa che ci troviamo in una costellazione qualitativamente diversa, rispetto a cui la descrizione marxiana «ha l'utilità analogica di una proiezione ortogonale»<sup>61</sup>.

Nell'epoca della produzione ford-tayloristica vi era una tacita relazione tra produzione e consumo, in quanto i canali della comunicazione erano inseriti nell'economia pianificata, le tecnologie di produzione di massa della grande fabbrica erano scarsamente flessibili e i consumi erano standardizzati. Perciò, «il regime della produzione di massa di merci standardizzate, generalmente, poteva contare

<sup>58</sup> Ivi, pp. 593-594 (tr. it. cit., *ibidem*).

<sup>59</sup> Ivi, p. 594 (tr. it. cit., p. 403).

<sup>60</sup> M. HARDT - A. NEGRI, *Impero*, cit., p. 339.

<sup>61</sup> A. NEGRI, *Fine secolo. Un manifesto per l'operaio sociale*, Milano, SugarCo, 1988, p. 65.

su una domanda adeguata e, quindi, non aveva alcuna necessità di “ascoltare” il mercato»<sup>62</sup>. L'esempio tipico dei regimi fordisti di produzione era dato dall'industria automobilistica. Ma proprio riguardo alle trasformazioni di quest'industria negli anni ottanta, si è parlato, sul modello giapponese, di regime di produzione e di consumo “toyotisti”. Centrale è sempre il rapporto tra produzione e consumo. All'opposto che nella produzione fordista, la comunicazione tra produzione e mercato si presenta nel toyotismo estremamente dinamica e istantanea. Se nel fordismo la produzione, con le sue tecnologie scarsamente flessibili, poteva contare su bisogni e consumi standardizzati, qui invece la produzione viene di volta in volta mutata sulle esigenze del mercato, o comunque su una continua interattività tra produzione e mercato. Ma ciò comporta una sempre maggiore interdipendenza tra azione strumentale e azione comunicativa, superando la contrapposizione fatta da Habermas.

L'assunzione di un ruolo assolutamente centrale della comunicazione e dell'informazione, che è qualche cosa di molto più ricco di una semplice trasmissione di dati di mercato, appare nettamente e tipicamente nell'altro settore centrale di questo passaggio alla produzione postmoderna e cioè quello dei servizi, dove troviamo appunto l'esempio di una produzione di beni immateriali tramite la comunicazione. Un lavoro “immateriale” è quello che non produce beni materiali durevoli, ma «un servizio, un prodotto culturale, conoscenza o comunicazione»<sup>63</sup>. La centralità del *computer* in questo tipo di lavoro non sta solo nel fatto che esso è divenuto ormai lo strumento lavorativo indispensabile e che le abilità informatiche sono una qualificazione essenziale per lavorare nei paesi dominanti. Anche se non si maneggia un *computer*, le caratteristiche essenziali di questo strumento di produzione sono comunque diventate il modello delle pratiche produttive e delle relazioni sociali, ossia hanno riconfigurato il tipo umano allo stesso modo in cui un tempo lo aveva fatto la macchina, la quale influenzava l'interpretazione dell'attività umana come un'attività meccanica: «Le macchine interattive e cibernetiche sono come nuove protesi, ormai integrate con le nostre menti e i nostri corpi fino al punto da ridefinirli completamente in quanto menti e corpi. L'antropologia del cyberspazio segna definitivamente una nuova condizione umana»<sup>64</sup>. Il *computer*, come strumento e come modello di relazioni produttive e vitali, è caratterizzato dalla manipolazione dei simboli e dall'interattività. Infatti l'informatica modifica continuamente le sue operazioni man mano che si applicano e si interagisce con gli utenti e l'ambiente. Inoltre nella prospettiva di Marx, del secolo XIX, vi era una forte eterogeneità delle attività lavorative, come per esempio il taglio e la tessitura, tanto che queste attività potevano essere unificate e rese omogenee sotto la categoria del lavoro astratto, cioè «non più in quanto taglio e tessitura, bensì come singole forme di consumo della forza lavoro in generale»<sup>65</sup>. Ma con l'informatizzazione della produzione il taglio e la tessitura diventano computerizzati, cosicché il lavoratore in entrambi i settori ha a che fare con la stessa attività, ossia col *com-*

<sup>62</sup> M. HARDT - A. NEGRI, *Impero*, cit., p. 271.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 272.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 273.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

*puter*. E allora la sua qualificazione, prima che nel taglio e nella tessitura – su cui certamente deve anche avere competenze – sta nella manipolazione dei simboli. Così, da un lato il lavoratore viene allontanato dall'oggetto della produzione, dall'altro lato quell'eterogeneità del lavoro concreto tende a ridursi. Analogamente la differenza degli strumenti di produzione che corrispondevano ad attività differenti (dalla forbice al telaio a mano nella fase manifatturiera, e dalla macchina da cucire al telaio meccanico nella fase dell'industria), il computer diventa il tramite universale per cui passa qualsiasi attività. Ma in tal modo tutto il lavoro nella sua materialità diventa lavoro astratto, dove astrazione sta per informatizzazione.

Oltre all'informatizzazione della produzione industriale, dove strumento e comunicazione sono oggi più interdipendenti, e al settore dei servizi, dove il *computer* non è solo lo strumento ma anche il fattore che ha riconfigurato antropologicamente le menti e i corpi, c'è una terza componente di questa trasformazione del lavoro, parimenti centrale. Essa è sì classificabile come lavoro immateriale, ma non è modellata sul *computer*. Si tratta del lavoro affettivo, «ossia il lavoro che è coinvolto nei contatti e nelle interazioni umane»<sup>66</sup>. Alcuni esempi li abbiamo visti sopra. Si tratta del lavoro di cura nel settore sanitario, dell'industria dell'intrattenimento, dei cosiddetti “servizi alla persona” o “servizi a domicilio”. Tutti questi sono lavori immateriali in quanto riguardano la manipolazione degli affetti e danno quindi prodotti intangibili, «sentimenti di piacere, di benessere, di soddisfazione, di eccitazione e passione»<sup>67</sup>. Essi hanno dunque come caratteristica centrale non il *computer* e la virtualità, ma i contatti umani, salvo che nell'industria dell'intrattenimento, dove tali contatti sono sia reali che virtuali. Pertanto questo tipo di lavoro è sì immateriale, ma nel senso che coinvolge la dimensione della corporeità, cioè a dire: non solo la mente attraverso lo strumento simbolico e interattivo del *computer*, ma il corpo stesso produce comunicazione e interattività. Si tratta di comunicazione e interattività di tipo differente da quelle dell'intelligenza artificiale, ma non per questo meno immateriali e meno ricche.

Orbene, questo lavoro immateriale nelle tre componenti sopra presentate, industriale-informatizzato, terziario-informatizzato, affettivo, presenta un punto comune: la dimensione sociale cooperativa è immanente al lavoro stesso e non viene attivata, come pensavano Marx e l'economia classica, dal processo capitalistico di autovalorizzazione, per cui il lavoro sarebbe solo capitale variabile: «Ormai, è il potere inerente alla cooperazione della forza lavoro (e, in particolare, del lavoro immateriale) che permette al lavoro di valorizzarsi [...]. Al giorno d'oggi, la produttività, la ricchezza e la creazione del surplus sociale sono determinate dalla forma dell'interattività cooperativa che corre lungo le reti dei linguaggi, delle comunicazioni e degli affetti»<sup>68</sup>. Addirittura, o meglio, coerentemente con la loro premessa, Hardt e Negri giungono a dire che in questa creatività del lavoro immateriale si esprime «un comunismo spontaneo ed elementare»<sup>69</sup>, “virtuale”. Qui si mostra la radicale eterogeneità di questo discorso di Hardt e Negri rispetto a quello

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 274.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 275.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

di altri settori della sinistra, riformista e antagonista, che invece parlano di fine del comunismo avendo presente i modelli novecenteschi di socialismo riformista o rivoluzionario, dell'Est o dell'Ovest, e considerano una secca sconfitta la distruzione del *welfare state* e delle conquiste del movimento operaio in Occidente, avendo presente il modello del lavoro del capitalismo e le forme politiche che hanno dominato nel XX secolo. Viceversa, in questa prospettiva il comunismo o meglio, uno spazio a una diversa pratica comune, si potrebbe dire, si dà proprio ora<sup>70</sup>.

Nel passo marxiano dei *Lineamenti* del 1857-58, sopra commentato, trovo anticipato il tema della *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, del 1859, ossia la contraddizione che si produce, a un dato punto dello sviluppo delle forze produttive materiali, tra queste ultime – qui l'intelletto generale – e i rapporti di produzione esistenti, giuridicamente espressi nei rapporti di proprietà – qui la misura della ricchezza in base al tempo di lavoro che produce valori –, rapporti che «da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene»<sup>71</sup>. Marx osserva, cioè, lo sviluppo, in seno alla vecchia società, delle condizioni materiali di esistenza di nuovi rapporti di produzione, secondo il principio per cui «l'umanità non si propone mai se non quei problemi che può risolvere»<sup>72</sup>, fermo restante che, nel passaggio al libero sviluppo dell'individuo sociale, con la vecchia misura della ricchezza in base tempo di lavoro diviso in lavoro necessario e pluslavoro, viene anche abolito in generale il carattere antagonista della produzione sociale a vantaggio di un carattere completamente cooperativo di questa produzione, il che segnerebbe il passaggio dalla preistoria alla storia della società umana. Indubbiamente, però, nella pagina dei *Lineamenti* il punto di novità è rappresentato dal fatto che la contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione non corre più primariamente tra capitale e lavoro salariato, ormai sempre più messo fuori dal processo di produzione immediato nel ruolo di sorvegliante e regolatore, ma tra l'intera società divenuta forza produttiva e la misura del lavoro in base al tempo di lavoro, ossia in base appunto alla dialettica di capitale e lavoro, regolata dal salario. Da questo punto di vista, mi sembra che Hardt e Negri sviluppino

<sup>70</sup> Negri osserva che il rifiuto del lavoro di fabbrica da parte degli operai massa, come rifiuto dei contratti, dei compromessi sindacali dello stato fordista, ha comportato una deregolamentazione del lavoro, flessibilità ecc., e critica il fatto che il monopolio dell'interpretazione di questo passaggio di produzione sia stato lasciato «ai neoliberali, agli imperialisti e persino ai fascisti» (A. NEGRI, *Fine secolo*, cit., p. 58), mentre si trattava di un «nuovo passaggio della liberazione della forza lavoro» (*ibidem*) ossia del passaggio all'operaio sociale e a nuovi, deterritorializzati modi di produrre e di cooperare, virtualmente sottratti alla valorizzazione capitalistica. «Da un lato il padrone, sia pure con inenarrabile sforzo, riusciva ad imporsi – riusciva cioè a rimettere ordine nella produzione, a licenziare e a mobilitare la forza lavoro; d'altro lato, gli operai, dopo aver lottato e anzi portato a livelli altissimi le forme dello scontro, non si lamentavano più di tanto del licenziamento e della mobilitazione intervenuti (a disperarsi lasciavano le corporazioni) – anzi sulla libertà riconquistata, la forza lavoro operaia metteva in atto nuove iniziative produttive» (ivi, p. 55). Quindi in un certo senso il corporativismo e le politiche di *welfare* degli anni sessanta, presentati come conquiste operaie che il capitalismo in trasformazione degli anni ottanta ha abbattuto, non vanno rimpiante, perché aprono un terreno nuovo dello scontro e liberano quel lavoro vivo deterritorializzato che, riappropriatosi del corpo, dello strumento di produzione cervello, è capace di innovare e autovalorizzarsi, capacità, questa, in cui, come vedremo fra poco, consiste la nozione di «virtuale».

<sup>71</sup> K. MARX - F. ENGELS, *Werke*, cit., Bd. 13, 1971, p. 9 (tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1971, p. 5).

<sup>72</sup> *Ibidem*.

con piena ragione l'analisi di Marx, comprendendo che nel passaggio di produzione contemporaneo è l'intera società a costituire la forza produttiva immediata e quindi il lavoro produttivo non può più essere visto solo come lavoro di fabbrica, altrimenti si resterebbe sul piano della base miserabile della misura della ricchezza mediante il tempo di lavoro, mentre è invece l'intera società, divenuta intelletto generale, a produrre. Tuttavia a me sembra altresì che in Marx, anche in questo passaggio estremo della forma di produzione basata sul valore, il capitale resti, sebbene al punto terminale, l'attore, il soggetto che, sussumendo il lavoro nella base limitata del suo processo di valorizzazione, trasforma la sua parte, divenuta ormai preponderante, di capitale fisso, evocando lo sviluppo dell'intelletto generale nell'intento di conservare come valore il valore già creato, ma così ha evocato in realtà delle forze ostili e per lui definitivamente mortali. Va da sé che qui lo svolgimento è rappresentato nella forma pura della teoria, non nella linearità dello sviluppo storico empirico, tuttavia l'esposizione prevede scientificamente un evento reale. È questa una concezione processuale dialettica, ma non quella capovolta di Hegel, bensì quella «critica e rivoluzionaria per essenza»<sup>73</sup>, che «nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include simultaneamente anche la comprensione [...] del suo necessario tramonto, perché concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento»<sup>74</sup>.

Può essere del tutto plausibile che, con il constatare come l'intelletto generale, ossia tutta la società, sia divenuta forza produttiva immediata, Marx stesso abbia aperto una breccia che lo porta oltre la centralità della dialettica tra capitale e lavoro salariato, dunque oltre la considerazione del lavoro solo in quanto sussunto nel capitale, giacché, se l'intera società produce in quanto *general intellect*, si è, per dirla con i termini di Hardt e Negri, «virtualmente» creata una potente città terrena accanto e contro la parassitaria città celeste della valorizzazione in base al tempo di lavoro, città che perde ogni funzione progressiva<sup>75</sup>. Pertanto diventa plausibile ricavare da Marx stesso, accanto al processo di valorizzazione capitalistico che produce plusvalore, uno schema alternativo di autovalorizzazione, che è quello visibile nel lavoro dell'intera società come intelletto generale. Infatti, nella descrizione marxiana, l'intelletto generale non è capitale variabile, da cui la produzione immediata dipende sempre di meno, dato lo sviluppo della scienza e delle relazioni umane, ma capitale fisso. Però a me sembra che nella descrizione dei *Lineamenti* lo sviluppo del sapere sociale generale, ossia la combinazione delle attività umane, lo sviluppo delle relazioni umane e la loro oggettivazione nelle macchine, significhi semplicemente la riduzione a un minimo del tempo di lavoro usato per la produzione immediata e la liberazione di tempo disponibile per la formazione e il perfezionamento (*Ausbildung*) scientifico, artistico ecc., degli individui a questo alto grado di socializzazione, dunque per lo sviluppo dell'individuo sociale. E poiché ricchezza significa appunto risparmio di tempo necessario e liberazione di tempo

<sup>73</sup> K. MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd.I: *Der Produktionsprozess des Kapitals*, Frankfurt-Berlin-Wien, Ullstein, 1969, p. 12 (tr. it. di D. Cantimori, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo*, Roma, Editori Riuniti, 1994, p. 45).

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> Cfr. M. HARDT - A. NEGRI, *Impero*, cit., p. 364 ss.

disponibile per ogni individuo e per tutta la società, ecco che, nella fase della grande industria, in cui questa ricchezza è prodotta da tutta la società oggettivata nelle macchine e non più dal lavoro produttivo immediato dell'uomo, espulso dal processo di produzione e spostato nel ruolo di sorvegliante e regolatore, quel tipo di valorizzazione basato sul «pluslavoro della massa»<sup>76</sup>, quindi sulla misura del tempo di lavoro, non ha più senso. Esso è solo inadeguato a quel sapere sociale generale, ormai non più condizionato dal «non lavoro dei pochi»<sup>77</sup>, e che lo stesso capitale ha evocato proprio partendo dalla sua peculiare modalità di valorizzazione, la misura della ricchezza sul tempo di lavoro supplementare estorto al lavoro vivo. Così il capitalismo cade per necessità dialettica materiale, ossia per la stessa forza produttiva che ha messo in moto e che, nella fase della grande industria, è data da tutta la società divenuta intelletto generale. A questo punto subentra un'umanità che è fatta di individui sociali i quali, grazie alle macchine, ossia all'oggettivazione della connessione tra elevato grado di socializzazione e sapere, in primo luogo scienza della natura, dispongono di tempo per l'arte, la scienza, insomma per tutte le oggettivazioni umane generiche.

Ma in Hardt e Negri, con l'allargamento dell'intelletto generale all'affettività e alla corporeità, la processualità dialettica cede il passo all'ontologia della soggettività, la quale implica una concezione completamente diversa del tempo e, ovviamente, del movimento, ossia quella a-dialettica dell'evento. E allora, a mio avviso, essi non osservano soltanto una semplice, lineare estensione della previsione di Marx, ma compiono un vero e proprio spostamento di paradigma. Come è ovvio, va riconosciuta a Hardt e Negri la piena legittimità sia dell'interpretazione del presente passaggio di produzione in termini di «soggettività», rendendo bidirezionale il rapporto tra lavoro e valore, sia dell'autonoma appropriazione dei classici a questo fine. Da parte mia, se tento di commisurare il risultato della loro elaborazione al discorso di Marx, è solo perché credo che i nomi dei classici si fanno in quanto questi alludono a concatenazioni di problemi implicanti scelte di fondo, e non per inesistenti, inattuali e poco interessanti questioni di «ortodossia» o di «revisionismo». Ora, a me sembra che tra Hardt e Negri, da un lato, e Marx, dall'altro, vi sia una diversa concezione del tempo e del movimento, che comporta una diversa concezione dell'uomo, della natura e del lavoro. In poche battute, mentre in Marx credo rimangano al centro l'uomo naturalizzato e la natura umanizzata, il concetto di soggettività autovalorizzatrice in Hardt e Negri – ripeto, del tutto legittimamente – va oltre l'uomo e configura un paradigma diverso del rapporto tra uomo e natura, del lavoro e quindi una diversa concezione del comunismo. Infatti, constatato il limite intellettualistico della formulazione marxiana dell'intelletto generale, l'introduzione del concetto di «corpo» nella loro fenomenologia del lavoro immateriale li porta a connettere Marx con Foucault, qui letto sulla scorta di Deleuze. Ma anche questi autori del secondo Novecento sono solo un punto di partenza per teorizzare autonomamente la potenza autovalorizzatrice della nuova soggettività proletaria immateriale postfordista.

<sup>76</sup> K. MARX, *Grundrisse*, cit., p. 593 (tr. it. cit., p. 401).

<sup>77</sup> *Ibidem*.

### Il «corpo collettivo biopolitico»

Secondo Hardt e Negri, Foucault, sia pure in maniera non esplicita, permetterebbe di individuare, dalla modernità alla contemporaneità, un passaggio dalla «società disciplinare»<sup>78</sup> alla «società del controllo»<sup>79</sup>. Il primo tipo di società, che Foucault esemplifica sull'*ancien régime* e sull'età classica della storia francese, costruirebbe il dominio «attraverso una fitta rete di *dispositivi* o apparati che producono e regolano gli usi, i costumi e le pratiche produttive»<sup>80</sup>. Ciò significa che il funzionamento di questa società e l'obbedienza vengono prodotti da una serie di istituzioni quali la scuola, la fabbrica, l'università, la prigione, l'ospedale, il manicomio, che prescrivono con una logica adeguata, interna a quell'istituzione, ciò che è normale e ciò che è deviante. Dunque le istituzioni della società disciplinare operano attraverso meccanismi di inclusione ed esclusione, «dentro» e «fuori».

Hardt e Negri ritengono di estendere quest'analisi di Foucault a tutta la fase dell'accumulazione capitalistica moderna per poterla poi distinguere e contrapporre alla fase postmoderna di produzione e di strutturazione del potere, l'Impero, connesso proprio alla perdita di centralità di una caratteristica istituzione della fase disciplinare, lo Stato-nazione e la politica mondiale ad esso legata, l'imperialismo, caratterizzato da dispositivi coloniali di chiusura, «dentro», e sfruttamento del «fuori». Questa fase del comando imperiale, l'ordine della globalizzazione, corrisponde alla società del controllo. Qui il funzionamento del potere e l'obbedienza non viene prodotta più, o prevalentemente, attraverso un serie di istituzioni di inclusione ed esclusione, «dentro» e «fuori», normalità e devianza, ma in modo immanente al sociale, «democratico», per così dire, dove i concetti di normalità e devianza, di «dentro» e «fuori», vengono introiettati dai soggetti stessi, «vengono distribuiti attraverso i cervelli e i corpi degli individui [...]. Il potere si esercita con le macchine che colonizzano direttamente i cervelli (nei sistemi della comunicazione, nelle reti informatiche ecc.) e i corpi (nei sistemi del Welfare, nel monitoraggio delle attività ecc.), verso uno stato sempre più grave di alienazione dal senso della vita e dal desiderio di creatività»<sup>81</sup>. Si tratta quindi degli stessi dispositivi disciplinari di normalizzazione: solo che essi, nella società, si intensificano, si estendono e agiscono sempre meno, o non solo, nei dispositivi strutturati delle istituzioni moderne e sempre più nelle comuni pratiche quotidiane.

Accanto a questa distinzione tra società disciplinare e società del controllo, Hardt e Negri utilizzano il concetto di «biopotere» o di «carattere biopolitico del potere», per indicare quel potere che ha per oggetto la vita stessa, amministrandola in ogni suo aspetto, e soprattutto la cui condizione di funzionamento sta nel fatto che esso viene compreso e riattivato volontariamente, introiettato insomma, dagli individui: «Il biopotere agisce dunque in un contesto in cui ciò che è in gioco per il potere è la produzione e la riproduzione della vita stessa»<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> M. HARDT - A. NEGRI, *Impero*, cit., p. 38.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

Ebbene, Hardt e Negri ritengono che precisamente nel passaggio dalla società disciplinare alla società del controllo sia l'intera società a costituire l'ambito del biopotere e ciò permetterebbe di innestare questi due elementi del discorso di Foucault, e della sua lettura da parte di Deleuze, sulla problematica del comunismo nella fase dell'operaio sociale, un comunismo di corpi, ossia di intelletti sociali, linguaggi interattivi e affetti. In questo, va precisato, gli autori sono perfettamente consapevoli di procedere del tutto autonomamente da Foucault. Nella società disciplinare le tecnologie biopolitiche danno ancora effetti parziali: gli individui sono mantenuti all'interno dell'istituzione dei dispositivi chiusi, non sono socializzati, per cui alla disciplina dei corpi corrisponde la resistenza del singolo. Viceversa nella società del controllo il biopotere raggiunge i corpi stessi degli individui, cervello e affettività, e la totalità delle relazioni sociali. Tuttavia questa totalità delle relazioni sociali pervase dal biopotere non significa la società a una dimensione descritta dalla scuola di Francoforte, oppure il passaggio, descritto da Marx, dalla "sussunzione formale" alla "sussunzione reale" del lavoro nel capitale. Nella descrizione marxiana, quest'ultimo, nella fase di sussunzione formale, sottomette alle sue leggi (estrazione del plusvalore mediante la divisione della giornata lavorativa in tempo di lavoro necessario e tempo di lavoro supplementare) processi lavorativi appartenenti a fasi di produzione precapitalistiche; nella fase di sussunzione reale trasforma sostanzialmente la qualità del processo lavorativo stesso, consistente ora in una connessione strettissima tra divisione del lavoro, combinazione delle attività produttive, uso delle macchine e impiego delle scienze naturali: è questa, mi sembra, la fase in cui si sviluppa il capitale fisso come sapere sociale generale. Nonostante l'analogia che si può riscontrare tra passaggio dalla sussunzione formale alla sussunzione reale, da un lato, e passaggio dalla società disciplinare alla società del controllo, dall'altro, l'ambito del biopotere è innanzitutto, per l'appunto, l'intero *bios*, ossia non solo la stretta dimensione economica e culturale, bensì l'intera società in quanto «vita e morte, ricchezza e povertà, produzione e riproduzione sociale, e così via»<sup>83</sup>. Agendo sulla totalità della vita e pervadendo l'intera società, senza essere diviso nei differenti dispositivi disciplinari di inclusione ed esclusione, il biopotere non può essere unidimensionale, ma deve agire in modo singolarizzato e quindi plurale, su "mille piani", secondo la direzione di ricerca di Deleuze e Guattari. Di conseguenza, in un simile dispositivo globale risulta impossibile applicare la dialettica di stato e società civile, dove lo stato media nella società civile e ne unisce i diversi elementi. Infatti, a differenza che nella società disciplinare, dove la resistenza a un potere veniva esercitata da parte del singolo all'interno della relativa istituzione, nella società del controllo «le resistenze non sono più solo marginali, ma agiscono al centro della società che si distende nelle reti [...]». Ciò che nel discorso di Foucault rimaneva implicito (e che Deleuze e Guattari hanno esplicitato) è il paradosso di una forma di potere che, mentre unifica e ingloba ogni elemento del sociale (perdendo, in tal modo, la capacità effettiva di mediare forze sociali differenti), nello stesso momento svela un nuovo contesto, un nuovo ambiente costituito dalla massima pluralità e da una incontenibile singolarizzazio-

<sup>83</sup> Ivi, p. 42.

ne – il piano dell'evento»<sup>84</sup>. Come si vede, in Hardt e Negri anche sul piano dei rapporti di potere, come su quello dei rapporti di produzione, la concezione dialettica del tempo come processo cede il posto alla concezione differenziale del tempo come evento. Ne consegue che, se in Marx i due piani potevano venire distinti in quanto struttura e sovrastruttura, in Hardt e Negri, abbracciando il biopotere tutta la vita sociale su mille piani, la distinzione dialettica marxiana non ha più ragione d'essere, coerentemente alla bidirezionalità, da loro sottolineata, del rapporto tra lavoro e valore.

Questo paradigma biopolitico è quello che caratterizza l'Impero, o – il che è lo stesso, data la cancellazione della distinzione tra piano dei rapporti di produzione e piano dei rapporti di potere – l'attuale fase postmoderna del capitalismo. L'Impero agisce sulla singolarità dell'evento e al tempo stesso sulla totalità delle relazioni sociali. A differenza che nei precedenti rapporti internazionali caratterizzati dai trattati interstatali, ma anche di quelli caratterizzati dalla centralità delle Nazioni Unite, il diritto odierno, sintomo di una costituzione materiale biopolitica, «è capace di rapportarsi al mondo intero come un unico insieme sistemico»<sup>85</sup>. Pertanto esso deve operare in continuo stato di eccezione, mediante tecniche di polizia, per aderire plasticamente all'imprevedibilità dell'evento. Questo tipo di "sistemicità" dello stato di eccezione che caratterizza il diritto imperiale non ha tuttavia nulla a che vedere con i concetti di dittatura e di totalitarismo, in quanto nell'Impero c'è una relazione non mediata tra potere sovrano e molteplici soggettività, che esso deve controllare ma non eliminare, per imporsi appunto come un sistema biopolitico che pervade l'intera società-mondo. Ecco perché nell'Impero il diritto non è eliminato, ma continua ad avere un ruolo centrale e assume una forma completamente procedurale in modo, come dicevamo, da aderire immediatamente alla variabilità temporale dell'evento.

Tuttavia, se il biopotere viene considerato solo dal punto di vista di questo diritto imperiale sistemico e al tempo stesso aderente al piano dell'evento, non se ne coglie la radice produttiva, il suo *bios*, contro cui il potere si esercita. Il motore produttivo è quel piano di immanenza rappresentato dal lavoro vivo, dalle soggettività corporee, insieme di cervello e affettività, singolari e al tempo stesso cooperative. Ed è qui che, secondo Hardt e Negri, le ricerche di Foucault, Deleuze e Guattari rivelano, per versi differenti, i loro limiti. È stato merito di Foucault avere superato la classica divisione marxista che colloca la sfera del potere e della riproduzione sociale sul piano della sovrastruttura e la produzione su quello della struttura. Tuttavia quelle dimensioni della riproduzione sociale del potere, che nel marxismo costituivano la sovrastruttura, qui diventano una più allargata struttura materiale, secondo un'impostazione ancora strutturalistica e dunque solo funzionale. Ma in questo modo viene sacrificato proprio il piano ontologico-temporale dell'evento, che caratterizza il biopotere come un potere che ha per oggetto l'intera vita della società sui mille piani della singolarizzazione, dunque non viene raggiunto il *bios* nella sua produttività. La dimensione creativa e ontologica della ri-

<sup>84</sup> Ivi, pp. 40-41.

<sup>85</sup> Ivi, p. 41.

produzione sociale e i soggetti e gli oggetti che la costituiscono, cioè gli affetti, il divenire, la creazione di valori e di relazioni sociali, sono invece messi al centro dell'indagine da Deleuze e Guattari. Pertanto essi vanno più in direzione delle dinamiche realmente biopolitiche della società del controllo, ossia del suo motore, le soggettività dei corpi che producono e cooperano per generare il mondo, la vita stessa. Tuttavia Deleuze e Guattari concepiscono la produzione sociale, nella sua creatività positiva, soltanto come movimento continuo e flusso assoluto, «come un orizzonte caotico e indeterminato segnato dall'ineffabilità dell'evento»<sup>86</sup>, cosicché gli elementi creativi restano impotenti. Infine alcuni marxisti italiani, Paolo Virno, Christian Marazzi ecc., hanno colto la relazione tra produzione sociale e biopotere, quindi la dimensione di soggettività delle forze produttive – il che supera lo strutturalismo della descrizione foucaultiana del biopotere – e la hanno positivamente determinata col termine marxiano di *general intellect* o come “intellettualità di massa”, lavoro immateriale ecc. – dando così una determinazione a quell'ontologia della produzione sociale e delle macchine produttive, che in Deleuze e Guattari si presentavano come flussi assoluti e indeterminati. Essi hanno dunque colto il ruolo centrale della forza-lavoro intellettuale immateriale nella produzione del plusvalore, e la composizione linguistico-comunicativa della nuova soggettività, oggetto dello sfruttamento capitalistico contemporaneo e potenziale rivoluzionario: «Dopo una nuova teoria del valore [...] occorre formulare una nuova teoria della soggettività che opera prevalentemente sul piano della conoscenza, della comunicazione, del linguaggio»<sup>87</sup>.

Ritengono però Hardt e Negri che qui, come in fondo nella pagina marxiana dei *Lineamenti*, una forza-lavoro immateriale così descritta sia caratterizzata troppo esclusivamente in termini di intellettualità e comunicazione, trascurando la dimensione della corporeità che costituisce il nucleo dell'odierna produzione sociale come unione di lavoro affettivo, lavoro comunicativo della produzione industriale e lavoro interattivo dei servizi: queste tre dimensioni costituiscono il *bios* della società biopolitica del controllo. Questo *bios* Hardt e Negri lo rappresentano come un «corpo collettivo biopolitico [...]». Questo corpo diviene una struttura non negando l'originaria forza produttiva che lo anima, ma restituendogliela; esso diviene linguaggio (scientifico e sociale) in quanto moltitudine di corpi singolari e determinati in relazione tra di loro»<sup>88</sup>.

Come, nella rappresentazione dell'Impero, potere economico e potere politico sono fusi completamente<sup>89</sup>, così anche in quella del suo motore, il corpo biopolitico, lo sono produzione e riproduzione sociale: «La vita non viene più prodotta nei cicli della riproduzione che, un tempo, erano subordinati alla giornata

<sup>86</sup> Ivi, p. 43.

<sup>87</sup> Ivi, p. 44.

<sup>88</sup> Ivi, p. 45.

<sup>89</sup> Con quest'affermazione Hardt e Negri non pensano tanto al potere monopolistico delle multinazionali, secondo il classico schema dell'imperialismo. Senza dubbio queste esercitano un potere nell'articolazione di comando dell'Impero, ma qui, parlando del tentativo imperiale di fondere il potere economico e quello politico, si vuole mettere in luce la specificità biopolitica dell'Impero nell'assumere come oggetto del potere la vita stessa e quindi nel fondere produzione e riproduzione.

lavorativa; al contrario, oggi la vita pervade e domina tutte le produzioni. Il valore del lavoro e la produzione si svolgono nelle viscere della vita [...]. Non ci sarebbe alcun surplus se la produzione non fosse animata dall'intelligenza sociale, dal general intellect e dalle configurazioni affettive che pervadono i rapporti e le articolazioni dell'essere sociale [...]. La produzione delle merci è sempre più sistematicamente dominata dal linguaggio – ove per linguaggio occorre intendere macchine intelligenti continuamente rinnovate dagli affetti e dalle passioni»<sup>90</sup>. Poiché ciò che viene prodotto è la vita stessa, è ovvio che ciò che viene prodotto è anche ciò che viene riprodotto, per cui la riproduzione non è più un semplice momento della circolazione del capitale. Tuttavia qui la vita prodotta e riprodotta dalla vita stessa non è un flusso temporale indeterminato, ma è costituita dalle reti di linguaggi, comunicazioni e cooperazioni, affettività, create dall'odierno lavoro immateriale, insomma è il *general intellect* diventato (o, più precisamente, inteso come) corpo biopolitico collettivo. Esso produce *surplus* sociale non come lavoro sussunto nel capitale ma in modo indipendente, in forza della sua stessa “ontologia”, cioè in quanto in esso sono immanenti l'affettività, la comunicazione linguistica, il desiderio, *conatus*, di cooperazione.

Di conseguenza, è il fatto stesso che la cooperazione è ontologicamente immanente alle reti linguistiche, comunicative e affettive, insomma è la stessa ontologia di questo lavoro postmoderno, a vanificare il concetto di proprietà privata «come diritto esclusivo di usare un bene e di disporre di tutta la ricchezza ricavabile dal suo possesso [...]». Ci sono sempre meno beni che possono essere posseduti e usati in questo modo. Il soggetto della produzione è piuttosto la comunità, la quale, mentre produce, si riproduce e ridefinisce»<sup>91</sup>. E tuttavia, quanto più il lavoro immateriale dei regimi post-fordisti ha immanente il carattere cooperativo e segue traiettorie temporali indipendenti dalla socializzazione creata dalla misura capitalistica del valore fondata sul furto del tempo di lavoro altrui, tanto più «questo nuovo assetto della produzione non ha assolutamente eliminato i regimi politici e giuridici che sostengono la proprietà privata. La crisi concettuale della proprietà privata non si è tradotta in una crisi in senso materiale – al contrario, l'espropriazione condotta dalla proprietà privata ha trovato un campo di applicazione pressoché universale»<sup>92</sup>. Questo è quanto avvenuto con la crisi del *welfare* e con le politiche neoliberali di privatizzazione del pubblico. Ciò vuol dire che nella società postmoderna il capitale e il potere, diventati tutt'uno senza articolarsi in una struttura e una sovrastruttura, essendo il loro oggetto diventata la vita stessa, vivono parassitariamente di questo antagonismo con la produzione biopolitica caratteristica del lavoro immateriale. Perciò Hardt e Negri osservano: «Se la forma del lavoro tende verso la completa immaterialità, se il mondo della produzione è adesso descrivibile nei termini di ciò che Marx chiamò *General Intellect*, allora il lavoro vivo indica lo spazio che su questo terreno si apre per la ricomposizione politica dell'antagonismo. Perché non riappropriarsi della natura immateriale del lavoro vivo?

<sup>90</sup> Ivi, pp. 339-340.

<sup>91</sup> Ivi, p. 283.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

perché non chiamare la proprietà privata dei mezzi di produzione furto – mille volte di più in quanto esercitata anche sul nostro lavoro immateriale, sulla più profonda e indomabile natura dell'umanità?»<sup>93</sup>. E tuttavia anche in questo caso il riferimento a Marx sottende un forte differenza di metodo, in quanto l'accento è spostato dal movimento storico-dialettico della contraddizione tra capitale e lavoro, all'autonoma, imprevedibile iniziativa della soggettività del lavoro. Discriminante mi sembra appunto la trasformazione, operata da Hardt e Negri, del concetto marxiano di *general intellect*, più o meno foucault-deleuzianamente rivisitato, in quello di "corpo collettivo biopolitico".

*Dalla dialettica marxiana tra "dentro" e "fuori", all'"oltre misura"*

Il metodo di Marx, coerentemente con la tradizione del pensiero critico moderno, è caratterizzato da un'impostazione dialettica, che Hardt e Negri chiamano tra "dentro" e "fuori". Marx, parlando delle macchine e della grande industria, osserva: «La macchina non agisce soltanto come concorrente strapotente, sempre pronto a rendere "superfluo" l'operaio salariato. Il capitale la proclama apertamente e consapevolmente *potenza ostile* all'operaio e come tale la maneggia. Essa diventa *l'arma più potente* per reprimere le insurrezioni periodiche degli operai, gli scioperi ecc. contro la *autocrazia del capitale* [...]. Si potrebbe scrivere tutta una storia delle invenzioni che dopo il 1830 sono nate soltanto come armi del capitale contro le sommosse operaie»<sup>94</sup>, ragion per cui gli operai dovranno in un lungo arco di tempo imparare a distinguere le macchine dal loro uso capitalistico. In quest'ottica di Marx sono dunque le lotte proletarie il motore dello sviluppo capitalistico, in quanto costringono il capitale a trasformare, attraverso l'innovazione, sia i rapporti di produzione che quelli di dominio. Le varie epoche della storia dello sviluppo capitalistico, dalla manifattura alla globalizzazione, passando per la grande industria, il capitale finanziario, le ristrutturazioni degli anni settanta, erano risposte al "motore" rappresentato dalle lotte operaie. Ebbene, secondo Hardt e Negri questo processo determina «il luogo dello sfruttamento [...] dialetticamente»<sup>95</sup> e precisamente secondo una dialettica dentro-fuori che funziona nel modo seguente: «La forza-lavoro è l'elemento più interno, la sola sorgente del capitale. Nello stesso tempo, però, la forza lavoro rappresenta il di fuori del capitale, il luogo dove il proletariato riconosce il proprio valore d'uso, la sua autonomia, e ove esso radica la sua speranza di liberazione [...]. Nel pensiero di Marx, la relazione tra il dentro e il fuori dello sviluppo capitalistico è totalmente determinata dal duplice punto di vista proletario, dentro e fuori dal capitale»<sup>96</sup>.

Se nella fase post-fordista o post-moderna il lavoro investe la vita stessa, non è più possibile mantenere una differenza tra vita sociale e vita economica, perché non vi sono più luoghi determinati che permettono di distinguere i due ambiti, come poteva essere prima tra fabbrica e società. In effetti, vorrei osservare che già

<sup>93</sup> IDD., *Il lavoro di Dioniso*, cit., p. 28.

<sup>94</sup> K. MARX, *Das Kapital*, cit., pp. 391-392 (tr. it. cit., p. 480).

<sup>95</sup> M. HARDT - A. NEGRI, *Impero*, cit., p. 200.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

negli anni sessanta, pur mantenendosi la distinzione tipica dell'epoca fordista fra produzione e riproduzione, gli operai cercavano un'alleanza tra fabbrica e società, e in tal modo si creavano le premesse per rompere la distinzione stessa ed estendere il lavoro a tutta la sfera vitale, rendendolo immateriale. Venuta a cadere la distinzione tra fabbrica e società, quest'ultima diventa tutta intera produttiva, e ciò che viene prodotto è intellettualità, linguaggi, interazione e affettività. La vita produce indipendentemente dalla regolazione nei tempi della giornata lavorativa e quindi indipendentemente dalla creazione e conservazione capitalistica della ricchezza come valore. Pertanto, in questa condizione non ci può essere più un "dentro" del valore di scambio e un "fuori" del valore d'uso, che connotavano la lettura marxiana della lotta tra capitale e lavoro, lettura fatta in base alla relazione antagonista-dialettica tra sommosse operaie e trasformazioni del capitale. E in questa prospettiva la scienza non è più la risposta del capitale alle lotte operaie mediante una sempre più avanzata trasformazione tecnologica del processo lavorativo e delle relazioni di dominio, ma è ora divenuta la qualità stessa del lavoro, quindi il terreno delle lotte sociali: «La scienza è uno dei terreni dell'antagonismo, probabilmente quello centrale, perché è il terreno sul quale finisce per rivelarsi l'effettualità della riappropriazione operaia del processo produttivo. E accanto alla scienza, intrecciato quando non subordinato ad essa, è il sistema delle dimensioni sociali della produzione e della riproduzione, del politico e dell'etico»<sup>97</sup>.

Negri reinterpreta, così, la distinzione marxiana tra capitale costante e capitale variabile, inteso il primo come l'insieme degli strumenti tecnici accumulati e conservati durante lo sviluppo e il secondo come il lavoro vivo che continuamente rianima ciò che è stato accumulato e ne fa la base della nuova accumulazione. Or bene, «questa distinzione marxiana non riguarda solo il modo capitalistico di produzione, riguarda piuttosto l'intero campo materialista, cioè il mondo. La produzione costituisce infatti il mondo, seguendo una traccia di cui la temporalità è sostanza»<sup>98</sup>. Dunque, il senso del materialismo non riguarda la semplice produzione separata dal mondo, ma il mondo stesso che è produzione, della quale il soggetto è il corpo. La traccia della produzione divenuta mondo o del mondo divenuto produzione è il tempo. Di quale tempo si tratta? Certamente non del tempo di lavoro come misura capitalistica o socialista della ricchezza, né del tempo della dialettica, che scandiva le innovazioni del capitale come risposte alla spinta del lavoro vivo e il lavoro vivo come il fuori del capitale, il luogo dell'emancipazione, sì da concepire tutta la storia come un processo che, esaurita la funzione progressiva del capitale, passa all'emancipazione umana sulla base del "fuori" del valore d'uso non più misurato da quello di scambio. Per Negri il tempo è una traccia a-dialettica, dove il "prima" è il lavoro morto che continua ad accumularsi, mentre il "dopo" è il lavoro vivo che crea verità (linguaggi, comunicazione, affetti, insomma immaterialità), rivivifica quello che è già stato e crea il nuovo. Pertanto il lavoro vivo non è più misurabile dal valore e non è neanche il "fuori" del valore d'uso che libera dal valore di scambio, ma è già ora «il *kairòs* dei corpi che creano verità at-

<sup>97</sup> A. NEGRI, *Fine secolo*, cit., pp. 72-73.

<sup>98</sup> ID., *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, cit., p. 58.

traverso la prassi»<sup>99</sup>, cioè creano «avenire»<sup>100</sup>, mentre il capitale «ha sussunto il mondo facendone una creatura morta»<sup>101</sup>. Come si vede, il capitale non produce innovazioni tecnologiche, dunque progresso, in risposta alle lotte operaie, motore della storia, in quanto queste sarebbero al tempo stesso la sorgente del capitale, ossia creatrici di valore, e il “fuori” del capitale in quanto riconoscentesi come valore d’uso indipendente, che dal capitale si deve emancipare. Nel momento in cui il lavoro, uscito dalla fabbrica, è diventato l’essenza stessa del mondo lungo la freccia del tempo-evento, allargando il campo della materia al mondo stesso, il capitale diventa creatura morta e parassitaria. Di contro, «il lavoro vivo prende il mondo in mano, lo trasforma e lo innova, radicalmente, nel comune»<sup>102</sup>, perché, come lavoro immateriale, ha immanente nei soggetti singolari il desiderio di cooperazione.

Con l’estendersi del lavoro vivo su tutta la società, anche lo sfruttamento non è più limitato alla fabbrica, ma tende parimenti a pervadere la società intera. Non solo il lavoro vivo, ma anche il capitale morto subisce questa delocalizzazione e quindi abbandona la dialettica del “dentro” e del “fuori”: «Le nuove forze produttive non hanno luogo, poiché li occupano tutti, producono e sono sfruttate in questo stesso non-luogo indefinito»<sup>103</sup>. Però, l’estendersi del lavoro vivo e dello sfruttamento all’intera società e quindi la perdita di luogo del lavoro e dello sfruttamento, non implica affatto un’omologia tra i due momenti. Infatti, «oggi più che mai, nella misura in cui le forze produttive vengono completamente delocalizzate e divengono completamente universali, esse non producono solo merci, ma anche ricche e potenti relazioni sociali [...]». L’universalità della creazione umana, la sintesi tra libertà, desiderio e lavoro vivo sono ciò che ha luogo nel non-luogo dei rapporti di produzione postmoderni. L’Impero è il non-luogo della produzione mondiale ove il lavoro è sfruttato»<sup>104</sup>. L’“avere luogo” del lavoro vivo nel “non luogo” della produzione immateriale, non significa che esso abbia una localizzazione, tipo la fabbrica o altra istituzione “disciplinare”. Qui “avere luogo” sta per: avere un carattere affermativo, essere capace di auto-costituirsi nel “non luogo”, cioè farsi mondo lungo la freccia del tempo, nell’evento, *kairòs*, della rivivificazione di ciò che è stato già creato e nella continua generazione di “avenire”, e soprattutto nel rendere possibile la cooperazione immanente all’intelligenza e agli affetti. Il capitale rappresenta il “non luogo” come negazione senza affermazione, un biopotere senza *bios*, ovvero che vive parassitariamente del *bios* del lavoro vivo antagonistico, avendo cessato la legge del valore di avere la benché minima funzione progressiva, perché il lavoro ha cessato di essere caratterizzato dalla dialettica tra valore di scambio come il suo “dentro” in quanto sorgente del capitale, e valore d’uso come il “fuori” della sua emancipazione, ed è divenuto il mondo stesso, un “non luogo”, ma un “non luogo” pieno, creativo, affermativo e in questo senso un “luogo”.

«Nel campo materialista, l’inchiesta ontologica è [...] del tutto interna alla di-

<sup>99</sup> *Ibidem.*

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>101</sup> *Ibidem.*

<sup>102</sup> *Ibidem.*

<sup>103</sup> M. HARDT - A. NEGRI, *Impero*, cit., p. 201.

<sup>104</sup> *Ibidem.*

namica produttiva»<sup>105</sup>, quindi si tratta di un materialismo caratterizzato dalla continua innovazione creativa. Un materialismo siffatto non è dialettico, bensì è un materialismo ontologicamente connotato, un materialismo del tempo-evento, del *kairòs* che continuamente innova e si potenzia. Mentre il materialismo dialettico è caratterizzato dalla dialettica localizzata del “dentro” e del “fuori”, quest’ontologia materialistica dell’evento è delocalizzata, perché concerne il “non luogo” dei rapporti di produzione postmoderni dove “ha luogo” – nel senso che ne è il motore – il lavoro vivo, che produce reti e relazioni sociali corporee (intellettuali, comunicative e affettive) non più misurabili in base al tempo di lavoro come nell’epoca della centralità della fabbrica distinta dalla sfera sociale della riproduzione. Pertanto il lavoro vivo, diventato il mondo stesso, avendo luogo nel “non luogo” ed eccedendo la misura capitalistica del valore, è “oltre misura”: «Oltre misura vuol dire che *il non-luogo è il nuovo luogo*, il luogo definito dell’attività produttiva che si rende autonoma da qualsiasi estrinseco regime della misura [...]. Dopo aver rotto le gabbie della disciplina economica, sociale e politica, e dopo aver superato tutti i regimi coercitivi del capitalismo moderno e la sua forma stato, il lavoro si mostra oggi come attività sociale generale, come un eccesso produttivo nei confronti dell’ordine esistente e delle leggi della sua riproduzione»<sup>106</sup>. Viceversa, continuando il capitale a esercitare il suo sfruttamento nel “non luogo” della produzione mondiale, caratterizzato dall’imprevedibile “oltre misura” dell’evento, il potere è «fuori misura»<sup>107</sup> perché «è ormai nell’impossibilità di ordinare e calcolare la produzione sul livello globale»<sup>108</sup>.

L’ontologia di cui qui si parla è completamente produttiva: «L’essere [...] non è un dato ma un costruito»<sup>109</sup>. Solo così essa può essere un’ontologia materialistica del lavoro vivo. D’altronde, una volta identificato tutto l’essere col lavoro creativo immateriale, questo materialismo è “oltre misura”, perciò Hardt e Negri parlano di “lavoro di Dioniso”. Vista in questo contesto ontologico, adeguato ai regimi post-tayloristi di produzione, capitale costante e capitale variabile corrispondono rispettivamente all’eternità come «il già generato»<sup>110</sup> e all’“avenire” come «ciò che, sull’orlo del tempo, sta per esser costituito»<sup>111</sup>. In quest’ontologia materialista del lavoro vivo, dove l’essere è costruito sulla traiettoria del tempo, «il tempo dell’eterno si smisura, attraverso la generazione, nell’avenire»<sup>112</sup>: infatti la produzione post-fordista è “oltre misura”, di contro al capitale e al suo dominio imperiale che è “fuori misura”.

Quale che sia la posizione che si ha rispetto a questa concezione, mi sembra che la connessione tra lavoro vivo e “oltre misura” sia almeno coerente con la premessa. Infatti, se si afferma che il lavoro non coincide più con la sola attività pro-

<sup>105</sup> A. NEGRI, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, cit., p. 59.

<sup>106</sup> M. HARDT - A. NEGRI, *Impero*, cit., pp. 332-333.

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 332.

<sup>108</sup> *Ibidem.*

<sup>109</sup> A. NEGRI, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, cit., p. 105.

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 107.

<sup>111</sup> *Ibidem.*

<sup>112</sup> *Ibidem.*



duttiva della fabbrica, perché pervade tutta la società, anzi è l'essenza del mondo, ciò significa che il lavoro è la vita stessa: ma la vita, come ci hanno detto Nietzsche e tutte le filosofie della vita del Novecento, è per eccellenza rottura, espansione, dismisura. Diversamente formulato: se nei regimi post-tayloristici di produzione il lavoro, diventato immateriale, pervade tutta la società e diventa la vita stessa, e se la vita è dismisura, ecco che il lavoro stesso è "oltre misura".

Il richiamo da me fatto alla filosofia della vita non intende per nulla sollevare a Hardt e a Negri l'accusa di vitalismo irrazionalistico, data la loro insistenza sul carattere affermativo, costituente, della vita o, il che è lo stesso, del lavoro vivo, il quale è un "non luogo" come nuovo luogo, un "oltre misura", ma non un "fuori misura". A questo proposito, il loro riferimento privilegiato mi sembra essere Deleuze, ma anche distanziandosene. Il tema è il rapporto tra virtualità, possibilità, realtà, centrale per definire l'"oltre misura" della vita o della produzione, ad essa identica, come un concetto e una pratica totalmente affermativi. Hardt e Negri si riferiscono all'opera di Deleuze, *Le bergsonisme*, dove l'autore riprende da Bergson la distinzione tra passaggio dalla virtualità all'attualità e passaggio dalla possibilità alla realtà. Bergson dà il primato al passaggio dal virtuale all'attuale rispetto alla coppia possibile-reale, perché vuole affermare l'essere come «continuo atto di creazione, che porta sempre in luce qualche novità imprevedibile»<sup>113</sup>, e non come «semplice riduzione – sulla base delle rassomiglianze – di numerosi mondi possibili a un unico mondo reale»<sup>114</sup>. Hardt e Negri ritengono invece che sicuramente la virtualità abbia una potenza creativa, e tuttavia ciò è insufficiente, «in quanto trascura la realtà dell'essere creato, il suo peso ontologico, e le istituzioni che – creando la necessità dalla contingenza – conferiscono al mondo una determinata struttura»<sup>115</sup>. Come si vede, qui la smisuratezza della vita consiste nella sua dimensione produttiva, creatrice di nuovi valori, i quali non sono dialetticamente omologabili alla valorizzazione dello sfruttamento capitalistico. Si tratta di un "eccesso" che non è semplice flusso creativo, ma che dalla contingenza crea la necessità, dando così al mondo una struttura determinata.

"Virtualità" per Hardt e Negri è un «insieme di poteri d'agire (essere, amare, trasformare e creare) che risiedono nella moltitudine [...]. Il lavoro vivo costruisce i tramiti dal virtuale al reale: il lavoro è il veicolo del possibile»<sup>116</sup>. Se il lavoro vivo è il tramite del passaggio dal virtuale al possibile giungendo «a lambire il reale»<sup>117</sup>, la vita diventata lavoro o il lavoro diventato vita non sono un flusso indeterminato, bensì una potenza affermativa. Alla luce della relazione tra virtualità e possibilità, Hardt e Negri reinterpretano la categoria marxiana dell'astrazione. Essa presenta un doppio significato. Da una parte c'è l'astrazione del capitale, che «significa separazione dal nostro potere di agire, e coincide quindi con una negazione del virtuale»<sup>118</sup>. Dall'altro lato c'è l'astrazione, radicalmente altra e senza relazione dia-

<sup>113</sup> M. HARDT - A. NEGRI, *Impero*, cit., p. 434.

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> *Ivi*, pp. 332-333.

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 332.

<sup>118</sup> *Ivi*, pp. 434-435.

lettica col capitale, del lavoro vivo: qui «l'astratto coincide con l'insieme generale dei nostri poteri d'azione, ossia con il virtuale»<sup>119</sup>. È questo, a mio avviso, un altro modo per dire che il lavoro diventato immateriale ha immanente, come una forza immaginativa, la tendenza alla cooperazione, al comune, e che quindi l'oltre misura, l'eccedenza innovativa del lavoro vivo tende all'affermazione ontologica, a tradurre il virtuale in possibile e il possibile in reale. Per Negri, l'"astrazione determinata" di Marx è connessa strettamente alla determinazione della "tendenza": «Le determinazioni dell'essere possono [...] in Marx essere portate all'"astrazione" (alla conoscenza) solo quando, attraverso la conoscenza, si apra l'essere determinato al divenire, ovvero alla potenza della "tendenza"»<sup>120</sup>. Egli ricorda un'affermazione di Deleuze, in *La grandeur de Marx*, dove il comunismo è la «possibilità di tradurre la comunità dell'episteme in comune ontologico»<sup>121</sup>, dunque il passaggio dalla possibilità alla realtà. Abbiamo una concezione del tempo e del movimento non come un processo continuo scandito da una fase insurrezionale, una transizione e poi la costruzione del comunismo. Il piano dell'evento nega una transizione al comunismo perché il lavoro vivo, che crea "avvenire" dalla contingenza, ha già immanente la tendenza alla cooperazione, quindi al comune. Questo evento, che virtualmente si presenta come un'apertura sul vuoto, ha però in se stesso, immanente, il suo *telos*, quindi è sempre una potenza affermativa.

Sulla base di quanto detto fin qui, non mi sembra incoerente, da parte di Hardt e Negri, stabilire la connessione tra la tematica marxiana dell'autovalorizzazione, riferita al lavoro (resta da discutere se in quanto capitale o anche indipendentemente da esso, ma non nel senso del valore d'uso) con la trasvalutazione nietzscheana. Il problema è se i due concetti di valore, di Marx e di Nietzsche, siano in qualche modo avvicinati o se non implicino scelte di fondo e conseguenze completamente alternative. Decisivo è capire se dalla concezione marxiana del valore in generale sia eliminabile o meno la processualità, lo sviluppo dialettico, e se questo sia sostituibile con la concezione del tempo-evento. Ciò implica discutere più a monte la legittimità o meno dell'identificazione tra lavoro e vita, *general intellect* e corpo collettivo biopolitico. Come si vede, su questo punto si incontrano una questione "metafisica" e la comprensione del presente. In ogni caso il tema Marx-Nietzsche si rivela anche qui di primario ed "epocale" interesse.

*La moltitudine come relazione immanente di singolarità e comune, e l'Impero come parassita*

Il lavoro vivo post-fordista è fatto di corpi singolari che cooperano, generano il "comune" e quest'ultimo non si sovrappone alle singolarità come una "misura trascendentale", ma le potenzia. La singolarità sta nel fatto che questo lavoro vivo ha come soggetti e come strumenti il cervello, gli affetti, insomma i corpi, e ciò non può che essere singolare, quindi nella produzione immateriale post-fordista il produttore ha la proprietà degli strumenti di produzione. Ma queste singolarità sono

<sup>119</sup> *Ivi*, p. 435.

<sup>120</sup> A. NEGRI, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, cit., p. 32.

<sup>121</sup> *Ivi*, p. 33.

cooperative e nel movimento dal virtuale al possibile vi è un desiderio «che costituisce la sostanza di una *cosa comune*. È la costituzione del comune che mette in movimento la produzione e genera la produttività generale»<sup>122</sup>. La relazione tra singolarità e universalità è dunque reciproca: il lavoro singolare, ossia ogni singolo potere di agire, tende a costruire opere comuni e, viceversa, il comune che viene costruito è sempre singolarizzato: «L'uno e il molteplice si danno contemporaneamente – ma dal punto di vista ontologico l'uno è al servizio del molteplice [...]. Saperi localizzati, territorializzati – senza divenire locali o corporativi. Vale a dire che l'operaio sociale identifica nell'universalità del proprio essere sociale, nella microfisica indefinita dei suoi poteri, la natura dell'antagonismo e lo oppone alla centralizzazione capitalistica del potere [...]. Il nuovo non è unitario ma molteplice. Il nucleo produttivo dell'antagonismo è la molteplicità»<sup>123</sup>. Vi è nella globalizzazione un localismo etnico, razziale ecc., fatto di negazione e chiusura, insomma di opposizione tra “dentro” e “fuori”, e vi è, al contrario, un “locale” che è positiva articolazione del “non luogo” globale, in quanto fa sì che ogni luogo sia il proprio luogo. Perciò «la moltitudine postmoderna è un insieme di singolarità il cui utensile di vita è il cervello e la cui forza produttiva consiste nella cooperazione. E cioè: se le singolarità che costituiscono la moltitudine sono plurime, il modo nel quale esse si connettono è cooperativo»<sup>124</sup>.

Negri parla di “moltitudine postmoderna”, per distinguerla e contrapporla al concetto moderno di moltitudine, la quale è fatta di singolarità che devono essere organizzate e mediate da uno stato, un movimento, un popolo, una qualsivoglia volontà generale, o devono acquistare una coscienza di classe. La molteplicità delle singolarità, che caratterizza la moltitudine nel senso postmoderno, non è costituita dagli individui isolati dello stato di natura, il quale evoca lo “stato civile” che le nega come moltitudine mediante una qualche forma di centralizzazione “trascendentale”, come Negri la chiama, perché – e questo mi pare il punto fondamentale – essa è definita in base al lavoro vivo, cioè in base all'utensile e alla produttività: la sua vita è lavoro e il lavoro è vita. Questa è la discriminante tra il concetto hardt-negriano di moltitudine postmoderna e quello moderno hobbes-hegeliano, dove invece la moltitudine è definita sul modello dell'individualismo possessivo, dunque della società civile, cioè in base ai regimi di proprietà privata che oggi le reti cooperative del lavoro immateriale postmoderno hanno reso priva di senso, nonostante la sua odierna tendenza a estendersi tanto più universalmente quanto più il soggetto della produzione diventa la comunità. In altri termini, il concetto moderno di moltitudine modellato sull'individualismo possessivo esprime quella misura capitalistica moderna del valore che il lavoro immateriale della moltitudine odierna continuamente eccede, “misura”. Di conseguenza, mentre nella moltitudine moderna segnata dall'individualismo possessivo e dalla misura del valore troviamo la guerra di tutti contro tutti che deve essere superata negando le singolarità in una misura trascendentale, nel lavoro vivo, in base a cui si definisce la moltitu-

<sup>122</sup> M. HARDT - A. NEGRI, *Impero*, cit., p. 333.

<sup>123</sup> A. NEGRI, *Fine secolo*, cit., p. 74.

<sup>124</sup> ID., *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, cit., p. 125.

dine postmoderna, troviamo la tendenza alla cooperazione, dove il comune non toglie le singolarità, al contrario, sta in una «relazione reciproca: da un lato, i singoli poteri del lavoro costituiscono di continuo opere comuni; dall'altro, ciò che è comune viene sistematicamente singolarizzato»<sup>125</sup>. E allora, mentre la moltitudine moderna ha bisogno di mediarsi in una sovranità che la trascende, nel concetto postmoderno di moltitudine «il potere del lavoro [è] un potere di autovalorizzazione che eccede se stesso, fluisce verso l'altro e, attraverso questo investimento, dà vita a una comunanza espansiva. Le azioni comuni del lavoro, dell'intelligenza, della passione e degli affetti configurano un *potere costituente*»<sup>126</sup>. Il potere costituente di cui qui si parla è dunque immanente allo stesso concetto di autovalorizzazione e di soggettività ed è del tutto incommensurabile con il concetto moderno di sovranità che ne è la negazione. Infatti, «le metafore trascendentali del dominio negano che, sull'orizzonte delle singolarità, la cooperazione possa essere (di per sé) elevata all'efficacia del dominio e che l'intellettualità di massa sia capace di unità nella decisione su di esso»<sup>127</sup>, da cui il passaggio dallo stato di natura allo stato civile, dalla volontà generale alla volontà di tutti, dalla società civile allo stato, dalla classe in sé alla classe per sé, dalla spontaneità all'organizzazione del partito ecc.

Anche per il potere, come per la produzione, che in Hardt e in Negri non sono più articolati rispettivamente in una sovrastruttura e in una struttura, troviamo il motivo conduttore della “misura” che nega l’“oltre misura”. La sovranità come misura misconosce che un potere efficace possa risultare direttamente e assolutamente, ossia senza alcuna mediazione, dalla cooperazione delle singolarità, cooperazione che, reciprocamente, significa potenziamento e servizio delle singolarità e non loro negazione, negazione mediante la quale le singolarità vengono “tolte” e restituite ordinate in una costruzione organica: «La forma-Stato moderna articola l'unità di misura in un processo di composizione e di distribuzione “organica” di funzioni “rappresentative”. La misura subordina la pluralità delle potenze singolari ad uno schema di mediazione organica e le distribuisce in una gerarchia di funzioni»<sup>128</sup>. Di questo tipo di misura fa parte anche la democrazia rappresentativa moderna, «una pratica della misura ed un'esaltazione del limite»<sup>129</sup>. Il leninismo si è posto il problema di ricomporre la moltitudine. Questo problema mi sembra si ponga anche in Hardt e Negri, perché la moltitudine è virtuale, ossia un insieme di poteri di agire che mediante il lavoro vivo giungono al possibile. Ma il passaggio al reale, l'auto-perfezionamento del *kairòs* in rapporto al *telos*, avviene senza mediazione, giacché la moltitudine, in quanto lavoro vivo, è capace di autovalorizzarsi possedendo ogni singolarità il medio, lo strumento, ossia il cervello, gli affetti, il corpo, in cui è un desiderio di cooperazione che porta al “comune”. Il potere costituente è dunque assolutamente immanente. Invece nel leninismo il progetto di ricomposizione della moltitudine «ha fallito il suo compito quando ha definito la dittatura come la forma più alta della democrazia»<sup>130</sup>. In questo modo il leni-

<sup>125</sup> M. HARDT - A. NEGRI, *Impero*, cit., p. 333.

<sup>126</sup> *Ibidem*.

<sup>127</sup> A. NEGRI, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, cit., p. 125.

<sup>128</sup> *Ivi*, p. 127.

<sup>129</sup> *Ibidem*.

<sup>130</sup> *Ibidem*.

nismo ripropone lo schema della misura che subordina le singolarità alla mediazione organica, quindi partecipa della sovranità moderna. E che questo sia vero, dice Negri, lo si vede con chiarezza nel fatto che, nonostante la genesi e il successo positivi della rivoluzione d'ottobre, la teoria leninista della rivoluzione ha come «scheletro nell'armadio»<sup>131</sup> lo sviluppo industriale moderno assunto come unità di misura, ossia esattamente la negazione dell'"oltre misura" su cui si fonda il potere costituente del lavoro vivo. Nel leninismo si vede dunque come la misura accomuni lo sviluppo industriale e la sovranità moderna. Allo stesso schema della misura partecipano le varie forme di democrazia diretta, perché le illusioni trascendentali della comunità delle singolarità o della «volontà generale, classe generale, grande sera anarchica, logica individualista del mercato politico»<sup>132</sup>, nonostante le grandi diversità tra queste concezioni, fungono come dei presupposti che misurano «la produzione temporale della moltitudine»<sup>133</sup>, quella che nel *kairòs* del lavoro vivo innova continuamente l'eterno e si espone alla dismisura. Per Negri l'unica forma di democrazia diretta esistita realmente è la democrazia corporativa, avutasi nel fascismo, attraverso la mediazione dei gruppi sociali nello stato etico, eventualmente capace di annientare il diverso, e nel *new deal* keynesiano, che, attraverso la concertazione tra le *élites* capitalistiche, quelle operaie sindacali e i governi, assoggetta le singolarità della moltitudine alla misura dello sviluppo imperialistico. Rientrano nel modello misurante della sovranità moderna quelle teorie pluralistiche della democrazia ispirate proudhonianamente, le quali, nonostante presentino una misura modesta di intervento del potere sovrano nel sociale, tuttavia non per questo fanno scomparire o riducono la "misura", anzi sono perfettamente nella linea della sovranità moderna, perché esse immaginano che questa "misura" sia assorbita dal o nel sociale. Perciò si tratta di una variante delle democrazie corporative, perché viene misconosciuta «la dismisura dell'avenire»<sup>134</sup>. Infine, la forma post-moderna della sovranità, l'Impero con le sue teorie "deboli", è quella che direttamente è confrontata alla moltitudine postmoderna del lavoro immateriale, quindi è un biopotere che agisce sullo stesso piano immanente della moltitudine. «Constatata un'organizzazione sociale di reti di comunicazione diffuse, autonomamente consistenti, sottoposte ad una forte tensione fra radicamento territoriale e mercato globale (di produzione, riproduzione e circolazione dei valori) [...], si progetta un processo di ricentralizzazione fondato sull'unità di una misura (monetaria, finanziaria, ecc.) globalmente valida»<sup>135</sup>. Pertanto, da un lato l'Impero agisce su mille piani, perché deve inseguire l'imprevedibilità dell'evento, ossia deve rispondere alla moltitudine, dove le singolarità innovano e cooperano e l'unità è a servizio del molteplice; per rispondere al *bios*, che lo produce come biopotere, «distende il suo baricentro su orizzonti deterritorializzati»<sup>136</sup>. Dall'altro lato, poiché è impostato sulla "misura", deve restaurare la sovranità, ma senza la

<sup>131</sup> *Ibidem.*

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 128.

<sup>133</sup> *Ibidem.*

<sup>134</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>135</sup> *Ibidem.*

<sup>136</sup> *Ibidem.*

mediazione, in quanto si confronta direttamente con la moltitudine e la moltitudine si confronta direttamente con l'Impero. Ecco perché in ogni punto possono sorgere resistenze che non sono più marginali: di qui, la polizia e il carattere procedurale del diritto, e la capacità di sussumere in sé anche le concezioni riformiste e quelle rivoluzionarie.

Il punto essenziale mi sembra consistere nel fatto che il potere costituente della moltitudine postmoderna, essendo lavoro vivo che innova l'eterno e si espone alla dismisura, e avendo solo in se stesso i poteri d'agire, ossia essendo virtualità che, grazie al lavoro intellettuale, affettivo, corporeo, diventa possibilità, non trova la sua legittimità in una qualche normatività formale, ma nella sua stessa ontologia. «Questo movimento ontologico oltre misura è un *potere espansivo*, un potere libero, una costruzione ontologica e una disseminazione onnilaterale»<sup>137</sup>, dove i «semi»<sup>138</sup> sono appunto quelli «di una virtualità che vuole diventare reale»<sup>139</sup>. «Questa definizione espansiva è antidialettica poiché afferma la creatività di ciò che è oltre misura. Nel linguaggio della filosofia moderna, il potere di agire simultaneamente nei termini della singolarità e della comunanza è prettamente spinoziano. Tuttavia, questa definizione può anche essere intesa nei termini propri di Nietzsche: l'espansione onnilaterale del potere di agire rivela le basi ontologiche della trasvalutazione e, cioè, la sua capacità non solo di distruggere i valori che discendono dal regno trascendentale della misura, ma anche di crearne di nuovi»<sup>140</sup>. Il riferimento a Spinoza e a Nietzsche, con cui viene integrata la concezione marxiana del lavoro vivo come base del comunismo, sta a sottolineare il carattere ontologico e non normativo di questo comunismo, quindi il nesso tra virtuale e reale. La differenza è che l'ontologia, in riferimento a Spinoza, riguarda il rapporto tra singolarità e comunanza, in riferimento a Nietzsche il carattere eccessivo, "oltre misura", della realtà costituita dal lavoro vivo che innova l'eterno e, in questo senso, è "dionisiaco".

Di conseguenza, nella stessa prospettiva ontologica viene considerata la funzione dell'Impero. Come abbiamo detto, nonostante la potenza costituente della moltitudine postmoderna, l'Impero, dunque i regimi di proprietà e la misura capitalistica del valore, continuano a sussistere, anzi si estendono in modo quasi universale. Per Hardt e Negri, cessata ogni funzione progressiva del capitale grazie alla capacità di autovalorizzazione immanente al lavoro vivo della moltitudine, dunque grazie alla sua virtualità, l'Impero ha solo la funzione di parassita. Tuttavia questo parassitismo non è senza efficacia, al contrario. Infatti, poiché la moltitudine è virtualità, ossia insieme di poteri d'agire che vogliono diventare reali, la funzione parassitaria efficace dell'Impero sta nel mantenere la divaricazione, lo iato, tra virtualità e realtà della moltitudine: «L'azione del governo imperiale interviene per danneggiare e frenare le potenzialità possedute dalla moltitudine di suturare tra di loro virtualità e possibilità»<sup>141</sup>. Pertanto, la funzione dell'Impero è puramente ne-

<sup>137</sup> M. HARDT - A. NEGRI, *Impero*, cit., p. 334.

<sup>138</sup> *Ibidem.*

<sup>139</sup> *Ibidem.*

<sup>140</sup> *Ibidem.*

<sup>141</sup> *Ivi*, p. 335.

gativa e poiché qui la negazione non costituisce hegelianamente il medio che porta all'affermazione, nella prospettiva ontologica la moltitudine è potenza d'essere, mentre l'Impero è mancanza d'essere. E inoltre, poiché l'essere è qui produttività, attività, l'Impero è reattività. Infatti esso agisce solo come retroazione dei poteri della moltitudine: «Qualsiasi azione imperiale è un contraccolpo della resistenza della moltitudine, che pone all'Impero sempre nuovi ostacoli da sormontare»<sup>142</sup>. Infatti, se, nonostante la sua mancanza d'essere, l'Impero è globalmente ovunque, ciò avviene solo perché esso deve inseguire le mille resistenze che incontra in ogni punto, dato che ovunque si produce il nesso tra virtualità e possibilità, ossia quel *bios* su cui, sia pure parassitariamente, esso si regge appunto come un biopotere. Coerentemente con queste premesse ontologiche, mentre la moltitudine, come sovrabbondanza d'essere e come attività, è un potere costituente, l'Impero, come negazione, mancanza d'essere e reattività, agisce su un terreno solo normativo, da cui i suoi poteri di polizia e il carattere solo procedurale del suo diritto per inseguire le resistenze, i mille eventi, che in ogni punto si producono autonomamente, dato il carattere costitutivamente, ontologicamente eccedente dell'agire della moltitudine. Da ciò si vede come "costituente" significhi ontologico, di contro alla normatività della sovranità, che è solo «il residuo negativo, la ricaduta della potenza della moltitudine»<sup>143</sup>. In questa impostazione ontologica è evidente che abbiamo il primato, appunto, ontologico, del lavoro vivo, dell'autovalorizzazione, quindi dell'azione della moltitudine, mentre il capitale è solo ricaduta negativa del potere costituente, dunque è depotenziamento, è «l'immagine più povera e ripetitiva delle determinazioni dell'essere»<sup>144</sup>. Questa rappresentazione della moltitudine e dell'Impero in termini ontologici è, come si vede, assolutamente a-dialettica, in quanto non abbiamo qui un processo di transizione posto dal capitale in forma antagonistica, in cui, a un certo grado dello sviluppo, il valore di scambio cessa di essere misura del valore d'uso, il quale diventa la base della distruzione dei precedenti rapporti di produzione, e ciò come esito estremo dello stesso fatto che il capitale è la contraddizione in processo. L'Impero è invece perennemente crisi, "onnicrisi", dovuta alle continue resistenze che lo tengono in vita in questa forma parassitaria. Invece della contraddizione storico-dialettica, abbiamo perciò la differenza ontologico-vitale tra "attivo" e "reattivo".

Se il campo ontologico dell'Impero è disseminato di una virtualità che vuole diventare reale, «ci deve essere indubbiamente un momento in cui la riappropriazione e l'autorganizzazione raggiungono una soglia e configurano un evento reale. Questo è il momento in cui si afferma effettivamente il politico – quando la genesi è completata e l'autovalorizzazione, la convergenza cooperativa tra i soggetti e la gestione proletaria della produzione si fanno potere costituente [...]. Questo è il momento fondativo di una città terrena, forte e separata dalla città divina»<sup>145</sup>. La soglia dell'evento reale non è però il passaggio dal "dentro" del lavoro vivo come sorgente del capitale, al "fuori" del valore d'uso, perché il potere d'agire è tutto

<sup>142</sup> *Ibidem*.

<sup>143</sup> *Ivi*, p. 336.

<sup>144</sup> *Ivi*, p. 335.

<sup>145</sup> *Ivi*, p. 379.

nel lavoro vivo e non è più posto dal capitale. In un processo dialettico materiale, è il capitale stesso a provocare lo sviluppo di quegli agenti che per necessità lo portano alla crisi e al crollo, per cui abbiamo un punto in cui si verifica un'insurrezione e si avvia una fase di transizione che porta a una diversa forma di società. In questa prospettiva, invece, il lavoro vivo capace di autovalorizzarsi è già potere costituente, mentre l'Impero, non avendo nessuna funzione di attore di un processo storico antagonistico, ed essendo perciò solo un residuo negativo della potenza della moltitudine, è perennemente declino e crisi. L'evento reale si ha dunque non quando all'interno della vecchia società si sono pienamente sviluppate le forze produttive a cui i rapporti di produzione sono inadeguati, per cui subentra la rivoluzione, ma quando la moltitudine, nel passaggio dal virtuale al reale, eleva la cooperazione delle singolarità all'efficacia del dominio e la decisione è presa dall'intellettualità di massa su un piano di immanenza, senza seguire lo schema trascendentale della sovranità. Allora è la stessa moltitudine che, nel pieno della sua affermatività, distrugge questo limite imperiale che lo insegue e lo controlla. Così, la distruzione dello stato di cose presenti nel senso marxiano, avviene a-dialetticamente in una con l'affermazione dei nuovi valori nel senso nietzscheano. Di conseguenza, l'esclusione della dialettica del "dentro" e del "fuori" esclude a sua volta ogni concetto di transizione, caratterizzata da un momento insurrezionale e da una dittatura che segna il passaggio al comunismo, perché essa imporrebbe la misura della sovranità e distruggerebbe l'immanente potere costituente della moltitudine.

Vorrei a questo punto porre alcuni problemi. Mi sembra che la moltitudine con il suo lavoro vivo abbia qui una sorta di autosufficiente primato ontologico e sia la condizione di possibilità della sua negazione, la sovranità imperiale che reattivamente la insegue. Solo che – ecco il punto – questa negazione non è un medio per l'oltrepassamento e l'affermazione, ma semplicemente è declino, negazione e basta. Allora mi chiedo: visto che l'attore fondamentale non è il capitale come un processo contraddittorio che crea nel suo stesso automovimento le condizioni della sua crisi mortale, ma la moltitudine è in grado di autovalorizzarsi e di costituirsi da sé come soggettività, quale necessità c'è che si producano queste retroazioni negative che sono l'Impero o, più in generale, le figure moderne della sovranità e la misura della ricchezza secondo la legge del valore? Nel movimento dialettico inteso in senso materiale, essendo lo sviluppo stesso del capitale a creare la base della sua distruzione, un simile problema non si pone, appunto perché la crisi è il risultato dell'automovimento del lavoro umano alienato che dentro l'alienazione crea le condizioni della sua abolizione. Infatti, se si chiedesse perché ci sono la proprietà privata e lo sfruttamento, che nel regime di lavoro salariato portano a estrema visibilità la perdita totale dell'uomo, si risponderebbe che proprio mediante questo processo generato solo dal lavoro umano – ma dal lavoro umano nella schiavitù e contenente in potenza le condizioni della sua abolizione – si sviluppano quelle forze produttive, dunque quella ricchezza che costituisce la base di una società "ricca" in un senso esattamente opposto a come la ricchezza si presenta nel rapporto di proprietà privata, giunta al compimento nell'opposizione tra capitale e lavoro. In quest'ultimo rapporto la ricchezza è il valore misurato dal tempo di lavoro, necessario e supplementare, quindi è la massima povertà dell'uomo, ridot-

to alla semplice funzione della sua riproduzione in quanto forza-lavoro, e degli oggetti, ridotti a equivalenti astratti dalle qualità naturali e sociali. Nel comunismo inteso come sviluppo dell'individuo sociale, la povertà è il bisogno dell'altro uomo, quindi è la massima ricchezza, dove la ricchezza è l'onnilateralità delle qualità sostanziali umane e naturali, non l'astratta generalità delle equivalenze, dove si perdono le differenze qualitative. Ma appunto la società dove la ricchezza è fondata sulla base miserabile del furto del tempo di lavoro altrui ha prodotto le condizioni per capovolgere in senso sostanziale e qualitativo il rapporto tra povertà e ricchezza. Cioè, alla domanda sul perché nella storia si produce la proprietà privata, si può rispondere che, essendo la struttura della proprietà privata la divisione del lavoro e lo scambio, «la vita umana ha avuto bisogno per realizzarsi della proprietà privata [e] ora essa ha bisogno della soppressione della proprietà privata»<sup>146</sup>. Ciò significa veramente concepire la storia come automovimento – umano e naturale – del lavoro umano, il quale, attraverso la contraddizione, pone le condizioni per generare il comunismo come soppressione reale della contraddizione stessa: in altri termini, ciò significa niente altro che il principio secondo cui l'umanità si propone solo i problemi che può risolvere. Da ciò consegue la radicale esclusione di ogni dimensione metafisica, trascendente o immanente che sia.

Invece con questo completo spostamento sull'autovalorizzazione della moltitudine e quindi sul suo potere costituente, intesi come *prius* ontologico e non come risultato del movimento antagonistico della produzione e valorizzazione capitalistiche, mi sembra diventi difficile dare conto della genesi dell'Impero, mantenendo l'autosufficienza dell'intero movimento temporale. Non si comprende, cioè, perché la pienezza d'essere della moltitudine si debba depauperare senza né che questo depauperamento sia la transizione a uno stadio di sviluppo successivo, né che sia un ostacolo, un punto di resistenza che la vita pone a se stessa per romperlo ed espandersi. La domanda: *si multitudo est, unde imperium?* assumerebbe così lo stesso sapore teologico di quella: *si deus est, unde malum?*, e a nulla varrebbe il fatto che questa dinamica avviene sul piano dell'immanenza, perché, anzi, qui l'immanenza conserverebbe la stessa struttura metafisica della trascendenza.

Inoltre, se l'Impero è solo reattività negativa e parassitaria, incapace di mettere in moto fin dall'origine qualsiasi forza produttiva, perché è il lavoro vivo che si autovalorizza e l'Impero può solo inseguirlo per fiaccarne la resistenza; e se l'intera storia della sovranità moderna è solo la negazione della capacità delle singolarità cooperanti e dell'intellettualità di massa di elevarsi come tali all'efficacia del dominio: allora, non si comprende perché affermare: «L'Impero è meglio di ciò che l'ha preceduto, allo stesso modo in cui Marx insisteva che il capitalismo era meglio delle forme di società e dei modi di produzione che aveva soppiantato. La tesi di Marx era fondata su un sano e lucido disgusto per le gerarchie rigide e anguste che hanno preceduto la società capitalistica e, nella stessa misura, sul riconoscimento che, nella nuova situazione, i potenziali di liberazione erano cresciuti.

<sup>146</sup> K. MARX - F. ENGELS, *Werke, Ergänzungsband (Schriften - Manuskripte - Briefe bis 1844), Erster Teil*, Berlin, Dietz-Verlag, 1973, p. 562 (trad. it. di N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 1968, p. 149).

Allo stesso modo, anche oggi vediamo l'Impero spazzare via i crudeli regimi del potere moderno e incrementare i potenziali di liberazione»<sup>147</sup>. In effetti, nel *Discorso sul libero scambio* del 1848, Marx smascherava la presunta filantropia dei sostenitori dell'abolizione del dazio sul grano, misura che, secondo loro, avrebbe provocato l'abbassamento del prezzo del pane e quindi un beneficio per gli operai. Ma in realtà, sosteneva Marx, l'abbassamento del prezzo del grano avrebbe portato con sé un abbassamento dei salari, dato che anche il lavoro come merce è soggetto alla circolazione, per cui dell'abolizione del dazio non avrebbe beneficiato l'operaio ma solo la borghesia, vincendo, grazie alla liberalizzazione degli scambi, la lotta contro la rendita fondiaria. E tuttavia Marx sosteneva che il libero commercio è comunque rivoluzionario, perché abolisce la rendita fondiaria e così, semplificandosi lo scontro a due classi, borghesia e proletariato, «affretta la rivoluzione sociale»<sup>148</sup>. Io credo che in questa prospettiva si possa ben dire che il capitalismo è meglio dei regimi che lo hanno preceduto, appunto perché, come attore del processo antagonistico, libera quelle forze produttive che lo sopprimeranno. Ma se l'Impero è un parassita, quindi qualsiasi valore propulsivo è escluso, perché esso dovrebbe essere migliore dei regimi precedenti di sovranità, parimenti negatori delle rispettive figure di autovalorizzazione della moltitudine? Un parassita che si insedia nel corpo collettivo biopolitico – benché senza organi – dell'operaio sociale non è per questo migliore di quello che allignava, per esempio, negli ingranaggi meccanici dell'operaio massa, perché parassita rimane.

*Conclusione: ancora sul lavoro (materiale e immateriale)  
tra dialettica e ontologia*

Poiché il comunismo così inteso è immanente all'agire della moltitudine, di fronte a cui anche la sua ricomposizione mediante la dittatura leninista come forma più alta di democrazia è sovranità, dunque trascendenza e reattività, non è possibile indicare una concreta elaborazione che sia un'alternativa politica all'Impero. Come Marx ebbe bisogno della Comune di Parigi per concepire concretamente il comunismo, così solo le pratiche collettive della moltitudine possono permettere di fare un passo avanti in questo senso. E tuttavia è possibile per ora formulare tre rivendicazioni della moltitudine sulla base comune, soggettiva e costituente, del suo lavoro immateriale. La prima è il diritto alla cittadinanza mondiale, fondato sul fatto che, se la produzione capitalistica dipende sempre più dalle migrazioni, allora occorre generalizzare il «fondamentale principio costituzionale della modernità, che collega il diritto al lavoro e che ricompensa, con la cittadinanza, il lavoro che crea il capitale»<sup>149</sup>. La seconda rivendicazione poggia sul carattere bio-

<sup>147</sup> M. HARDT - A. NEGRI, *Impero*, cit., p. 56.

<sup>148</sup> K. MARX - F. ENGELS, *Werke*, cit., Bd. 4, 1972, p. 458 (tr. it. di F. Codino e A. Scarponi, *Libero scambio e economia nazionale*, Roma, Editori Riuniti, 1992, p. 25).

<sup>149</sup> M. HARDT - A. NEGRI, *Impero*, cit., p. 370. Coerentemente con il primato ontologico costituente della moltitudine rispetto al carattere solo negativo e reattivo dell'Impero, ma più in generale della stessa sovranità moderna, anche le migrazioni non sono esclusivamente forza-lavoro di riserva che si muove grazie alle leggi oggettive della produzione e della circolazione, ma in primo luogo esprimono il desiderio di mobilità trasversale mosso dall'autovalorizzazione, desiderio di libertà che quindi porta a rompere i confini

politico della produzione postmoderna. Infatti, se la produzione non è più limitata alla fabbrica ma abbraccia l'intera vita sociale, non si può più calcolare il salario sulla misura della giornata lavorativa separata dalla sfera della riproduzione. Poiché il nuovo lavoro biopolitico unisce produzione e riproduzione, quindi la vita stessa è lavoro, ne discende la richiesta di un salario sociale per tutti, cosiddetti occupati come disoccupati, la cui distinzione è impossibile fare, una volta che sfera del lavoro e sfera della vita coincidono: «È l'intera moltitudine a produrre e la sua produzione è necessaria al capitale sociale complessivo»<sup>150</sup>. Infine, se la comunicazione e la scienza sono il mezzo di produzione determinante nella fase postmoderna, e se il produttore non è più solo l'operaio della fabbrica, ma l'operaio sociale che lavora sempre, sia nella sfera della produzione che della riproduzione, allora la riappropriazione dello strumento di produzione, tema classico della tradizione comunista, significa qui accesso per tutti alle conoscenze e alle reti informatiche.

Queste tre rivendicazioni sembrerebbero a prima vista condivisibili anche fuori dal contesto delle argomentazioni fin qui esaminate, tanto che oggi sono largamente diffuse nella sinistra. E tuttavia qui c'è qualcosa di estremamente peculiare che le distingue da altre rivendicazioni dello stesso tipo. Infatti tutte e tre le rivendicazioni vengono avanzate su un unico fondamento che le accomuna e sottolineare il quale mi sembra assolutamente decisivo, perché esso è il rivelatore di tutta l'impostazione filosofica di Hardt e Negri, costituendo così, a mio avviso, il punto di partenza di un'eventuale discussione sui due autori. Ebbene, il punto è che tutti e tre i diritti vengono avanzati sul fondamento del fatto che il loro soggetto è un lavoratore, sono diritti di tutti nella misura in cui la vita stessa è divenuta produttiva, lavoro e vita sono diventati la stessa cosa, quindi ognuno è produttore al di là, anzi, cancellando la differenza tra lavoro e ozio, lavoro produttivo e lavoro im-

e le misure della legge del valore, mentre il potere, non solo imperiale, mette sempre in moto strategie di repressione e controllo di questo desiderio. Certamente i migranti sono anche spinti negativamente dal desiderio di fuggire dalle condizioni miserabili della riproduzione capitalistica e, cosa che va sottolineata, questa mobilità comporta nuovi sradicamenti, povertà, miseria, dunque sta a un livello ancora spontaneo di lotta. Tuttavia la mobilità delle migrazioni esprime potenzialità immanenti di liberazione e non è messa in moto semplicemente dalla circolazione capitalistica delle merci, quindi della merce lavoro. Perciò, dicono Hardt e Negri, «sarebbe [...] interessante scrivere una storia generale dei modi di produzione dal punto di vista del desiderio di mobilità dei lavoratori (dalla campagna alla città, dalla città alla metropoli, da uno stato all'altro e da un continente all'altro) piuttosto che ripercorrere questo sviluppo solo sulla linea della regolazione capitalistica delle condizioni tecnologiche del lavoro. Questa storia costituirebbe una riformulazione sostanziale della concezione marxiana degli stadi dell'organizzazione del lavoro» (ivi, p. 203). Per il passato moderno Hardt e Negri ricordano la storia della schiavitù come un sistema repressivo atto a bloccare la mobilità della forza-lavoro, come dimostra la situazione degli afro-americani nelle Americhe, dove si trattava di reprimere il desiderio degli schiavi di fuggire, quindi il nomadismo. Questo atteggiamento da parte del potere, volto a bloccare la mobilità, mette il sistema della schiavitù in stretta continuità con i regimi del lavoro salariato. Nel mondo contemporaneo la caduta del muro di Berlino e la diserzione dal blocco sovietico hanno rappresentato in modo tipico questo desiderio di esodo, nomadismo e liberazione, che ha attraversato la storia delle lotte della moltitudine. «Nel corso della diserzione dalla "disciplina socialista", una mobilità selvaggia e le migrazioni di massa hanno sostanzialmente contribuito all'implosione del sistema. La diserzione dei quadri produttivi, di fatto, ha disorganizzato e colpito al cuore il sistema disciplinare del mondo sovietico. L'esodo di massa dei lavoratori specializzati dell'Europa dell'Est ha svolto un ruolo fondamentale nel provocare il crollo del muro» (ivi, p. 204). Naturalmente non basta questo livello ancora spontaneo di lotta, come le migrazioni, perché occorre dare luogo a una potente alternativa che esprima i desideri della moltitudine.

<sup>150</sup> Ivi, pp. 372-373.

produttivo. Perciò il diritto alla cittadinanza mondiale si presenta non come semplice libertà di spostamento, bensì come estensione del rapporto tra diritto al lavoro e cittadinanza dai confini dello stato al piano mondiale. Certamente, "documenti per tutti" in attesa di abolire i documenti stessi, ma appunto perché lo spostarsi esprime il desiderio di una cosa comune che diventa possibile nel lavoro ovvero nella vita identificata col lavoro. Il salario sociale non viene richiesto sul fondamento del diritto a vivere comunque, che io produca o meno: certamente questa distinzione non c'è più, però è cancellata a favore del fatto che, nelle condizioni della vita odierna diventata produttiva, ognuno è costitutivamente lavoratore, in quanto il tramite della virtualità che vuole diventare reale è il lavoro vivo. L'accesso alle informazioni è rivendicato per tutti non in nome della semplice emancipazione culturale ecc., ma in quanto appropriazione di un mezzo di produzione espropriato al produttore, dato che la cultura è lavoro, anzi la produzione è la stessa riproduzione, essendo il rapporto tra valore e lavoro concepibile anche in senso inverso.

Non è dunque l'umanità di ciascuno, l'essere enti generici, a costituire il titolo, secondo Marx, non giuridico ma semplicemente umano, della rivendicazione, bensì è la costituzione ontologica soggettiva, definita in base alla potenza oltreumana del lavoro vivo, a essere il fondamento dei tre diritti. La moltitudine avanza questi tre diritti in base al suo essere e non al suo dover essere – infatti l'Impero, essendo sprovvisto d'essere, reagisce solo normativamente –, e il suo essere è lavoro vivo. E poiché il mondo intero è lavoro, non essendovi più né lavoro produttivo né improduttivo, né produzione né riproduzione, la moltitudine stessa è il mondo, ed è la vita stessa che, riproducendosi, produce la sua stessa riproduzione. Il suo diritto, o meglio, il suo potere costituente sta nella sua ontologia: ovvero, essa è costituente perché è pienezza d'essere, cioè lavoro vivo oltre la misura del valore, capace di sporgersi sull'orlo del tempo. La dimensione semplicemente umana si porrebbe sul piano solo normativo: ecco perché i diritti umani sono il campo d'azione reattivo dell'Impero. La stessa questione marxiana dell'emancipazione umana può partecipare di questa dimensione imperiale normativa ed esserne sussunta, per cui ne va estratta la dimensione antagonistica ontologico-soggettiva dell'autovalorizzazione e tradotta in "liberazione", il che rende possibile l'incontro con la tematica nietzscheana dell'oltreumano. Ma per fare questo, Hardt e Negri, secondo me, non forzano il concetto marxiano di lavoro, semplicemente lo "spostano". Cioè a dire, essi qui non considerano il lavoro sotto l'angolo visuale della merce misurabile in base al tempo di lavoro, dunque in base alla misura capitalistica del valore. In questo caso avremmo a che fare non col lavoro vivo, ma col lavoro vivo considerato come forza-lavoro: infatti quest'ultima, non il lavoro vivo come tale, può essere misurata come valore in base al tempo di lavoro, quello necessario a produrre l'equivalente della sussistenza dell'operaio solo in quanto operaio, mentre il lavoro supplementare, comandato mediante il salario, viene appropriato e valorizzato dal capitale senza equivalente. A questa condizione Marx parlava di disumanizzazione, di uomo ridotto alla semplice funzione animale della sua riproduzione in quanto forza-lavoro, cioè espropriato della sua umanità come attività e godimento onnilaterali, per cui il comunismo come soppressione del rap-

porto di capitale e con esso di ogni rapporto antagonistico di proprietà, è essenzialmente emancipazione *umana*. Ora, da questo punto di vista Hardt e Negri non respingono il discorso di Marx. Essi dicono solo che quella prospettiva di emancipazione si riferisce in modo adeguato al lavoro della fabbrica, la cui disciplina è stata rifiutata dall'operaio massa, mentre il lavoro vivo "oltre misura" dell'operaio sociale è impossibile sottometerlo alla misura della sua valorizzazione in quanto semplice forza-lavoro. E di conseguenza non c'è più un "uomo" da emancipare dalla sua condizione animale di semplice riproduzione in quanto operaio, bensì una virtualità che vuole divenire reale, e lo diventa non in base a un titolo umano, bensì proprio grazie a questa sua capacità di andare oltre l'umano, essendo fatta di macchine intelligenti e corpi nietzscheanamente intesi come eccesso, espansione, "oltre misura". Al posto dell'uomo concepito come l'ente generico, che fa della natura il suo «corpo inorganico»<sup>151</sup> – e ciò «non significa altro che la natura è congiunta con se stessa, perché l'uomo è parte della natura»<sup>152</sup> –, dunque al posto dell'uomo naturalizzato e della natura umanizzata, subentra l'uomo senza o oltre natura: «La macchina è integrata al soggetto, non come una sua appendice, una sorta di protesi – proprio come un'altra delle sue qualità – ma è profondamente connaturato al soggetto l'essere umano e macchina al tempo stesso [...]. Il cyborg è l'unico modello disponibile per teorizzare la soggettività. Corpi senza organi, uomini senza qualità, cyborg: queste sono le nuove figure soggettive; le sole figure soggettive oggi capaci di comunismo»<sup>153</sup>. Così, con lo spostamento dello sguardo dalla forza-lavoro, separata dalla sua attività e dal suo oggetto nel rapporto di capitale, al lavoro vivo con la sua immanente capacità di autovalorizzazione ossia di *soggettivazione*, Hardt e Negri possono introdurre nel comunismo il tema del superamento dell'uomo senza neanche forzare più di tanto l'analisi di Marx e senza neanche negare la permanenza del regime di sfruttamento. Solo che potere costituente della moltitudine e parassitismo dell'Impero stanno non in un nesso dialettico di contraddizione, bensì in una differenza ontologica tra attività e reattività, pienezza e mancanza d'essere.

Mi pare evidente che il centro di tutto il problema sta in questa lettura dell'antagonismo sociale in base al concetto-chiave di soggettività, intorno a cui sono costruite una concezione e una pratica del comunismo distruttive e affermative al tempo stesso, senza mediazioni dialettiche, quindi una concezione che unisce il lavoro vivo marxiano e la trasvalutazione dei valori nietzscheana. Proprio questo aspetto della soggettività Hardt e Negri vanno a isolare in Marx, nella consapevolezza che in lui non c'è solo questo e che anzi vi sono contraddizioni. Perciò essi vanno "con e oltre Marx" enucleando nel contesto e nella tradizione del materialismo il tema della "soggettività" *versus* l'"oggettività". È la nuova costellazione del lavoro immateriale, che ha pervaso tutta la società, a richiedere una nuova definizione della soggettività, la quale per Hardt e Negri «è, nel configurarsi del comunismo, una grande innovazione teorica»<sup>154</sup>. Marx «definisce teoricamente un pro-

<sup>151</sup> K. MARX - F. ENGELS, *Werke, Ergänzungsband*, cit., p. 516 (trad. it. cit., p. 77).

<sup>152</sup> *Ibidem*.

<sup>153</sup> M. HARDT - A. NEGRI, *Il lavoro di Dioniso*, cit. p. 20.

<sup>154</sup> *Ivi*, p. 18.

cesso di costituzione di classe già storicamente dato»<sup>155</sup>, quindi una soggettività credo di poter dire. Tuttavia, il processo di costituzione della soggettività si presenterebbe al tempo stesso come prodotto di una necessità oggettiva, in modo da poter escludere, nell'iniziativa proletaria, la possibilità di un riferimento utopistico. In altri termini, si creerebbe nel pensiero marxiano «un paradosso»<sup>156</sup>: è indubbio che il tema della soggettività è ben presente in Marx, perché al centro del suo pensiero sta la liberazione rivoluzionaria, quindi una pratica eminentemente soggettiva; ma, per evitare il pericolo di inserire l'utopia nell'orizzonte dell'iniziativa proletaria, la nascita e lo sviluppo della soggettività rivoluzionaria, quindi l'avvento del comunismo, appaiono come il prodotto di un processo oggettivo, di una storia naturale del capitale, cosicché il paradosso che si verifica è quello «di consegnare la liberazione della soggettività rivoluzionaria a un "processo senza soggetto"»<sup>157</sup>. Ebbene, in questo modo in cui Marx risolve il problema starebbe una contraddizione. Infatti, abbiamo da un lato l'elemento soggettivistico della lotta contro l'alienazione e lo sfruttamento, quindi contro ciò che Hardt e Negri chiamano trascendenza, come il cuore del pensiero marxiano. Dall'altro lato vi è una concezione oggettivistica della storia «come ordinata da una necessità naturalistico-economica, secondo il paradigma del positivismo scientifico»<sup>158</sup>. Ma con quest'ultima componente viene posta di nuovo una sorta di trascendenza, ossia di misura, quale potrebbe essere appunto l'"industrializzazione", scheletro nell'armadio della dittatura leninista intesa come la forma più alta di democrazia. Pertanto, con questo schema naturalistico-economico viene negato quel piano di immanenza assoluta che invece costituisce il senso della tradizione del materialismo moderno, recuperato invece da Marx nel tema della soggettività che libera dell'alienazione e dallo sfruttamento. Notiamo come anche la dimensione oggettivistico-scientifica del processo sia trasformata da Hardt e Negri nella soggettività (benché ontologicamente reattiva e parassitaria soggettività) della trascendenza, allo stesso modo in cui l'oggettività della misura del valore è trasformata nella soggettività, anch'essa parassitaria e reattiva, della sovranità, dalla forma-stato moderna, tutta trascendente, fino all'Impero postmoderno, immanente, ma che, data la sua negatività, finisce col riprodurre il paradigma sovrano-trascendente. Rispetto a questo limite che Hardt e Negri riscontrano nell'opera di Marx, e recuperandone l'elemento delle pratiche soggettive, ben presenti nel tema della lotta contro l'alienazione e lo sfruttamento, essi ritengono che la soggettività, lungi dal presentarsi come risultato di uno sviluppo oggettivo nel senso di una storia naturale del capitale o di un processo senza soggetto, «deve essere colta in quanto prodotto di un processo sociale»<sup>159</sup>. Su questo punto si rifanno a Foucault, il quale avrebbe colto nella soggettività come *travail de soi sur soi* il carattere di prodotto e di produttore, ossia una soggettività che produce se stessa. Appunto questo è quanto avviene nelle reti del lavoro sociale immateriale, dove la soggettività è costituita e costituente, dunque

<sup>155</sup> *Ibidem*.

<sup>156</sup> *Ibidem*.

<sup>157</sup> *Ibidem*.

<sup>158</sup> *Ibidem*.

<sup>159</sup> *Ibidem*.

non v'è differenza tra potere costituente e potere costituito, perché nel lavoro si ha sia una soggezione che una soggettivazione: «La soggettività è definita, simultaneamente e a pari titolo, dalla sua produttività e dalla sua producibilità, dalle sue attitudini a produrre e a essere prodotta»<sup>160</sup>, posizione, questa, che è contro sia la nozione di libero volere che di determinismo del soggetto.

In Marx l'uomo, ridotto a operaio/forza-lavoro, perde l'«oggetto»<sup>161</sup> del suo lavoro, quindi la natura che vi entra come materiale del lavoro fisico e spirituale e come mezzo di sussistenza e di riproduzione; diventa estraneo all'atto di produzione, quindi alla sua propria stessa attività lavorativa e di conseguenza alla propria vita in quanto attività; diventa estraneo al proprio genere e quindi al suo corpo inorganico, la natura, e a se stesso come natura, ossia oggetto di attività consapevole – infatti «l'oggetto del lavoro è [...] l'oggettivazione della vita dell'uomo come essere appartenente a una specie, in quanto egli si raddoppia, non soltanto come nella coscienza, intellettualmente, ma anche attivamente, realmente, e si guarda quindi come in un mondo da esso creato»<sup>162</sup>; infine, si estranea dall'altro uomo e dall'oggetto, e dal prodotto del lavoro dell'altro uomo, il quale si è impadronito del prodotto del suo lavoro, della sua attività e quindi della sua vita generica. Il lato soggettivo del rapporto dell'uomo con se stesso e con l'altro uomo è certamente il lavoro. Però nel lavoro si stabilisce tutta una dialettica tra soggetto e oggetto. Vi è qui una centralità dell'oggetto (sia esso inteso come natura, uomo e altro uomo) che l'uomo perde e di cui si riappropria «soltanto quando questo diventa per lui o un oggetto umano o un uomo oggettivo. Il che è possibile soltanto qualora l'oggetto diventi per lui un oggetto *sociale* ed egli stesso diventi per se stesso un essere sociale, allo stesso modo che la società diventa per lui un essere in questo oggetto»<sup>163</sup>. Lato soggettivo e lato oggettivo sono connessi, nel senso che uomo, natura e società sono a un tempo soggettività e oggettività, le quali nel lavoro alienato restano scisse, mentre nel comunismo la scissione è soppressa dalla stessa prassi umana, che fino a ora, per realizzarsi, ha avuto bisogno della proprietà privata, quindi dell'alienazione la cui radice è il lavoro, e ora ha bisogno della sua soppressione. In Hardt e Negri questa concezione marxiana dell'alienazione come perdita dell'oggetto, e della sua riappropriazione pratica come oggetto trasformato ed emancipato, apparterrebbe a regimi precedenti di produzione, ossia alla soggettività dell'operaio professionale e dell'operaio massa. Nella soggettività del lavoro immateriale l'oggetto e lo strumento di produzione appartengono alla soggettività che produce se stessa; l'attività lavorativa è la stessa attività vitale, essendo cancellata, nella produzione biopolitica, la differenza tra tempo di lavoro e tempo di vita; la configurazione del lavoro vivo è, come abbiamo visto, oltre l'uomo e la natura, in corpi-macchine, *cyborg*. Di contro, la figura dello sfruttamento e dell'oppressione (l'altro uomo che si appropria del lavoro e della vita altrui) è semplice reattività vuota dinanzi al lavoro che è diventato potenza oltreumana e non perdita dell'uomo e della natura. Per Marx l'alienazione umana in generale è nel-

<sup>160</sup> Ivi, p. 19.

<sup>161</sup> K. MARX - F. ENGELS, *Werke, Ergänzungsband*, cit., p. 512 (trad. it. cit., p. 72).

<sup>162</sup> Ivi, p. 517 (tr. it. cit., p. 79).

<sup>163</sup> Ivi, p. 541 (tr. it. cit., pp. 117-118).

l'essenza del lavoro, cioè nel rapporto del lavoratore al suo prodotto e alla produzione, al genere e all'altro uomo, quindi tutti i rapporti di servitù sono solo conseguenze del rapporto di servitù dentro il lavoro stesso. Per Hardt e Negri, di nuovo, questo è vero nei regimi moderni, in quanto il nuovo regime di produzione postmoderno ha mostrato che il lavoro è potere costituente perché autovalorizzazione soggettiva, per cui la servitù, che pur esiste, è residuo reattivo che declina. Dunque, se Marx dice che «il lavoro stesso [...] non solo nelle attuali condizioni, ma in quanto il suo scopo in generale è il puro e semplice accrescimento della ricchezza, [è] dannoso e disastroso»<sup>164</sup>, questa è proprio la fabbrica divisa dalla società: «L'operaio solo fuori del lavoro si sente presso di sé; e si sente fuori di sé nel lavoro. È a casa propria se non lavora; e se lavora non è a casa propria»<sup>165</sup>. Invece il lavoro immateriale è nomade ed è nell'esodo, non come estraniamento, ma come potere positivo e virtuale di dar vita a un'altra città grazie alla potenza costituente del lavoro vivo, mentre il danno è dato dal controllo parassitario dei movimenti della moltitudine che l'Impero insegue. Di conseguenza, se, nella prospettiva della divisione tra fabbrica e società dei precedenti regimi di produzione descritti da Marx, abolendo il rapporto di servitù nell'attività produttiva umana si aboliscono tutti gli altri rapporti di servitù, perché nell'emancipazione dell'operaio è implicita l'emancipazione umana generale, essendo nella schiavitù del lavoro implicita l'intera schiavitù umana, nell'odierno lavoro c'è già un desiderio di comunismo che non si deve «emancipare», ma «liberare», nel senso che deve solo far diventare reale il virtuale tramite il lavoro che si autovalorizza. E infine, per Marx, né l'aumento del salario né l'eguaglianza dei salari, come chiedeva Proudhon, avrebbero abolito il lavoro alienato, perché il salario è legato strettamente a quest'ultimo e dunque alla proprietà privata di cui è l'essenza. Pertanto, l'aumento del salario sarebbe solo una miglior paga per gli schiavi e la generalizzazione del salario trasformerebbe solo il rapporto dell'operaio al lavoro in rapporto di tutti gli uomini al lavoro, cioè l'alienazione dell'operaio in alienazione di tutti gli uomini e l'intera società in un capitalista astratto. «Il salario è una conseguenza immediata del lavoro estraniato, e il lavoro estraniato è la causa immediata della proprietà privata. Con l'uno deve quindi cadere anche l'altra»<sup>166</sup>. Ebbene, in Hardt e Negri, essendo il regime di proprietà non più essenzialmente lavoro alienato, ma solo un parassita dell'unica potenza attiva del lavoro vivo, il salario non è più una sottomissione di tutti gli uomini alla società come astratto capitalista, ma una tappa del passaggio della moltitudine dal virtuale al reale, rispetto a cui l'Impero è solo costretto a reagire nelle sue modalità meramente negative.

Allora, nella concezione marxiana soggettività e oggettività si presentano scisse solo all'interno del rapporto di proprietà privata, ossia entro il lavoro alienato che ne è l'essenza, ma «il soggettivismo e l'oggettivismo, lo spiritualismo e il materialismo, l'agire e il patire smarrisc[o]no le loro opposizioni soltanto nello stato sociale, e quindi perd[o]no la loro esistenza in quanto opposizioni [...]. La solu-

<sup>164</sup> Ivi, p. 476 (tr. it. cit., p. 19).

<sup>165</sup> Ivi, p. 514 (tr. it. cit., p. 75).

<sup>166</sup> Ivi, p. 521 (tr. it. cit., p. 84).



zione delle opposizioni *teoretiche* è possibile *soltanto* in maniera *pratica*, soltanto attraverso l'energia pratica dell'uomo»<sup>167</sup>. Questa prassi, quindi il momento della soggettività, è però fondata sul processo storico per cui l'umanità finora ha avuto bisogno della proprietà privata e ora ha bisogno di sopprimerla, dunque è il risultato di un processo che include soggettività e oggettività, scisse e soppresse praticamente nella loro scissione. In Hardt e Negri è evidente che questo movimento dialettico non può trovare spazio, altrimenti il lavoro apparirebbe solo come lavoro alienato che al termine del processo si emancipa, mentre invece esso è capace di autovalorizzarsi; e il comunismo sarebbe il "fuori" dell'emancipazione, non sarebbe immanente alla soggettività della moltitudine come potere d'agire che vuole diventare reale. Ecco allora che, anche riguardo al tema del soggetto, essi non rifiutano la descrizione marxiana dell'alienazione e del comunismo, ma la dislocano, interpretando quello che in Marx costituisce il processo come dialettica *soggetto-oggetto*, come la mera *soggettività* dell'autovalorizzazione dell'operaio professionale e dell'operaio massa, diverse da quella dell'operaio sociale.

Anche a questo proposito vorrei porre alcuni problemi. Marx riteneva il lavoro come «l'essenza soggettiva della proprietà privata, [come] la *proprietà privata* in quanto attività che è per sé, in quanto *soggetto*, in quanto *persona*»<sup>168</sup>. Ciò mi sembra implichi coerentemente che esso ha il carattere di un processo il quale si presenta scisso, quindi in cui l'uomo resta sofferente e ridotto all'impotenza, perciò la scissione deve essere soppressa e l'uomo riguadagnato. Di conseguenza, come voleva Marx, nel comunismo «tutti i sensi e tutti gli attributi umani [...] sono diventati *umani*, sia soggettivamente sia oggettivamente [...]». Essi si riferiscono alla *cosa* in grazia della cosa; ma la cosa stessa implica un riferimento *oggettivo umano* a se stessa e all'uomo, e viceversa»<sup>169</sup>. Per questa ragione il comunismo è guadagno di tutte le qualità sensibili umane, siano esse lavoro o non lavoro<sup>170</sup>. Mi chiedo: può

<sup>167</sup> Ivi, p. 542 (tr. it. cit., p. 120).

<sup>168</sup> Ivi, p. 530 (tr. it. cit., p. 101).

<sup>169</sup> Ivi, p. 540 (tr. it. cit., p. 117).

<sup>170</sup> Nei *Lineamenti* Marx critica la teoria di Adam Smith secondo cui il valore del lavoro rimane identico perché, quale che sia il salario ricevuto dall'operaio, un'ora di lavoro, nel «normale stato di salute, di forza e di attività, e secondo il grado abituale di abilità e di destrezza» (K. MARX, *Grundrisse*, cit., p. 504, tr. it. cit., p. 277) costa all'operaio il sacrificio della medesima porzione di riposo, libertà e felicità. Anche il prezzo differente delle merci che l'operaio compra con la medesima porzione di lavoro, dipende dal loro valore, ma non da quello del lavoro, che rimane identico, dato che vi rimane la stessa porzione di rinuncia e di sacrificio. Marx osserva che qui «Smith considera il lavoro sotto un profilo psicologico, in relazione alla gioia o alla infelicità che arreca all'individuo» (ivi, p. 507, tr. it. cit., p. 281). Ma questo aspetto psicologico non è affatto determinante per la misura del valore, anzi qui con la teoria del lavoro-sacrificio, se la si volesse prendere sul serio, avremmo una determinazione semplicemente negativa che non crea nulla. Viceversa, la misura del lavoro, quindi la possibilità della creazione di equivalenti, sta nel tempo, ossia è solo il comune fatto che essi sono lavoro, a prescindere sia dalle determinazioni qualitative sia dal rapporto psicologico del lavoratore con la sua attività, che li rende misurabili mediante il tempo di lavoro: «La negazione del riposo, in quanto mera negazione, sacrificio ascetico, non crea nulla» (*ibidem*). Quando Smith definisce il lavoro come sacrificio in senso negativo, ossia sacrificio di tempo libero, libertà, infelicità, egli coglie non la misura del lavoro e quindi la base del valore, ma solo il rapporto del lavoratore con la sua attività nelle condizioni del lavoro antitetico, cioè del lavoro coercitivo esterno, come avviene appunto nelle forme storicamente determinate del lavoro schiavistico, servile e salariato. In questi casi certamente il lavoro si presenta come pena in confronto con il tempo libero che è libertà e gioia – opposizione, questa, che vale in particolar modo per il lavoro salariato, ossia il lavoro sotto il capitale, perché già per il lavoro

in generale concepirsi il lavoro escludendo la dimensione del processo dialettico tra soggetto e oggetto, e può esso risolversi completamente nella soggettività? E inoltre, a ciò strettamente legato: si può, a proposito del lavoro e della soggettività con cui esso indubbiamente si identifica, parlare di ontologia e a maggior ragione di ontologia dell'evento? Si comprende come da questa domanda dipenda anche la legittimità di concepire un comunismo che sia realizzazione del mondo come lavoro e come sola soggettivazione oltreumana, piuttosto che, al tempo stesso e senza contraddizione, oggettivazione e soggettivazione delle qualità umane sensibili.

Per verificare questa questione voglio scegliere un termine di riscontro, per contrasto. Nel secolo scorso Martin Heidegger ha fatto una profonda innovazione dell'ontologia, mettendone al centro proprio l'evento, il luogo e la delocalizzazione, ossia problemi che troviamo parimenti al centro del discorso di Hardt e Negri, sia pure con diversa soluzione. Infatti questi ultimi ritengono che, pur avendo Heidegger, Nietzsche e Adorno compreso «la fine della metafisica moderna e il legame tra modernità e crisi»<sup>171</sup>, tuttavia non hanno colto che «ci sono due modernità in gioco e che la crisi è il risultato del loro conflitto [...]. Le alternative che si sviluppano nella modernità si estendono oltre i limiti della metafisica moderna»<sup>172</sup>. Questo lo credo anch'io, tuttavia mi chiedo se l'alternativa possa essere un'ontologia del mondo-evento come lavoro, giacché su questo terreno dell'ontologia, Heidegger, tutt'altro che comunista, potrebbe finire col risultare più persuasivo. Secondo Heidegger, Marx ha raggiunto, con il suo pensiero dell'alienazione, «una dimensione essenziale della storia [...]». L'essenza del materialismo non sta nell'affermazione che tutto è pura materia, ma piuttosto in una determinazione metafisica, secondo cui tutto l'essente appare come materiale del lavoro. L'essenza moderna e metafisica del lavoro è anticipata nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel come il processo auto-organizzantesi della produzione incondizionata, cioè come l'oggettivazione del reale da parte dell'uomo inteso come soggettività»<sup>173</sup>. Questa estensione del lavoro a tutto l'ambito dell'essente, cancellando la differen-

semiarigianale medievale non è il caso. Ma non è questa l'unica determinazione del lavoro come rinuncia al tempo libero. Proprio nelle normali condizioni di salute, abilità e destrezza l'uomo può aver bisogno di rinunciare al riposo e lavorare. Ma in questo caso il sacrificio, quindi la misura del lavoro, non è pena nel senso di Smith, bensì «manifestazione di libertà» (ivi, p. 505, tr. it. cit., p. 278), in quanto superamento degli ostacoli che l'uomo stesso si pone. Da ciò si evince che il lavoro come bisogno e come attraente non è affatto «uno spasso» (*ibidem*), come voleva Fourier. Orbene, a me sembra che in questa concezione, espressa nei *Lineamenti*, del lavoro come bisogno, concezione che si presenta in modo diverso dal lavoro comunque nocivo e dannoso dei *Manoscritti*, non sia eliminata la differenza tra lavoro e non lavoro, ma che entrambi gli aspetti siano visti nel contesto del perfezionamento dell'individuo sociale. Ciò presuppone l'autosoppressione dell'antagonismo della ricchezza creata sul valore, dunque appunto sull'antagonismo tra capitale e lavoro. Queste condizioni, perdute dall'epoca della pastorizia, devono essere create soggettivamente e oggettivamente. A me sembra quindi che in Marx questa concezione del lavoro come attraente e come autorealizzazione dell'individuo, non implichi un'ontologia del mondo come lavoro, ma tenga ferma la distinzione tra tempo di lavoro e tempo di non lavoro. Peraltro, gli stessi Hardt e Negri dicono che Marx va criticato proprio per non essere andato troppo lontano circa l'estensione ontologica del concetto di lavoro, a conferma della prospettiva diversa in cui si pongono su questo punto.

<sup>171</sup> M. HARDT - A. NEGRI, *Impero*, cit., p. 399.

<sup>172</sup> *Ibidem*.

<sup>173</sup> M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1996, p. 340 (ed. it. a cura di A. Bixio e G. Vattimo, *La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull'umanesimo*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1978, pp. 106-107).

za tra lavoro e non lavoro, sembrerebbe avvicinarsi all'affermazione di Hardt e Negri, secondo cui l'essenza del mondo è lavoro. Tuttavia in Heidegger tutto l'essente "appare" come materiale del lavoro, secondo lo specifico gioco di significati del termine "apparire" nell'ontologia fenomenologica, mentre Hardt e Negri dicono che il lavoro è (o è diventato) «la sostanza comune»<sup>174</sup> e ne fanno solo soggettività, laddove Heidegger riconosce l'ineliminabilità, in qualsiasi fenomenologia del lavoro (hegeliana o fenomenologica in senso proprio che sia) della dialettica soggetto-oggetto. Si può eludere una siffatta dimensione dialettica e dichiararla superata in riferimento al lavoro immateriale, tanto più che Hardt e Negri vogliono guardare tutta la storia della composizione di classe e della militanza del lavoro a partire dall'autovalorizzazione e dalla sola soggettività?

In una conferenza friburghese del 1957, Heidegger commenta l'affermazione di Marx, nei *Manoscritti*: «Tutta la cosiddetta storia del mondo non è altro che la generazione dell'uomo mediante il lavoro umano, null'altro che il divenire della natura per l'uomo»<sup>175</sup>. Il senso essenziale di quest'affermazione non sta tanto nel riscontrare «che oggi la tecnica, l'industria e l'economia, in quanto lavoro dell'autoproduzione dell'uomo, determinino in modo decisivo tutta la realtà del reale»<sup>176</sup>. Nell'affermazione "autoproduzione dell'uomo", il lavoro non significa la pura operatività e attività: pur nell'estremo contrasto con Hegel, Marx pensa la questione centrale del lavoro nel senso della *Fenomenologia* hegeliana: esso è «il tratto fondamentale del processo dialettico mediante il quale il divenire del reale sviluppa la sua realtà»<sup>177</sup>. Anche qui, come in Hardt e in Negri, è il lavoro il tramite dal virtuale al possibile-reale. Però il lavoro è il tratto fondamentale di un movimento dialettico che è la forma più conseguente di autoproduzione e automovimento della realtà. Ora, Heidegger ritiene che il contrasto estremo di Marx con Hegel, consistente nel fatto che il primo vede l'essenza della realtà nell'uomo che produce se stesso e il secondo nello Spirito assoluto che comprende se stesso, non toglie il comune terreno metafisico dei due, o meglio la dipendenza fondamentale di Marx dalla metafisica di Hegel: «Infatti la vita e il dominio della realtà sono ovunque il processo lavorativo inteso come dialettica, cioè come pensiero, in quanto l'elemento effettivamente produttivo di ogni produzione rimane il pensiero, sia esso inteso e realizzato come metafisico-speculativo o come scientifico-tecnico oppure come miscuglio e imbarbarimento di entrambi. Ogni produzione (*Pro-duktion*) è già in sé riflessione (*Re-flexion*), è pensiero»<sup>178</sup>. A riprova di ciò, si potrebbe notare come nella pagina marxiana dei *Lineamenti* il lavoro stesso, con lo sviluppo dialettico, ossia contraddittorio, della produzione borghese, alla fine diventi intelletto generale. Solo che questo, mentre in Marx crea le premesse per il pieno sviluppo dell'individuo sociale, in Heidegger conferma che il lavoro come autoproduzione è in ultima istanza pensiero. Mettendosi nella prospettiva di Hardt e Ne-

<sup>174</sup> M. HARDT - A. NEGRI, *Il lavoro di Dioniso*, cit. p. 17.

<sup>175</sup> K. MARX - F. ENGELS, *Werke, Ergänzungsband*, cit., p. 546 (trad. it. cit., p. 125).

<sup>176</sup> M. HEIDEGGER, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1994, pp. 94-95 (tr. it. di G. Giurisatti, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Milano, Adelphi, 2002, p. 126).

<sup>177</sup> *Ivi*, p. 95 (tr. it. cit., *ibidem*).

<sup>178</sup> *Ibidem* (tr. it. cit., *ivi*, p. 127).

gri, si potrebbe vedere nel fatto che Heidegger riporti Marx nell'orizzonte metafisico del suo antagonista Hegel proprio grazie alla dialettica (pur dando atto del contrasto estremo tra Spirito che comprende se stesso e uomo che produce se stesso), la conferma di quanto la concezione dialettica del lavoro riproponga un primato del pensiero, quindi di una "misura". Oppure, all'inverso, proprio in questa interpretazione del lavoro come produzione e quindi riflessione, si potrebbe vedere confermato che il lavoro, nel momento in cui si distende su tutta la vita (nei termini di Heidegger: mediante il lavoro il divenire del reale sviluppa la sua realtà), mostra il suo carattere di pensiero, quindi di immaterialità, come avviene nel nostro mondo presente, realizzazione della descrizione marxiana dell'intelletto generale. E però Heidegger tiene fermo proprio il carattere di processo dialettico del lavoro, carattere che non è eliminato, bensì è reso ancora più evidente dalla sua estensione, sociologicamente constatabile, a tutto l'ambito della vita e dalla sua assunzione del carattere immateriale, mostrando così la dipendenza di Marx dalla metafisica hegeliana della produzione come pensiero. Invece per Hardt e Negri proprio questa estensione del lavoro a tutto l'ambito della vita mostra la sua non sussumibilità nella dialettica, pensata come misura, mentre il lavoro vivo è dionisiacamente "oltre misura". Pertanto, proprio i nuovi regimi post-fordisti di produzione fanno sì che il lavoro debba essere concepito non come processo dialettico ma come evento ontologico.

Ora, però, Heidegger mostra che il lavoro come tratto fondamentale della dialettica del divenire del reale – e solo in questo senso "lavoro" – ha una provenienza essenziale in ciò che differisce *ontologicamente* rispetto all'essente inteso *onticamente* come lavoro. Infatti quest'ultimo è il destino dell'Essere in un'epoca determinata della sua storia, l'epoca metafisica che si compie appunto con la determinazione dell'essente come lavoro, ma in nessun modo esaurisce la storia dell'Essere stesso. Perciò il lavoro non può essere il nucleo di un'ontologia e infatti in Hegel e Marx esso compare sul piano ontico e come dialettica. Allora, alla luce di quest'impostazione, mi chiedo se sia concepibile un materialismo che giustamente pone al centro il lavoro, ma che si vuole ontologico e non dialettico; insomma, mi chiedo se sia possibile un'ontologia del lavoro e non una sua dialettica. Infatti Heidegger giustamente disloca il terreno dell'ontologia su una dimensione più originaria che non credo possa essere a fondamento di un "comunismo". Quest'ultimo è in Heidegger il destino metafisico-nichilistico dell'essere, ma non è certo la dimensione originaria né il tratto di un'epoca post-metafisica, la quale si caratterizza per una nuova apertura entro cui possono essere pensati anche il divino e il sacro, sia pure in senso post-cristiano.

A quest'epoca metafisica della storia dell'Essere, epoca che si compie come nichilismo, appartiene, insieme con Marx, anche Nietzsche. Per quest'ultimo la vita pone essa stessa le sue condizioni di possibilità, e la condizione ultima è il valore, la cui essenza è "stimare", "misurare". In questo senso *metafisico* – dunque, non nel senso antimetafisico di Hardt e Negri – Nietzsche appartiene alla stessa epoca in cui il mondo è divenuto lavoro e materiale da lavoro. Infatti, se l'essenza del valore è "stimare" e "misurare", l'"oltre misura" dionisiaco, pur nel contrasto estremo con il platonismo, il cristianesimo, la sovranità, il materialismo dialettico, la de-

mocrazia corporativa del *welfare*, il riformismo, l'Impero e quant'altro, rimane, nella sua essenza, "misura". Perciò il tentativo nietzscheano di superare il nichilismo è fatto, secondo Heidegger, con modalità metafisiche, restando così entro un orizzonte nichilistico. Ciononostante, il tentativo di Nietzsche di sporgersi verso l'epoca post-metafisica si esprime nel grido dell'"uomo folle", del quale si parla ne *La gaia scienza*: egli «è colui che cerca Dio invocandolo ad alta voce [...]. Il grido continuerà ad essere udito fin che non si incomincerà a pensare»<sup>179</sup>. Anche qui si tratta di un dio post-cristiano, e tuttavia mi sembra difficile, a partire da questo "oltre misura" dell'uomo folle, pensare al lavoro vivo nel senso di base del comunismo o della democrazia assoluta in azione. Queste osservazioni critiche credo vogliano una risposta. E tuttavia non si può negare che ancora più grande è la difficoltà – la quale, però, credo vada affrontata, a pena di renderle pretestuose – nel verificare se quel paradigma dialettico marxiano riferito al lavoro, e se la distinzione tra lavoro e non-lavoro possano dar conto dello scenario del regime di produzione immateriale odierno, su cui Hardt e Negri hanno con grande merito richiamato sistematicamente l'attenzione.

<sup>179</sup> Id., *Holzwege*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1977, p. 267 (ed. it. a cura di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, Scandicci, La Nuova Italia, 1997, p. 246).