

AUTONOMIA DEL «POLITICO» E AUTONOMIA DEL «SOCIALE» Trascendenza e immanenza in Negri e Laclau

DI ELIA ZARU

1. Introduzione

In un recente intervento centrato sull'analisi delle radici e degli sviluppi del populismo di Podemos e sul rapporto tra quest'ultimo e il movimento del 15M, Bruno Cava¹ contrappone la proposta teorica di Ernesto Laclau e quella di Antonio Negri e Michael Hardt, e afferma una separazione netta tra «egemonia» e «moltitudine»:

A diferença do populismo para a teoria da multidão, de Negri e Hardt, consiste em que, para a última, a potência não está na construção de um povo. O povo falta na multidão, porque ela consiste de forças singulares que não admitem qualquer tipo de unificação. O 'significante vazio', dessa maneira, não passa de uma abstração estruturalista, que perde de vista como o vazio é produto de um êxodo e não de um deslocamento estrutural. O êxodo vai ao deserto porque está prenhe de mundo e não precisa de significantes².

Secondo Cava, la differenza principale tra Negri e Laclau risiederebbe nel modo di concepire (e impostare) il conflitto sociale:

Se Laclau postula una era pós-ideológica, em que a luta de classe cede à diversidade de identidades que buscam se afirmar; Negri aponta uma mutação no capitalismo determinada por uma nova forma de vida social, baseada na autonomia dos sujeitos, na colaboração transversal e, na esteira de Deleuze e Guattari, na amálgama entre humano e não-humano, no plano maquínico. Não é que a classe tenha se dissolvido numa diversidade de 'novos movimentos', nos termos de Laclau; em realidade, a classe se reorganiza nas condições da organização social do capitalismo hoje, e é so-

- 1 Bruno Cava, *O Podemos entre hegemonia e multidão: Laclau ou Negri*, «Quadrado dos Loucos» 25-02-2015, <http://www.quadradosloucos.com.br/?p=4823>, tr. it. di Lalita Kraus, *Podemos, tra moltitudine e egemonia: Negri o Laclau?*, «Effimera», 27-06-2015, <http://effimera.org/podemos>.
- 2 *Ibidem*. Si riporta qui e nelle note seguenti la traduzione italiana di Lalita Kraus: «la differenza del populismo dalla teoria della moltitudine di Negri e Hardt consiste nel fatto che, per quest'ultima, la potenza non risiede nella costruzione del popolo. Il popolo manca nella moltitudine, perché questa è costituita da forze singolari che non ammettono alcun tipo di unificazione. Il *significante vuoto*, in questo modo, non è niente più che un'astrazione strutturalista, che perde di vista che il vuoto è prodotto di un esodo e non di uno spostamento strutturale. L'esodo va nel deserto perché è pregno di mondo e non ha bisogno di significanti» (*ibidem*).

bre esse terreno que a multidão poderá emergir — sempre no antagonismo e na ação criadora³.

Sottolineare questa differenza profonda tra l'elaborazione di Laclau e quella di Hardt e Negri è corretto, così come ricercarne le tracce nelle vicende spagnole e, in particolare, nel rapporto tra il «Movimiento 15M» e Podemos; ciò che però l'analisi di Cava non mette completamente a fuoco è la differenza del *punto di vista* che ciascuna di queste due impostazioni assume. Non si tratta, infatti, genericamente di una diversità nel modo di concepire «le lotte», ma di una spaccatura sulla natura di queste stesse «lotte» e sul terreno di mobilitazione, una frattura che si propone nella forma della dicotomia tra «sociale» e «politico». Laclau e Negri-Hardt non propongono tanto «regole» differenti di uno stesso gioco, quanto piuttosto «terreni» diversi: il campo politico trascendente, per Laclau, quello sociale immanente per Hardt e Negri. In altre parole, da una parte in Laclau agisce una «autonomia del politico» che prescinde da una realtà sociale determinata; dall'altra, Negri e Hardt teorizzano una «autonomia dal politico» che si risolve in una «autonomia del sociale» *contro* il politico in cui si tralascia la questione dell'organizzazione.

Il dilemma «autonomia del politico-autonomia del sociale» ha le sue radici in quello tra trascendenza e immanenza, e si riproduce nel corso di tutta l'elaborazione teorica di Laclau e Negri, dagli scritti degli anni '70 fino agli interventi più recenti. Queste due impostazioni teoriche si intersecano in un dialogo a distanza, la cui analisi permette di cogliere gli aspetti salienti di differenziazione e i motivi profondi di incompatibilità, ma anche di dimostrare che, considerato in questi termini, tale dilemma non ha soluzione. Questo intervento si propone di indagare la dicotomia tra «sociale» e «politico» in Negri e Laclau tramite un'attenzione particolare alle categorie di immanenza e trascendenza, con l'obiettivo di mostrare come le due posizioni si escludano a vicenda poiché entrambe formulate nei termini di un aut aut tra «politico» e «sociale» dove i due lemmi vengono esclusivamente giocati uno contro l'altro. Così facendo, i due non affrontano realmente la questione del rapporto tra «sociale» e «politico», ma scelgono semplicemente una delle due parti escludendo – o contrastando – l'altra.

Per prima cosa, verrà fatta emergere l'autonomia del politico all'opera nei lavori di Laclau: in un percorso a ritroso dagli scritti più recenti (a partire dalle critiche che egli muove a Negri e Hardt) fino ai primi testi pubblicati, verrà mostrata la priorità che Laclau attribuisce al «politico» a discapito del «sociale», e come in questa impostazione sia fondamentale il rifiuto della categoria di immanenza. In secondo luogo, l'attenzione verrà dedicata agli interventi di Negri dagli anni '70 ad oggi, compresi alcuni «scambi diretti» con Laclau. Verrà evidenziato il modo in cui Negri, per sfuggire all'autonomia del politico, elabora una autonomia del sociale in cui il rapporto tra «sociale» e «politico» viene concepito unicamente come conflittuale, ovvero come tentativo continuo del «politico» e della sua trascendenza di annichilare il «sociale» e le sue potenzialità

3 *Ibidem*. Tr. it.: «Laclau e Negri differiscono in relazione alle coordinate della lotta, nelle condizioni attuali. Se Laclau propone una era post-ideologica, nella quale la lotta di classe cede il posto alla diversità di identità che cercano di affermarsi, Negri sottolinea il cambiamento del capitalismo determinato da una nuova forma di vita sociale, basata sull'autonomia dei soggetti, sulla collaborazione trasversale e, partendo da Deleuze e Guattari, sull'amalgama tra umano e non umano, sul piano macchinico. Ciò non significa che la classe si sia dissolta in una diversità di 'nuovi movimenti', nei termini di Laclau; in realtà, la classe si riorganizza nelle condizioni dell'organizzazione sociale del capitalismo odierno, ed è in questo terreno che la moltitudine potrà emergere – sempre nell'antagonismo e nell'azione creatrice» (*ibidem*).

costituenti. In conclusione, si osserverà che i termini in cui Negri e Laclau concepiscono il «sociale» e il «politico» a partire dalle categorie di trascendenza e immanenza (e le rispettive «autonomie» che producono) impediscono di pensare un rapporto tra «sociale» e «politico» che preveda una interazione tra lotte sociali e organizzazione politica, e dunque escludono la possibilità da una parte che le lotte sociali si consolidino nel tempo e formalizzino le loro conquiste immediate, dall'altra che le organizzazioni politiche non si svuotino della loro sostanza restando meri simulacri.

2. La trascendenza del «politico» e la sua autonomia in Laclau

La pubblicazione di *Empire* nel 2000 ad opera di Negri e Hardt⁴ genera un dibattito molto ampio⁵ a cui partecipa anche Laclau. Il teorico argentino si concentra su un aspetto particolare dell'impianto hardt-negriano: la categoria teoretica di immanenza come paradigmatica di quella che gli autori definiscono «postmodernità imperiale». In effetti, comprendere il ruolo che gli autori di *Empire* attribuiscono all'immanenza (e, per contro, alla trascendenza) risulta fondamentale, poiché permette di comprendere fino in fondo concetti come «impero», «produzione biopolitica», «accumulazione intensiva» di capitale e «moltitudine». L'Impero è caratterizzato dalla realizzazione di un piano immanente, che non prevede nessun «outside», nessuna esteriorità, né metafisica né territoriale. Siamo in presenza di un materialismo immanente, o di un immanentismo materialista, dove la chiusura di un'epoca – quella della modernità – vede il ritorno nella sfera del reale dell'idea rivoluzionaria di immanenza, sconfitta per diversi secoli dalla costruzione della sovranità propria degli Stati-nazione e fondata sull'alienazione trascendente della potenza costituente della moltitudine tramite il contratto sociale⁶. Ecco perché «*modernity itself is defined by crisis, a crisis that is born of the uninterrupted conflict between the immanent, constructive, creative forces and the transcendent power aimed at restoring order*»⁷. Per questo è importante assumere come fondamento della riflessione su *Empire*

4 A. Negri-M. Hardt, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, tr. it. di Alessandro Pandolfi, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002.

5 Per dare conto dell'ampiezza del dibattito è sufficiente segnalare che due anni dopo la sua pubblicazione *Empire* era già diffuso in oltre dieci paesi nel mondo (B.C. Anderson, *The ineducable left*, «First Things. The Journal of Religion and Public Life» 2002, <http://www.firstthings.com/article/2002/02/004-the-ineducable-left>; E. Eakin, *What is the next big idea? The buzz is growing*, «New York Times» 7-7-2001). Dai dati forniti dallo stesso Michael Hardt si evince che l'opera è stata pubblicata complessivamente in venticinque lingue, ottenendo un successo di vendite negli Stati Uniti, in Brasile, Germania, Italia e Giappone (M. Hardt, *Deciphering the meaning of the attacks on Empire*, «Theory & Event» 18/4 (2015).

6 Secondo Negri e Hardt la moltitudine, concepita come insieme collettivo di singolarità, viene annichilita all'alba della modernità dalla costruzione del popolo come soggetto unico in grado di delegare unitariamente la sua sovranità al Leviatano, che trascende il popolo; questa operazione verrebbe realizzata tramite la stipula del contratto (secondo le caratteristiche riconosciute nelle teorie definite – appunto – contrattualiste che, da Hobbes a Rousseau, passando per Locke, hanno fondato la filosofia politica della modernità) tra popolo e 'sovrano', e proprio in questo meccanismo di delega e alienazione della potenza intrinseca della moltitudine – che avrebbe, secondo i due, le facoltà e i mezzi per governarsi in autonomia – starebbe la funzione repressiva della sovranità moderna (a questo proposito si veda A. Negri-M. Hardt, *Empire* cit., pp. 67-113; tr. it., *Impero* cit., pp. 79-116).

7 A. Negri-M. Hardt, *Empire* cit., p. 76; trad. it., *Impero* cit., p. 84.

le categorie di trascendenza e immanenza e, a partire da esse, interagire criticamente con l'impianto concettuale elaborato da Hardt e Negri.

Si tratta precisamente dell'operazione che Laclau compie nella sua recensione a *Empire*, pubblicata nel 2001 e intitolata – emblematicamente – *Can Immanence Explain Social Struggles?*⁸. La risposta di Laclau è «no». Riferendosi a *Empire* l'argentino afferma al principio della sua critica che «within its theoretical framework, politics becomes unthinkable»⁹. Il «quadro teorico» cui fa riferimento è precisamente quello in cui Negri e Hardt¹⁰ descrivono il conflitto moderno tra immanenza costituente rivoluzionaria e trascendenza costituita repressiva. La «scoperta» dell'immanenza e delle sue potenzialità rivoluzionarie viene ricondotta da Hardt e Negri alla metà del 1200 nella figura di Duns Scoto, primo tassello di un percorso che si snoda fino a Spinoza passando per figure come Niccolò Cusano e Pico della Mirandola. Laclau contesta quella che definisce «a truncated narrative»¹¹, e anticipa di circa 400 anni l'affermazione di un immanentismo radicale: non più Duns Scoto, ma Giovanni Scoto Eriugena e il suo *De Visione Naturae*. Alle sue origini, sottolinea Laclau, il concetto di «immanenza» non era secolarizzato; l'immanentismo, al contrario, si inseriva nel dibattito sulla teodicea, il «problema del male», la riflessione sulla compatibilità tra l'esistenza del male nel mondo e l'onnipotenza di Dio. In altre parole, tramite l'idea di immanenza Eriugena propone una soluzione alla faticosa domanda «se Dio è buono e onnipotente, perché ha creato il male? E se non ha creato il male, come può essere onnipotente?». Afferma Laclau:

According to Eriugena, evil does not really exist, for things we call evil are necessary stages that God has to pass through in order to reach his divine perfection. But this is obviously impossible without God being, somehow, internal to the world¹².

A partire da questo momento, secondo Laclau, l'immanentismo trova il suo spazio nel pensiero occidentale, come risposta teologica che si secolarizza nella modernità. La secolarizzazione trasforma anche il concetto religioso del male: «In the same way that, with modernity, immanence ceased to be a theological concept and became fully secularized, the religious notion of evil becomes, with the modern turn, the kernel of what we can call 'social antagonism'»¹³. Il male teologico si secolarizza in «social antagonism». Ma quale residuo del primo si ritrova nel secondo?

8 E. Laclau, *Can immanence explain social struggles?*, «Diacritics» 31/4 (2001), pp. 2-10.

9 Ivi, p. 3.

10 Si tratta di una lettura che Negri propone a partire dagli studi su Spinoza, in cui contrappone potenza costituente e potere costituito. La potenza costituente viene presentata come una forza innovatrice, rivoluzionaria, immanente propria della moltitudine. Essa tenderebbe alla realizzazione di una democrazia radicale negata per tutto il corso della modernità. Il potere costituito si connota invece come fissazione del potere nelle costituzioni formali che legittimano l'autorità centrale e trascendente dello Stato. Per una maggiore comprensione si vedano A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli, 1981; A. Negri, *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*, Carnago, SugarCo, 1992; V. Morfino, *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2016.

11 E. Laclau, *Can immanence explain social struggles?* cit., p. 4.

12 *Ibidem*.

13 Ivi, p. 5.

What the letter retains from the former is the notion of a radical disjuncture – radical in the sense that it cannot be reabsorbed by any deeper objectivity that would reduce the terms of the antagonism to moments of its own internal movement, for example, the development of productive forces or any other form of immanence. Now, I would contend that it is only by accepting such a notion of antagonism – and its corollary, which is radical social division – that we are confronted with forms of social action that can truly be called *political*¹⁴.

Eccolo, enfaticamente, il termine chiave: «politico». La critica di Laclau consiste nel dichiarare l'impossibilità di pensare il «politico» nel quadro teoretico di *Empire* in ragione dell'assenza di un piano trascendente, un «fuori-dal-sociale» in cui posizionarsi per combattere la battaglia politica in grado di modificare il reale. Per rafforzare la sua argomentazione, Laclau prende in prestito la distinzione marxiana tra rivoluzione umana e rivoluzione politica: il tratto distintivo di quest'ultima è «an essential asymmetry: that between the universality of the task and the particularism of the agent carrying it out». Nella rivoluzione umana, al contrario, ci troviamo di fronte un soggetto *già di per sé* universale, e quindi non si produce nessuna asimmetria, né c'è la necessità di *costruire politicamente* questa universalità¹⁵. Ecco perché, secondo Laclau,

14 *Ibidem*.

15 Riguardo la distinzione tra rivoluzione umana e rivoluzione politica è opportuno segnalare l'intervento *Identity and hegemony: the role of universality in the constitution of political logics*. Qui Laclau riconduce la distinzione marxiana alla *Kritik des hegelschen Staatrechts* del 1843, osservando come in questo testo la prima opzione prevalga sulla seconda, e ribadisce la necessità dell'asimmetria tra particolarità del soggetto in grado di condurre una rivoluzione politica e universalità dei compiti che si propone nell'atto rivoluzionario. Nel caso di una rivoluzione umana, infatti, «all particularity dissolves», mentre nel caso di una rivoluzione politica «a passage through particularity is the condition of emergence of any universalizing effects». In altre parole, nella rivoluzione umana non c'è bisogno della mediazione politica (e quindi dell'elemento egemonico) perché il soggetto rivoluzionario si presenta *già di per sé* come categoria in grado di perpetuare le aspirazioni emancipatorie universali della comunità. Afferma infatti Laclau, «We know very well the sociologico-teleological hypothesis on which the first case [la rivoluzione umana] rests: the logic of capitalist development would lead to a proletarianization of the middle classes and the peasantry so that, in the end, a homogeneous proletarian mass will become the vast majority of the population in its final showdown with the bourgeoisie. That is to say that – the proletariat having embodied the universality of the community – the state, as a separate instance, loses any reason to exist, and its withering away is the unavoidable consequence of the emergence of a community for which the division state/civil society has become superfluous. In the second case [la rivoluzione politica], on the contrary, no such given unmediated universality can be asserted: something which does not cease to be particular has to demonstrate its rights to identify its own particular aims with the universal emancipatory aims of the community. Moreover, while in the first case power becomes superfluous, inasmuch as the actual being of civil society realizes universality in and for itself, in the second case, any potential universalizing effect depends on the antagonistic exclusion of an oppressive sector – which means that power and political mediation are inherent to any universal emancipatory identity. Thirdly, emancipation, in the first case, leads to an unmediated fullness, the retrieval of an essence which does not require anything external to itself to be what it is. In the second case, on the contrary, two mediations are needed in order to constitute the emancipatory discourse: first, the transformation of the particularistic interests of the rising dominant sector in the emancipatory discourse of the whole society; secondly, the presence of an oppressive regime which is the very condition of that transformation. So in this case emancipation, the very possibility of a universal discourse addressing the community as a whole, depends not on a collapse of all particularities, but on a paradoxical interaction between them» (E. Laclau, *Identity and hegemony: the role of universality in the constitution of political logics*, in J.

either we assert the possibility of a universality which is not politically constructed and mediated, *or* we assert that all universality is precarious and depends on a historical construction out of heterogeneous elements. Hardt and Negri accept the first alternative without hesitation. If, conversely, we accept the second, we are on the threshold of the Gramscian conception of hegemony¹⁶.

Chiaramente Laclau si colloca tra coloro che scelgono la seconda opzione. L'immanentismo di Hardt e Negri manca di concepire il momento della costruzione politica di una universalità da parte di un soggetto particolare, costruzione possibile solo *al di là* dell'ordine sociale esistente: una operazione, questa, appannaggio esclusivo di un soggetto che non sia già universale. Ecco perché Laclau prende di mira la categoria di «moltitudine» come soggetto universale-immanente: «the full realization of the multitude's immanence would be the elimination of all transcendence. This can only be accepted, of course, if the postulate of the homogeneity and unity of the multitude as an historical agent is not put into question»¹⁷. Omogeneità e unità del soggetto – e l'universalità dei suoi compiti – non possono essere presupposte a priori, ma sono precisamente frutto della costruzione politica che si svolge *al di là* della frammentazione sociale. Tanto che la stessa moltitudine si troverebbe ad agire, malgrado le intenzioni degli autori di *Empire*, come soggetto politico nel senso inteso da Laclau: «any 'multitude' is constructed through political action – which presupposes antagonism and hegemony»¹⁸, e anche la moltitudine di *Empire* si ritrova a rivendicare diritti precisi¹⁹, spostando così il suo campo d'azione dall'immanenza del «sociale» alla trascendenza del «politico»:

[...] both demands and rights have to be recognised, and the instance from whom that recognition is requested cannot be in a relation of total exteriority vis-à-vis the social claims. Each of the three demands, in order to be implemented, requires strategic considerations concerning changes in the structure of the State, autonomization of certain spheres, political alliances and incorporation to the historical arena of previously excluded social sectors.

Butler-E. Laclau-S. Žižek, *Contingency, hegemony, universality. Contemporary dialogues on the left*, Londra-New York, Verso, 2000, pp. 45-46. In questo passaggio Laclau sottolinea l'eliminazione della distinzione tra Stato e società civile e dello Stato come entità separata una volta che si assuma come punto di partenza l'universalità del proletariato *ex ante*. Ovvero, nell'ambito della rivoluzione umana, la questione dello Stato cessa di essere importante. È interessante osservare che anche la riflessione di Negri sulla *Kritik* marxiana del 1843 mette in evidenza la centralità della questione statale: «si poteva parlare di 'oltrepassamento dello Stato' senza illusioni anarchiche (come invece accadde a Lenin) prima che la globalizzazione e l'Impero divenissero attuali? Né Althusser, nella sua fedeltà terzinternazionalista, e neppure Tronti, nella sua eresia operaista, riuscirono ad immaginare qualcosa del genere. Ci riusciva invece il Marx giovane commentando Hegel, quel Marx giovane che si incontrava con la genesi trionfante dell'imperialismo e del colonialismo, di cui Hegel era solo un modesto cantore. Marx comprendeva invece come la lotta di classe venisse prima dello Stato – e come la lotta di classe investisse l'intero contesto dell'espansione imperialista e coloniale» (A. Negri, *Prefazione*, in K. Marx (a cura di C. Pizzingrilli), *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Macerata, Quodlibet, 2008, p. 8).

16 *Ibidem*.

17 *Ibidem*.

18 Ivi, p. 6

19 Le rivendicazioni della moltitudine, che gli autori di *Empire* definiscono come suo «programma politico», sono diritto alla cittadinanza globale, al salario sociale e al reddito universale garantito, e alla riappropriazione del comune. Si veda A. Negri-M. Hardt, *Empire* cit., pp. 393-413; tr. it., *Impero* cit., pp. 364-382.

That is, we are in the terrain of what Gramsci called «war of position». [...] Multitudes are never spontaneously multitudinarian; they can only become so through political action²⁰.

È opportuno qui sottolineare l'utilizzo da parte di Laclau del lemma gramsciano «guerra di posizione». Già in *Hegemony and socialist strategy*²¹, Laclau e Mouffe traducevano questo concetto come «proliferazione delle lotte»: in sostanza, se l'egemonia si presenta come articolazione di significanti, la guerra di posizione è il momento della continua negoziazione tra particolarità differenziali che puntano alla chiusura *politica* della totalità sociale, senza tuttavia riuscirci mai completamente, se non in maniera aleatoria. L'utilizzo del termine «guerra di posizione» e la complessità concettuale che ne deriva²² vengono indirizzati contro l'unità e omogeneità della moltitudine: infatti, «what is totally lacking in *Empire* is a theory of *articulation*, without which politics is unthinkable»²³. La moltitudine, in assenza di questa «teoria dell'articolazione», resta un soggetto apolitico, o pre-politico²⁴. Essa si politicizza solo nel momento in cui nega il suo presupposto immanentista: qui Laclau rovescia completamente l'argomentazione di Hardt e Negri. Il teorico argentino contesta la conflittualità tra moltitudine e sovranità (l'idea per cui il dispositivo della sovranità moderna sarebbe stato costruito precisamente per rendere inefficaci le potenzialità immanenti e rivoluzionarie della moltitudine) e descrive l'emersione della moltitudine come correlata e direttamente dipendente dal dispositivo della sovranità moderna e dello Stato-nazione, senza il quale le relazioni sociali e politiche sarebbero rimaste a livello feudale:

That the transference of control of many social spheres to the new social state is at the root of the new forms of biopower is incontestable, but the alternative to that process was not autonomous power of any hypothetical multitude but the continuation of feudal fragmentation. It is more: it was only when this process of centralization had advanced beyond a certain point that something resembling a unitary multitude could emerge through the transference of sovereignty from the king to the people²⁵.

Solo quando *trascende* la sua immanenza la moltitudine *diventa politica*. Fintanto che resta nell'immanenza costituita dalla socialità dei rapporti di produzione, nessun

20 E. Laclau, *Can immanence explain social struggles?* cit., p. 9.

21 E. Laclau-C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*, Londra, Verso, 1985.

22 Sulla complessità e diffusione di questo lemma negli scritti gramsciani si rimanda al *Dizionario gramsciano* <http://dizionario.gramsciproject.org>.

23 Ivi, p. 7.

24 Nel dibattito suscitato dalla pubblicazione di *Empire*, altri studiosi hanno assunto su questo aspetto una posizione analoga a quella di Laclau. Secondo Peter Fitzpatrick, l'inclusione del possibile sul piano del reale operata da Negri e Hardt impedisce di distinguere correttamente la 'potenza costituente' dal 'potere costituito', come invece pretendono gli autori di *Empire*: nel pensare l'immanenza della 'potenza costituente', gli autori di *Empire* finirebbero in realtà per reintrodurre un piano trascendente (P. Fitzpatrick, *The immanence of Empire*, in P.A. Passavant-J. Dean (a cura di), *Empire's new clothes*, New York, Routledge, 2004, pp. 31-72). Analogamente, Paul Passavant sottolinea come le rivendicazioni della moltitudine (si veda la nota 16) vengono formulate e possono essere concretizzate solo dentro lo spazio della rappresentanza, che implica un piano trascendente di mediazione (P.A. Passavant, *From Empire's law to the Multitude's rights: law, representation, revolution*, in P.A. Passavant-J. Dean (a cura di), *Empire's new clothes* cit., pp. 95-120).

25 E. Laclau, *Can immanence explain social struggles?* cit., p. 6.

antagonismo è possibile. E, quindi, nessuna politica. «Can immanence explain social struggles?» Evidentemente, per Laclau, no.

Questo impianto critico nei confronti dell'immanentismo radicale di Negri e Hardt si ritrova, praticamente immutato, anche nelle pagine conclusive di *On Populist Reason*. Qui Laclau introduce il concetto di «trascendenza fallita» per chiarire la sua posizione:

the social terrain is structured, in my view, not as completely immanent or as the result of some transcendent structure, but through what we could call *failed transcendence*. Transcendence appears within the social as the presence of an absence. It is around a constitutive lack that the social is organized²⁶.

La «trascendenza fallita» si configura allora come il terreno (autonomo) del politico, su cui agire per organizzare il sociale. Fallita, ma pur sempre trascendenza, in opposizione all'immanentismo radicale in cui si muovono Hardt e Negri. Si tratta di una posizione che riverbera la concezione del «politico» che Laclau ha sempre mostrato a partire dai suoi primi lavori: *Politics and Ideology in Marxist Theory*²⁷ (1977) – in cui si ritrova in nuce la teoria del populismo che verrà poi sviluppata in *On Populist Reason* – avanza già l'idea di una sfera autonoma dell'elemento politico-ideologico centrata sul concetto di «interpellazione».

In *New Reflections on the Revolution of Our Time* si ritrovano formulazioni che rimarcano in maniera esplicita questa «autonomia del politico»: nelle prime pagine dell'opera Laclau sviluppa il concetto di «constitutive outside» – centrale nella critica all'immanentismo radicale – come elemento inerente a ogni antagonismo, e dichiara di separarsi in parte dal marxismo proprio in ragione dell'incapacità di quest'ultimo di pensare l'autonomia della sfera politica:

From a Marxist perspective, the development of social alternatives to capitalism is a process which fully accepts the historical ground it has created, but which must nevertheless be conceived as the internal development of the contradictions belonging to capitalist forms themselves. We are thus dealing with a process whose basic dimensions are entirely predetermined and where the question of *power* as a political construction is removed. For if the analysis assumes that any non-capitalist alternative is merely the result of the internal contradictions of capitalism, then the question of the power that capitalism could have to impose its diktats in a given juncture is eliminated. [...] Inasmuch as capitalism always had a constitutive outside, its domination can never be merely imposed through the internal development of its logic, but must be imposed through the hegemonization of something radically exterior to itself²⁸.

Ritroviamo in queste parole l'opposizione all'economicismo già centrale in *Hegemony and Socialist Strategy*²⁹, dove Laclau, insieme a Chantal Mouffe, trova nel concetto

26 E. Laclau, *On populist reason*, Londra-New York, Verso, 2005, p. 244, tr. it. di D. Ferrante, a cura di D. Tarizzo, *La ragione populista*, Bari, Laterza, 2008, p. 231: «il terreno sociale non è strutturato, per come lo vedo io, in maniera totalmente immanente, né da una struttura trascendente, ma da qualcosa che potremmo chiamare una *trascendenza fallita*. La trascendenza appare all'interno del sociale come la presenza di un'assenza. È intorno a questa mancanza costitutiva che il sociale è organizzato».

27 E. Laclau, *Politics and ideology in marxist theory: capitalism, fascism, populism*, Londra, NLB, 1977.

28 E. Laclau, *New reflections on the revolution of our time*, Londra-New York, Verso, 1990, p. 56.

29 E. Laclau-C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy* cit.

di «egemonia» una risposta alla domanda sul significato di una teoria politica marxista. Il «politico» viene assunto qui come «concetto ontologico»³⁰, e tale il suo terreno. Come afferma Fabio Frosini, in Laclau «la politica si concentra tutta nel nesso di tempo, libertà ed evento, dunque nella ‘decisione’»³¹, in una contingenza che viene pensata come

potenza, conferita a un ‘soggetto’ da un malfunzionamento dell’ordine della rappresentazione, di dare inizio a un nuovo ordine, dunque di decidere arbitrariamente. [...] L’alternativa è tra una contingenza pensata come *pluralità dei tempi in spazi diversi ma correlati*, dunque reciprocamente immanenti (traducibili) e una pensata come *antitesi tra Tempo della decisione e spazi dell’ordine*, dove il Tempo (necessariamente singolare) e gli spazi (strutturalmente plurali) sono reciprocamente trascendenti, e gli spazi si correlano solo per via differenziale e non per catene di equivalenze³².

La politica costituisce allora il momento del tentativo autonomo e trascendente di strutturare le segmentazioni e le fratture sociali. Sebbene Schmitt non compaia tra i riferimenti di Laclau – come sottolinea sempre Frosini – risulta difficile non pensare al suo *Begriff des Politischen*³³. D’altronde Laclau afferma chiaramente che «the political is not an internal moment of the social»³⁴, ma un piano differente su cui si gioca la battaglia egemonica per tentare di organizzare il sociale. In questo modo Laclau intende superare la coppia struttura-sovrastuttura come adottata dal marxismo ortodosso, e attribuisce al «politico» il primato dell’organizzazione (o del tentativo di organizzazione) del «sociale»³⁵. Interrogato a proposito dell’espressione da lui utilizzata – «impossibilità del sociale» – Laclau risponde che non esiste una realtà sociale nel senso di una oggettività determinata, ma esiste solo il fallimento di quella oggettivazione; il sociale, in quanto tale, non è altro che il frutto di una «interpretazione», e questa interpretazione risulta da un rapporto di forze (la «guerra di posizione», appunto). Esiste, invece, una contingenza radicale del sociale, che si mostra nell’antagonismo come «constitutive outside» che *da fuori* preme nella forma della costruzione articolata di elementi differenziali per riaffermare una identità³⁶. La politica è tentativo egemonico di articolazione del sociale *fuori* da esso e, come tale, non solo gode di completa autonomia, ma rovescia questa stessa au-

30 Recupero questa espressione dalla conferenza che Fabio Frosini ha tenuto presso il corso di perfezionamento in ‘Teoria critica della società’ all’Università di Milano-Bicocca con titolo *Ernesto Laclau dalla periferia al centro: riflessioni su una traiettoria* in data 7 aprile 2017.

31 F. Frosini, *Gramsci dopo Laclau: politica, verità e le due contingenze*, p. 160, in L. Basso-F. Frosini-A. Illuminati-N. Marcucci-V. Morfino-L. Pinzolo-V. Raspa-M. Tomba-A. Vinale-S. Visentin (a cura di), *Verità, ideologia e politica*, Napoli, Cronopio, 2009.

32 Ivi, pp. 161-162.

33 C. Schmitt, *Der begriff des politischen*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» 58/1 (1927), pp. 1-33, tr. it. *Il concetto di politico*, in C. Schmitt, *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1972. Frosini sottolinea l’assenza nel lavoro di Laclau a citazioni o riferimenti diretti a Carl Schmitt (F. Frosini, *Gramsci dopo Laclau* cit.).

34 E. Laclau *New reflections* cit., p. 160.

35 A questo proposito rimando alla relazione di Giuliano Guzzone *Da Laclau a Gramsci: l’unità di egemonia ed economia nei Quaderni del carcere* tenuta al convegno «Il momento populista: politica popolare e politica plebea» svoltosi in data 12 e 13 giugno 2017 presso la Scuola Normale Superiore di Pisa. Guzzone argomenta che Laclau supera questo dualismo non invertendo l’ordine della determinazione, ma assumendo l’incompatibilità dei due termini: l’autonomia della politica è incompatibile non solo con un’economia concepita come in modo essenzialistico, ma con l’economia tout court.

36 E. Laclau, *New reflections* cit., pp. 182-183-184.

tonomia nell'ordinamento del sociale. Secondo Damiano Palano, Laclau (e Mouffe con lui) non si limita a una ripresa «da sinistra» della «provocazione thatcheriana secondo cui 'non esiste una cosa chiamata società'», ma opera « – per quella che era stata la tradizione del marxismo novecentesco – una sorta di autentica 'rivoluzione copernicana', perché di fatto rovesciavano la relazione tra economia e politica, riconoscendo una priorità logica al 'politico'»³⁷. In questa «priorità logica al politico» – in questa autonomia del politico – si situa la differenza profonda tra la sua elaborazione e quella negriana.

3. *L'immanenza del «sociale» e la sua autonomia in Negri*

Negri si confronta con l'autonomia del politico sin dalla fine degli anni '60, dalla chiusura dell'esperienza di «Classe Operaia» (1967). Sono gli anni in cui Tronti inizia a maturare la riflessione che lo porterà fino alla condensazione dell'autonomia del politico come sfera in cui ritrovare *fuori* dalla fabbrica fordista l'antagonismo proprio della classe operaia contro il capitale³⁸. Il problema di Tronti, di fronte alla crisi del fordismo, «non è tanto quello dell'individuazione di una nuova soggettività antagonista, quanto piuttosto quello di una nuova collocazione del conflitto, all'altezza stavolta della tradizione del realismo politico, del Politico moderno»³⁹. Negri, al contrario, assume come

37 D. Palano, *Laclau e i misteri del «politico»*. Ricordando l'intellettuale argentino teorico del populismo, «Istituto di Politica» <http://www.istitutodipolitica.it/wordpress/2014/04/22/ernesto-laclau-i-misteri-politico-ricordando-lintellettualeargentino-teorico-populismo>.

38 Già in *Operai e Capitale* Tronti affermava la necessità di spingere la separazione della classe operaia dal capitale fino alla scissione «della forza politica dalla categoria economica» (M. Tronti, *Operai e capitale*, Roma, DeriveApprodi, 2006, p. 262). Ancora: «Rifiuto dell'attività da parte del lavoro vivo è il recupero di quella sua autonomia che il processo di produzione deve appunto spezzare. E questa è l'altra cosa che il capitale non può sopportare. Esso deve mantenere il lavoro distinto da sé e a sé contrapposto come potenza economica, ma deve contemporaneamente subordinarlo, sotto il suo comando, come potenza politica. Il capitale cioè deve contrapporsi la forza-lavoro senza lasciare autonoma la classe operaia; deve concepire la forza-lavoro stessa come classe operaia, *dentro* però il rapporto di produzione capitalistico; deve dunque conservare, riprodurre, allargare il rapporto di classe, solo *controllandolo*. È questo il filo che lega la storia moderna del capitale. Spezzare in un punto il filo di questo controllo è la strategia di oggi della rivoluzione operaia. Una separata autonomia *politica* dei movimenti di classe delle due parti è tuttora il punto di partenza da imporre alla lotta» (ivi, p. 219). È evidente la contrapposizione tra l'economico e il politico, dove quest'ultimo viene individuato come terreno strategico di lotta della classe operaia contro il capitale.

39 D. Gentili, *Una crisi italiana. Alla radice della teoria dell'autonomia del politico*, «MicroMega» <http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2013/02/27/una-crisi-italiana-alla-radice-della-teoria-dellautonomia-del-politico>. Una riflessione di particolare interesse sull'autonomia del politico e la tensione tra piano di immanenza e piano di non-immanenza nel pensiero di Mario Tronti si ritrova in M. Filippini, *Punto di vista e autonomia del politico: Mario Tronti e l'Italian Theory*, in P. Maltese-D. Mariscalco, *Vita, politica, rappresentazione. A partire dall'Italian Theory*, Verona, Ombre Corte, 2016, pp. 84-85: «il gesto di identificazione del soggetto della teoria marxista (la classe operaia invece che le generiche forze popolari) e la conseguente assunzione del suo punto di vista, è in realtà un gesto teorico di tipo classico, il cui carattere (questo sì) aporetico può essere così formulato: l'*identificazione* del soggetto portatore del punto di vista dal quale si deve riformulare la teoria, logicamente, deve precedere l'assunzione del suo punto di vista da parte della teoria stessa. La scelta di questo soggetto, la sua prima identificazione, l'assunzione del suo punto di vista, sono tutti movimenti che cadono al di fuori della scienza che assume il punto di vista di questo stesso soggetto, sono movimenti che la precedono. [...]

centrale proprio la questione della nuova soggettività antagonista, condensata nella transizione dall'operaio-massa all'operaio sociale⁴⁰. La fallacia dell'autonomia del politico starebbe, secondo Negri, nel considerare ancora lo Stato come elemento neutrale, una casella vuota potenzialmente occupabile dalla classe operaia:

Autonomia del politico: questa condizione del riformismo viene meno con il realizzarsi dello Stato-piano, tanto più col suo maturarsi e riconfigurarsi nel corso della ristrutturazione. A questo livello dello sviluppo capitalistico – e delle lotte operaie che lo determinano – la società civile viene *dopo* lo Stato; l'autonomia del politico è quindi solo la

Alla luce di questa aporia *classica* è possibile dunque riformulare il problema appena affrontato, quello dell'impossibilità di derivare l'elemento del conflitto assoluto all'interno del solo piano di immanenza. Il conflitto deve infatti per Tronti essere nominato, e questo gesto deve scaturire da un piano esterno a quello di immanenza. Un piano che è stato variamente chiamato di trascendenza, volontaristico, decisionista e financo irrazionalista. Ognuna di queste definizioni deriva evidentemente dalla critica mossa al tentativo trontiano. Rimane il dato di fatto che Tronti non ha mai interrotto la sua ricerca tesa a intrecciare questi due piani, che potremmo dire di orizzontalità e verticalità della politica moderna, senza arrivare mai a una formulazione definitiva». Anche Roberto Esposito osserva questa tensione nel suo *Pensiero Vivente*: «[...] il rilievo specificamente filosofico della dialettica tra capitale e classe operaia proposta da Tronti sta nel rapporto problematico, e anzi costitutivamente antinomico, tra linguaggio del conflitto e logica dell'immanenza. La questione da lui posta – in una forma che rimanda implicitamente al paradigma machiavelliano di un ordine conflittuale – è quella della separazione violenta di qualcosa, nella fattispecie la classe operaia, dall'orizzonte storico che soltanto può renderla tale. Come pensare l'autonomia di una classe che inerisce necessariamente alla società capitalistica? E, prima ancora, cosa può essere un antagonismo immanente, interno a ciò da cui intende separarsi? Oppure un'immanenza antagonistica, spaccata in due fronte contrapposti? [...] Mentre il capitale ha tutto l'interesse a rappresentare la classe come parte integrante del proprio meccanismo di valorizzazione, essa non può acquistare consistenza politica che separandosi dal proprio antagonista. In questo senso, il criterio schmittiano del primato ontologico del nemico rispetto all'amico viene rafforzato dal principio machiavelliano della differenza prospettica tra i due punti di vista, nobiliare e popolare, che, rispettivamente dall'alto e dal basso s'incrociano contrastivamente sullo stesso oggetto. [...] Ma il linguaggio del conflitto – ecco il muro contro cui batte la proposta di Tronti – è reso problematico, se non aporetico, dalla logica dell'immanenza che gli è presupposta. [...] Tronti è ben avvertito del problema – e per certi versi anche della sua irrisolvibilità: come ben sapeva già Machiavelli, oltre una certa soglia il conflitto finisce per far saltare l'inerenza tra i termini che contrappone; mentre questa, a sua volta, tende a spingerlo fuori dal quadro. L'immanenza minaccia di assorbire il conflitto e il conflitto di far saltare l'immanenza, nonostante che Tronti cerchi di pensarli insieme. [...] Qui la contraddizione investe l'intero discorso dell'autore, fino a rovesciarlo rispetto alle sue stesse premesse. Partito dall'esigenza marxiana di riconnettere l'agire politico alla sua matrice economica di classe [...] Tronti arriva a teorizzarne egli stesso la divaricazione, spostando progressivamente l'asse della soggettività politica dalla classe al partito: se la classe deve essere autonoma dal capitale, il partito deve farsi autonomo dalla classe. Ma così, nel piano di immanenza comincia a profilarsi un punto di trascendenza, destinato ad allargarsi fino a minarlo. [...] È come se i suoi poli, logicamente contrapposti, del conflitto e dell'immanenza reagissero l'uno nei confronti dell'altro, finendo per annullarsi a vicenda. [...] Quasi che, a un certo momento, Tronti si rassegnasse a subire un dato apparentemente insormontabile: in una logica rigorosamente immanente, la separazione non può prodursi che all'interno di se stessa, raddoppiandosi infinitamente fino a implodere. Che in questo modo l'immanenza corra il rischio di cedere di fronte a una nuova trascendenza [...] è confermato oggi, a quaranta anni di distanza, dallo stesso autore di *Operai e Capitale*» (R. Esposito, *Pensiero Vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 208-212).

40 Si veda P. Pozzi-R. Tommasini (a cura di), *Toni Negri. Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo*, Milano, Multiphla edizioni, 1979. Una nuova edizione del libro è stata pubblicata nel 2007 dall'editore Ombre Corte di Verona.

riproduzione ideologica di un assetto morto. Di contro, la realtà dello Stato è esaltata, non come sede di impossibili mediazioni, bensì come centro di imputazione totale dell'agire sociale, come momento di qualificazione predeterminata di questo. Conseguentemente la lotta di classe operaia si sposta a questo livello. *Lo Stato contemporaneo non conosce lotta di classe operaia che non sia lotta contro lo Stato*⁴¹.

Come a dire, si legge *Proletari e Stato*, ma si traduce in «Proletari contro lo Stato»: «la contraddizione fra rapporti di produzione e forze produttive si configura oggi nell'*antagonismo fra Stato* (come centro di imputazione complessiva del comando per la produzione) e *forze proletarie della produzione sociale*»⁴². L'errore più grave dell'autonomia del politico consiste dunque nel neutralizzare questo antagonismo che è, per prima cosa, antagonismo sociale, di classe:

la classe operaia si distingue radicalmente dalla borghesia perché quest'ultima può riconoscersi come classe solo attraverso lo Stato, solo attraverso la mediazione ideologica, mentre la classe operaia è la prima forza sociale che nella produzione e nella vita può distruggere ogni mediazione, e lo Stato prima di tutto. [...] Il primo obiettivo dell'operaio sociale è di riappropriarsi della propria organizzazione come conoscenza di se stesso e come gestione diretta di potere, di distruggere quindi – a partire da questa base – lo Stato⁴³.

In altre parole, la classe operaia è forza sociale immanente, al contrario della borghesia che necessita di una costruzione trascendente (di una «mediazione ideologica») della sua identità; sede di questa costruzione è precisamente lo Stato. Non va dimenticato il contesto in cui Negri formula questi scritti: l'Italia degli anni '70, in cui da una parte si situa il tentativo rivoluzionario dei gruppi cosiddetti «extraparlamentari», dall'altra il Partito Comunista si muove nella direzione del compromesso storico. Non a caso, in *Proletari e Stato* autonomia del politico e compromesso storico si sovrappongono⁴⁴: quest'ultimo

41 A. Negri, *Proletari e Stato. Per una discussione su autonomia operaia e compromesso storico*, in A. Negri, *I libri del rogo*, Roma, DeriveApprodi, p. 158.

42 Ivi, p. 158.

43 Ivi, p. 191.

44 Ivi, pp. 153-161. Per una ulteriore chiarificazione giova riprendere alcune frasi estrapolate da queste pagine: «Quali infatti sono le finalità politiche dichiarate dal compromesso storico? Il passaggio pacifico al socialismo attraverso un inserimento delle forze popolari nello Stato, tale da garantire alcuni fondamentali obiettivi dello sviluppo produttivo. E cioè, in primo luogo, garantire il controllo quantitativo e qualitativo dei movimenti di classe – e in ciò la funzione fondamentale è andata al sindacato, come cinghia di trasmissione del riformismo, come cane da guardia e vero e proprio 'sindacato di Stato', condizionato dai ritmi di legittimazione della pianificazione (ristrutturazione). Il secondo obiettivo è quello di razionalizzare i meccanismi di riproduzione e di distribuzione della forza-lavoro, attraverso una pianificazione delle istituzioni del sociale (enti locali, territoriali ecc.) che raggiunga una sempre maggiore omogeneità nella figura dello Stato-piano: qui la funzione del partito come 'sindacato del sociale' (ovviamente, anche in questo caso, 'sindacato di Stato') è fondamentale. In terzo luogo il compromesso storico si propone di operare una redistribuzione (futura e parziale) – più che dei redditi – delle possibilità produttive nel quadro del sistema, con una potenziale aspettativa di avvantaggiamento della parte pubblica e del ceto politico-economico che la amministra (nel presupposto che lo Stato sia Stato rappresentativo di 'tutto il popolo'). [...] tutte le proposte del compromesso storico esplodono in contraddizione. Garanzia del controllo sui movimenti di classe? Ma questo controllo, nella crisi determinata del movimento massificato del rifiuto del lavoro, può darsi solo in termini di repressione, non certo di partecipazione. Razionalizzazione dei meccanismi di riproduzione della forza lavoro? Ma questa razionalizzazione è, alle stesse condizioni, necessariamente manipolativa e repressiva, quando si

trova proprio nella prima la sua ossatura teorica. Per questa ragione, il «sociale» e la sua immanenza diventano il baluardo da difendere contro il «politico» e la sua trascendenza.

Per chiare ragioni storiche, non c'è in questi scritti di Negri un riferimento diretto al lavoro di Laclau. Per trovarlo, bisogna attendere la pubblicazione di *Empire* (2000). Le pagine centrali dell'opera scritta insieme a Michael Hardt e dedicate propriamente alla chiarificazione del concetto di «impero» in contrapposizione a quello di «imperialismo» contengono due riferimenti al lavoro di Laclau e Mouffe. Nello specifico, *Empire* rimanda in due note⁴⁵ a *Hegemony and Socialist Strategy*⁴⁶. Nel primo caso, gli autori considerano il testo del 1985 come emblematico di un modo errato di considerare il concetto di «egemonia» in Gramsci⁴⁷, mentre nel secondo caso il lavoro di Laclau e

eserciti, come deve esercitarsi nei suoi effetti ultimi, sui limiti di un mercato del lavoro irrigidito – rapporto occupazione/disoccupazione, scolarità, terziarizzazione, esclusione ed emarginazione. Quanto al centro del problema, eccoci dinanzi a un'altra mistificazione: ed è quella dello Stato, indipendente e sovrano, macchina neutrale sulla quale è sufficiente mettere le mani per comandare ('dopo aver cacciato quei quattro cattivi monopolisti che prima lo strumentavano'). [...] Guardiamolo, tuttavia, questo Stato contemporaneo sul quale si fa tanto affidamento. Il riformismo gioca ogni sua possibilità sull'ipotesi – propria alla teoria del capitalismo monopolistico di Stato – che vede permanere nello Stato una sfera politica pura, autonoma, risultante di tutti i meccanismi del controllo sociale imputati allo Stato. È la sfera della mediazione politica, come mediazione del comando sulla *società civile*» (A. Negri, *Proletari e Stato* cit. pp. 154-157). Ancora, «La politica del compromesso storico è nondimeno effettiva. Accanto alla sua prima versione, tutta attestata sull'ideologia, il compromesso ne presenta un'altra, sottaciuta ma ben più efficace. Esso cioè ambisce a presentarsi come *forma politica del superamento capitalistico della crisi*» (ivi, p. 155).

45 A. Negri-M. Hardt, *Empire* cit., p. 451, nota 26; Ivi, p. 459, nota 25.

46 E. Laclau-C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy* cit.

47 Si riporta per intero la nota: «It is particularly important to give credit where credit is due today, when we seem to be confronted with numerous versions of historical revisionism. Poor Gramsci, communist and militant before all else, tortured and killed by fascism and ultimately by the bosses who financed fascism – poor Gramsci was given the gift of being considered the founder of a strange notion of hegemony that leaves no place for a Marxian politics. (See, for example, Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Strategy Socialist: Towards a Radical Democratic Politics* [London: Verso, 1985], especially pp. 65-71). We have to defend ourselves against such generous gifts!» (A. Negri-M. Hardt, *Empire* cit., p. 451. Sempre a proposito del concetto di «egemonia» tra Gramsci e Laclau, Negri riprende le osservazioni di P.D. Thomas secondo cui già da *Hegemony and socialist strategy* Laclau e Mouffe «sostituiscono il dispositivo politico dell'egemonia – così com'era definito dalla tradizione leninista – con un concetto discorsivo – del tutto formale. Siamo, secondo Thomas, in una fase della riflessione teorica dell'«eurocomunismo» che si sviluppa nella forma di un gramscismo 'molle' e che segna il passaggio ad una politica radical-democratica post-marxista. Che si sia d'accordo o no con il punto di vista di Peter D. Thomas, bisogna in ogni caso, mi sembra, ricordare qui che il pensiero di Gramsci muove da una posizione marxista e leninista nella quale la dittatura si presenta non come comando totalitario ma, appunto, come egemonia, cioè come costruzione organica di un potere costituente rivoluzionario. Non può negare che il riferimento gramsciano di Laclau sia, in proposito, piuttosto debole – più ricerca retorica di una supposta eredità che come vera filiazione ontologica. Il concetto di egemonia in Gramsci (dalla pratica torinese dei Consigli fino alla teoria del nuovo Principe) si costruisce sulla lotta di classe, mantiene una 'solidità' materialista e produce un dispositivo di potere dei lavoratori in senso comunista. Non può in nessun caso, il concetto di egemonia gramsciano, essere reinterpretato nelle modalità teorizzate da Norberto Bobbio – cioè come prodotto sovrastrutturale della 'società civile', dove società civile sia concetto preso nell'accezione hegeliana» (A. Negri, conferenza tenuta alla Maison de l'Amérique Latine, Parigi, 27 maggio 2015; pubblicata in A. Negri, *Egemonia: Gramsci, Togliatti, Laclau*, «EuroNomade» 15 giugno 2015, <http://www.euronomade.info/?p=4956>). Contro il formalismo discorsivo di Laclau, Negri intende l'egemonia in senso gramsciano e marxista come «costruzione organica di un potere costituente rivoluzionario».

Mouffe viene considerato in modo ambivalente: positivamente, come esempio di analisi anti-economicista sui nuovi movimenti sociali in grado di sottolinearne correttamente la portata e il significato; negativamente, poiché replicherebbe una visione troppo ristretta dell'economico e del culturale, senza cogliere la progressiva sparizione della distinzione tra i due ambiti.

Tuttavia, è in *Commonwealth* che Negri (e Hardt con lui) si confronta direttamente con Laclau. Qui il confronto chiama immediatamente in causa la questione dell'azione politica della moltitudine: «at play fundamentally is the concept of the political itself»⁴⁸. Laclau

considers the immanence and plurality of the multitude a barrier to its capacity for politics. He agrees that today there exists the initial condition of the multitude: the social field is radically heterogeneous. He explains, then, still along the lines of the multitude, that political action requires that the singularities on the plane of immanence engage in a process of articulation to define and structure political relations among them. Laclau diverges, though, when he insists that in order for articulation to take place, a guiding hegemonic force must emerge above the plane of immanence that is able to direct the process and serve as a point of identification for all the singularities. Hegemony represents the plurality of singularities as a unity and thus transforms the multitude into a people, which because of its unity is deemed capable of political action and decision making. [...] Like Macherey, Laclau sees the multitude as a figure on the road to politics but not yet a political figure⁴⁹.

Affinché diventi un soggetto propriamente politico, manca alla moltitudine la volontà di articolare le sue differenze *dal* sociale *al* politico. Si tratta, chiaramente, di una operazione che tradirebbe, nei fatti, le caratteristiche ontologiche della stessa moltitudine per come Negri e Hardt la descrivono. Per questo motivo, i due autori di *Commonwealth* rigettano questa possibilità, e affermano la politicità della moltitudine nella sua stessa esistenza produttiva e conflittuale sul terreno del «comune». «Fare moltitudine»⁵⁰ sul terreno della produzione biopolitica è l'atto politico della moltitudine stessa:

Occorre sottolineare che l'utilizzo del termine «costruzione» pone alcune problematiche, una su tutte – centrale per questo intervento – la conciliazione di questa «costruzione» con il piano immanente proprio della potenza costituente rivoluzionaria.

48 A. Negri-M. Hardt, *Commonwealth*, Cambridge, Harvard University Press, 2009, p. 166; tr. it. di Alessandro Pandolfi, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Milano, Rizzoli, 2010.

49 Ivi, pp. 166-167.

50 Si veda il paragrafo «From Being to Making the Multitude» in A. Negri-M. Hardt *Commonwealth* cit., pp. 173-178: «The model of biopolitical production serves us here as an analogy for political action: just as a wide social multiplicity produces immaterial products and economic value, so too is such a multitude able to produce political decisions. It is much more than an analogy, though, because the same capacities that are set in play, which are necessary for the one, are also sufficient for the other. The ability of producers autonomously to organize cooperation and produce collectively in a planned way, in other words, has immediate implications for the political realm, providing the tools and habits for collective decision making. [...] The political orientation also should be defined in the *making* of the multitude, conceived not only as its political constitution but also as its economic production. In the context of biopolitical production, by working on the common and producing the common, the multitude constantly transforms itself. [...] The self-transformation of the multitude in production, grounded in the expansion of the common, gives an initial indication of the direction of the self-rule of the multitude in the political realm».

Like «the people», the multitude is the result of a process of political constitution, although, whereas the people is formed as a unity by a hegemonic power standing above the plural social field, the multitude is formed through articulations on the plane of immanence without hegemony⁵¹.

[The Multitude] is thoroughly political while never leaving behind the state of nature⁵².

Per assumere la sua politicità, la moltitudine non necessita di trasmigrare dal piano di immanenza a un altro piano – trascendente – in cui forgiare una nuova identità. Anzi, è proprio questa «transizione» che ha permesso durante la modernità la costruzione della sovranità come elemento coercitivo *contro* la moltitudine. Il «politico» è qui considerato come elemento trascendente che per secoli ha schiacciato l'immanenza del «sociale» e delle sue relazioni, uniformandolo ai suoi schemi. La distanza con Laclau non potrebbe essere più grande. Resta aperta la domanda sul significato effettivo, nella *Realpolitik*, di questa politicità della moltitudine: la questione su come *organizzare* questa politicità.

Più recentemente, Negri è tornato a riflettere sul lavoro di Laclau, e ha affermato di considerarlo «una variante neo-kantiana di quello che si potrebbe definire socialismo post-sovietico»⁵³. La dimostrazione di questo neo-kantismo starebbe proprio nell'atteggiamento del teorico argentino di fronte alla «moltitudine indeterminata» che abita il terreno del sociale, che egli vorrebbe ricomporre dall'esterno, sul piano egemonico e trascendente del «politico». Secondo Negri, «l'operazione è quella kantiana dell'intelletto che si confronta con la 'cosa in sé', inconoscibile altrimenti che col suggello della 'forma'. L'operazione è quella della sintesi trascendentale»⁵⁴ che si direziona verticalmente, a cui Negri oppone – nuovamente – la possibilità di una articolazione orizzontale della moltitudine. Di nuovo, lo schema è quello della contrapposizione tra verticalità politica e orizzontalità sociale, tra trascendenza e immanenza, con la prima tutta protesta a neutralizzare le potenzialità insorgenti della seconda. Utilizzando il suo stesso linguaggio, diremmo che per Negri il «politico» altro non è che il piano trascendente in cui abita il potere costituito, mentre nell'immanenza del «sociale» si esprime appieno la potenza costituente.

4. Conclusioni: oltre l'immanenza e la trascendenza

Per sfuggire alla «autonomia del politico» e ai suoi irrigidimenti formali, Hardt e Negri si barricano dietro una «autonomia del sociale» e della sua cooperazione produttiva,

51 Ivi, p. 169.

52 Ivi, p. 170.

53 A. Negri, conferenza tenuta alla Maison de l'Amérique Latine, Parigi, 27 maggio 2015; pubblicata in A. Negri, *Egemonia: Gramsci, Togliatti, Laclau*, «EuroNomade» 15 giugno 2015, <http://www.euronomade.info/?p=4956>. Su Laclau «neo-kantiano» è utile riprendere quanto affermato da Pasquale Serra, secondo cui «si tratta di un kantismo affatto 'segreto', perché del suo kantismo Laclau è pienamente consapevole, e su di una originale versione di esso egli costruisce tutta la sua prospettiva filosofico-politica» (P. Serra, *Eterogeneità e trascendenza. Sulla teoria del populismo nella prospettiva di Ernesto Laclau*, in M. Giardiello-M.A. Quiroz Vitale (a cura di), *Le crisi della contemporaneità. Una prospettiva sociologica*, Roma, RomaTrE-Press, 2016, p. 150).

54 A. Negri, conferenza tenuta alla Maison de l'Amérique Latine, Parigi, 27 maggio 2015; pubblicata in A. Negri, *Egemonia: Gramsci, Togliatti, Laclau*, «EuroNomade» 15 giugno 2015, <http://www.euronomade.info/?p=4956>.

in cui la dicotomia sociale/politico si presenta esclusivamente come conflittuale, nel senso di un conflitto continuo tra sociale e politico dove il primo deve difendere l'autonomia delle sue lotte dal secondo. L'immanentismo di Negri si traduce nella dichiarazione della fine di ogni mediazione politica del sociale: la possibilità della rivoluzione si dà nel conflitto del sociale *contro* il politico, dell'immanenza della soggettività antagonista – operaio sociale o moltitudine non cambia – contro la trascendenza del «comando politico sovrano». In Laclau, al contrario, quella soggettività si può formare solo sul piano extra-sociale, trascendente, autonomo del «politico». «Politico» e «sociale» sono correlati solo nel senso che il secondo viene «fondato» (organizzato, ordinato) dal primo: espressione massima di questo ordinamento è il popolo. In questo senso, non esiste lotta sociale (o esiste solo in forma effimera) se non c'è direzione politica. Le due figure – moltitudine e popolo – si escludono a vicenda: dove c'è popolo non può esserci moltitudine, e viceversa. In Laclau la trascendenza del «politico» si somma a una nozione del «sociale» in cui tutto è fluido e indeterminato e su cui, di conseguenza, ogni politica egemonica è sempre possibile, ma sempre precaria negli effetti. In Negri, al contrario, l'immanenza del «sociale» schiaccia la politicità della moltitudine sulla sua socialità, rendendola non solo sempre possibile, ma necessaria. Di conseguenza, perde importanza la questione politica *par excellence*: manca «la politica come invenzione e organizzazione, come intervento strategico nella congiuntura, come guerra di posizione e guerra di movimento, costruzione di egemonia»⁵⁵ – anche nel senso in cui Negri stesso intende il concetto di egemonia⁵⁶.

Risulta evidente come, formulata in questi termini, la dicotomia sociale/politico – trascendenza/immanenza – resti senza soluzione⁵⁷. Come suggerisce Matteo Mandarini,

[...] there is a rigidity (and one-sidedness) to the notion of immanence and transcendence that fails to grasp that politics is always fluid, contingent, and must be responsive in its forms and interventions to the concrete conditions of its operation. [...] To adapt a well-known saying of Kant's, we can summarise these conditions in the following formula: *Without struggle politics is empty. Without politics struggle is blind*. But more crucially, beyond immanence and transcendence, the *specificity* of the political is linked to the emergence of a tendency towards a separation of planes upon which it is then asked to operate. It is to this *present condition*, not to a disgui-

55 V. Morfino, *Genealogia di un pregiudizio* cit., p. 265.

56 Si veda la nota 47.

57 D'altronde, lo stesso Negri è ben conscio di questo problema. Interpellato proprio a proposito della contrapposizione tra immanenza del sociale e trascendenza del politico a partire dalla critica di Laclau, Negri risponde che «si, indubbiamente [questa dicotomia] c'è. Il problema è grosso, perché quando viene posto in questi termini non si riesce a trovare una soluzione. Laclau sbaglia, secondo me, non perché pone il problema della contraddizione, ma perché accelera la soluzione. Il significante vuoto è emblematico di questa accelerazione. Secondo Laclau, in ogni caso, questo vuoto va riempito, quindi lui dice 'riempiamolo da sinistra', riprendendo la tematica del trascendente, dell'ideologia, della direzione, dell'avanguardia, del peronismo. È chiaro che bisogna andare avanti; c'è il problema della 'moltitudine' e, soprattutto, del 'comune' come rideterminazione dentro il processo globale di quello che è il fondamento ontologico, ovvero la scoperta della cooperazione come realtà politica; ecco, l'immanenza diventa piena sul terreno del comune. C'è una trascendenza che mistifica questa realtà, la realtà del comune che è pienamente immanente» (E. Zaru (a cura di), *Empire, quindici anni dopo. Intervista ad Antonio Negri*, «Filosofia Italiana» 1 (2016), p. 6, <http://www.filosofia-italiana.net/elia-zaru-a-cura-di-empire-quindici-anni-dopo-intervista-ad-antonio-negri>). Si sottolinea l'utilizzo dell'espressione «cooperazione come realtà politica», che dimostra la sovrapposizione di socialità e politicità della moltitudine.

sed ethics of immanence or transcendence, that politics must respond⁵⁸.

Superare questa rigidità e le autonomie che produce è, forse, una delle sfide più difficili che la contemporaneità pone.

58 M. Mandarini, *Critical thoughts on the politics of immanence*, «Historical Materialism», 18 (2010), pp. 183-184.