

TALPA O SERPENTE? POPOLO, CLASSE, MOLTITUDINE

ELIA ZARU

Scuola Normale Superiore

Classe di Scienze Umane

elia.zaru@sns.it

ABSTRACT

This essay aims at clarifying the concept of «multitude» through a comparison between Negri's work and some of the critiques addressed to his thought. In the first part of the paper, I will consider the relationship between multitude and the individual, in order to confute those who think that the category of «multitude» is a liberal one. Then, I will analyze the connection between the multitude and class-working class, so as to highlight that in Negri's theory there is not an opposition between those categories. Finally, the last paragraph will examine the forms of the «multitudinarian class struggle» and the hiatus existing between will and potentiality of the multitude related to the issue, still not resolved, of its organization. That is, the long-standing issue of the relationship between theory and «practice» of the multitude.

KEYWORDS

Negri, multitude, class, working class, politics

Nel dibattito filosofico-politico contemporaneo la categoria di «moltitudine» occupa, da almeno due decenni, un ruolo centrale. Tra gli autori che hanno contribuito in modo decisivo alla sua diffusione globale c'è, senza dubbio, Antonio Negri. Nel pensiero del filosofo padovano tale concetto prende forma a partire dagli studi degli anni '80 su Spinoza¹. Sebbene, proprio a seguito del suo apparire in un contesto spinozista, la moltitudine sia stata vista come l'alternativa al popolo di

¹ Oggi raccolti in Negri, A. (1998), *Spinoza*, Roma: DeriveApprodi. Sulla lettura negriana di Spinoza cfr. Macherey, P. (2007), *Negri's Spinoza: From Mediation to Constitution*, in Murphy, T.S., Mustapha, A., *The Philosophy of Antonio Negri*, vol. II, *Revolution in Theory*, Londra: Pluto Press, pp. 7-27; Read, J. (2007), *The Potentia of Living Labor: Negri and the Practice of Philosophy*, in Murphy, T.S., Mustapha, A., *The Philosophy of Antonio Negri*, cit., pp. 28-51; Goddard, M. (2011), *From the Multitude to the Multitude: The Place of Spinoza in the Political Philosophy of Antonio Negri*, in Lamarche, P., Sherman, D., Rosenkrantz, M., *Reading Negri. Marxism in the Age of Empire*, Chicago: Open Court, pp. 171-192; Caffentzis, G.C. (2011), *How Savage Was Spinoza? Spinoza and the Economic Life of Seventeenth-Century Holland*, in Lamarche, P., Sherman, D., Rosenkrantz, M., *Reading Negri*, cit., pp. 193-210; Morfino, V. (2014), *The Multitude According to Negri: On the Disarticulation of Ontology and History*, in «Rethinking Marxism», 26, 2, pp. 227-238.

matrice hobbesiana (dunque un concetto di teoria e di filosofia politica), è piuttosto in relazione a specifiche categorie operaiste che deve essere letta (e dunque su uno sfondo più direttamente sociale e politico). La «moltitudine» va compresa allora in una riflessione che trova le sue radici nella concezione di «composizione di classe»², in rapporto a due figure centrali del marxismo operaista e dei suoi sviluppi: l'«operaio massa» e l'«operaio sociale»³. Non è possibile sviluppare qui una analisi di queste categorie e del loro rapporto⁴. Per semplificare (a rischio di una banalizzazione), si potrebbe però ricondurre ogni figura al suo campo d'azione. Diremmo, allora, che l'operaio massa si muove nello spazio delimitato dalla fabbrica fordista, l'operaio sociale nella metropoli degli anni '70, e la moltitudine nel mondo globale e globalizzato. Quest'ultima, infatti, viene definita «controimpero»⁵, cioè come contropotere nel contesto dell'«impero»⁶. Non a caso, la categoria di «moltitudine» si è imposta alla discussione proprio a seguito della pubblicazione di *Empire*⁷ e nel vasto dibattito seguito alla pubblicazione dell'opera essa si è trovata al centro di diverse critiche (tanto da spingere Negri, e Hardt con lui, alla pubblicazione di *Multitude*⁸ – cui sono seguiti *Commonwealth*⁹ e, di recente, *Assembly*)¹⁰. La

² Cfr. Meriggi, M.M. (1978), *Composizione di classe e teoria del partito. Sul marxismo degli anni '60*, Bari: Edizioni Dedalo; Wright, S. (2002), *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, Londra: Pluto Press; trad. it. (2008), *L'assalto al cielo. Per una storia dell'operaismo*, Roma: Edizioni Alegre; Pozzi, F., Roggero, G., Borio, G. (2005), *Gli operaisti*, Roma: DeriveApprodi; Trotta, G., Milana, F. (2008) (a cura di), *L'operaismo degli anni Sessanta. Da «Quaderni Rossi» a «Classe operaia»*, Roma: DeriveApprodi; Maltese, P. (2014), *La classe come metodo. Appunti per una rilettura compositazionista*, in «Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy», 2, 1, pp. 255-268.

³ Cfr. Negri, A. (2017), *Postoperaismo? No, operaismo*, intervento a Cambridge, 25 aprile, <http://www.euronomade.info/?p=9189>; Negri, A. (1979), *Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo*, Milano: Multhipla edizioni (ripubblicato nel 2007 dall'editore Ombre Corte di Verona);

⁴ Cfr. Montefusco W., Sersante M. (2016), *Dall'operaio sociale alla moltitudine*, Roma: DeriveApprodi.

⁵ Cfr. Hardt, M., Negri, A. (2000), *Empire*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 205-218, 393-413; trad. it. (2002), *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano: Rizzoli, pp. 197-208, 364-380.

⁶ Per una chiarificazione sul concetto di «impero» e sul dibattito generato dalla pubblicazione di *Empire* si veda Zaru, E. (2016), «Impero» e «imperialismo». *Michael Hardt e Antonio Negri nel dibattito internazionale (2000-2015)*, in «Scienza&Politica», 28, 54, pp. 147-161.

⁷ Hardt, M., Negri, A. (2000), *Empire*, cit.; trad. it. (2002), *Impero*, cit. Se da un lato *Empire* ha contribuito alla rinascita di interesse nei confronti dell'operaismo, dall'altro ha alimentato, suo malgrado, la diffusione dell'«equazione, da parte dei lettori anglofoni, tra operaismo e Autonomia da una parte, e Negri e i suoi stretti collaboratori dall'altra» (Wright, S. (2002), *Storming Heaven*, cit., p. 2; trad. it. *L'assalto al cielo*, cit., p. 17), equazione che nasconde le differenze che hanno segnato l'operaismo nel corso di tutto il suo sviluppo.

⁸ Hardt, M., Negri, A. (2004), *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, New York: Penguin Books; trad. it. (2004) *Moltitudine*, Milano: Rizzoli. Negri ricorda che «Multitude non era in programma. [...] Poi è seguito il dibattito, al cui interno il concetto di 'moltitudine' era ed è per noi molto caro. Quindi è ricominciato il lavoro, ma parecchio tempo dopo; prima mi sono fatto ancora

«moltitudine» rappresenta, in questo quadro, «l'insieme degli sfruttati e dei sottomessi»¹¹ nel contesto «imperiale». Dunque, in senso marxiano, nel pensiero di Negri assume il ruolo di possibile agente della rivoluzione.

Eppure, da più parti dentro il marxismo si sono levate critiche aspre, spesso frutto di interpretazioni fuorvianti, segnate da polemiche che eccedono la natura teorica del concetto e ne riducono lo spessore filosofico a scapito di una lettura più immediatamente politicista e d'occasione. Questo intervento si propone di chiarire il concetto di «moltitudine» tramite un confronto tra il lavoro di Negri e alcune di queste posizioni critiche, emblematiche della mancata comprensione di questa categoria. L'obiettivo, dunque, è quello di scavare a fondo nella moltitudine negriana. Per arrivare a questo risultato, è necessario chiarire cosa la moltitudine *non è*. Verrà quindi considerato il rapporto tra moltitudine e individuo, al fine di confutare quelle posizioni che identificano la «moltitudine» come una categoria situata nel solco della tradizione dell'individualismo liberale. Quindi, verrà analizzato il legame tra «moltitudine» e «classe», e tra la prima e la «classe operaia». Diversi interpreti, infatti, pensano una opposizione tra queste coppie concettuali, e considerano la categoria di «moltitudine» inutile e dannosa da un punto di vista tanto analitico quanto pratico-politico. In realtà, questa opposizione non esiste nel pensiero di Negri e la moltitudine non costituisce una liquidazione della classe, tantomeno della classe operaia. Una volta chiarita la natura della moltitudine, cosa essa è, l'ultima parte verrà infine dedicata a una analisi delle forme che assume la «lotta di classe moltitudinaria» e allo iato che esiste tra volontà e potenzialità della «moltitudine» in relazione al problema, ancora non risolto, della sua organizzazione. Ovvero, l'annosa questione del rapporto tra teoria e «prassi» politica della moltitudine.

1. WE, THE MULTITUDE

Senza pretese di esaustività nei confronti di un dibattito di tale ampiezza, è utile fare alcuni esempi emblematici e rappresentativi di un modo di intendere la moltitudine «da sinistra» come una categoria di stampo individualista. Secondo Samir Amin, il concetto di moltitudine non è altro che una riaffermazione dell'individuo come soggetto ultimo della storia¹². Si tratta, in sintesi, di una categoria

alcuni anni di carcere. Comunque no, non c'era un progetto» (Zaru, E. (2016) (a cura di), *Quindici anni dopo Empire. Intervista ad Antonio Negri*, in «Filosofia italiana», 1, p. 8, http://www.filosofiaitaliana.net/wp-content/uploads/2017/11/Zaru_Negri.pdf).

⁹ Hardt, M., Negri, A. (2009), *Commonwealth*, Cambridge: Harvard University Press; trad. it. 2010, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Milano: Rizzoli.

¹⁰ Hardt, M., Negri, A. (2017), *Assembly*, Oxford: Oxford University Press.

¹¹ Hardt, M., Negri, A. (2000), *Empire*, cit., p. 393; trad. it. *Impero*, cit., p. 364. Negri, A. (2002), *Intervento al Social Forum Europeo di Parigi*, <http://www.generation-online.org/t/negriESF.htm>.

¹² Amin, S. (2005), *Empire and Multitude*, in «Monthly Review», 57, 6, p.3; trad. mia.

incapace di ereditare il compito della rivoluzione proletaria. In questo senso, sostiene Amin, l'idea di moltitudine costituisce un ostacolo a un'analisi «di classe» del capitalismo contemporaneo: «secondo Hardt e Negri siamo giunti a un punto di svolta storico [...] in cui le classi (così come le nazioni o i popoli) non sono più i soggetti della storia. Al loro posto, ci sono gli individui»¹³, che reclamano diritti «formali» e non, come nella logica della lotta tra classi, una rottura sistemica tra dominanti e dominati¹⁴. Per questo motivo, Amin contrappone alla categoria di moltitudine l'idea di una «proletarizzazione generalizzata»¹⁵. È vero, sostiene Amin, che il capitalismo contemporaneo ha operato un disfacimento della categoria di classe, ma l'individualizzazione che ne è seguita non porta con sé le possibilità di emancipazione progressiva che Negri considera incluse nella categoria di moltitudine, ma quelle regressive proprie di assembramenti umani in cui manca coscienza di classe (plebi, masse). Lungi dall'esprimere una potenza rivoluzionaria, la moltitudine contemporanea si configura, per Amin, come il risultato di tre elementi tra loro combinati: «lo status di proletario imposto a chiunque, l'estrema segmentazione di questo proletariato generalizzato [...] e l'estrema centralizzazione del controllo del capitale»¹⁶.

Néstor Kohan e Pietro Di Nardo avanzano una critica analoga. Secondo il primo, «il concetto di 'moltitudine' viene a sostituire la nozione di lotta di classe»¹⁷, tanto che «in *Impero* si tende ad usare l'espressione 'desiderio della moltitudine' in antitesi alla nozione di lotta di classe di ispirazione marxista»¹⁸. Di Nardo sostiene che «per Negri il militante diventa un individualista che fronteggia il sistema capitalista in modo 'creativo', e che concepisce la sua forza rivoluzionaria a partire dalla propria unicità e capacità personale»¹⁹. Al contrario, afferma Di Nardo, il militante genuinamente marxista è in grado di mettere la propria individualità al servizio degli interessi rivoluzionari della classe operaia: il punto di partenza, in questo caso, non è «l'unicità

¹³ *Ibidem*, trad. mia.

¹⁴ Secondo Amin, «le 'aspirazioni' della moltitudine su cui dovrebbe poggiare la forza costitutiva del futuro si riducono a molto poco: la libertà, in particolare di migrare, e il diritto a un reddito sociale garantito. Nell'indubbia attenzione a non avventurarsi al di fuori di ciò che viene permesso dal liberalismo americano, il progetto ignora deliberatamente tutto ciò che potrebbe essere qualificato come eredità del movimento operaio e socialista, in particolare l'uguaglianza rifiutata dalla cultura politica degli Stati Uniti. È difficile credere nella forza trasformatrice di una cittadinanza globale (ed europea) emergente, mentre le politiche che vengono attuate privano sostanzialmente la cittadinanza della sua efficacia» (Ivi, pp. 4-5). La questione relativa alle rivendicazioni della moltitudine verrà affrontata nel dettaglio più avanti.

¹⁵ Amin, S. (2014), *Contra Hardt and Negri: Multitude or Generalized Proletarianization?*, in «Monthly Review», 66, 6, pp. 1-12.

¹⁶ Ivi, p. 4.

¹⁷ Kohan, N. (2002), *Toni Negri y los equívocos de Imperio*, Buenos Aires; trad. it. (2005), *Toni Negri e gli equivoci di Impero*, Bolsena: Massari Editore, p. 111.

¹⁸ Ivi, p. 121.

¹⁹ Di Nardo, P. (2003), *The Empire does not exist: a critique of Toni Negri's ideas*, in «In Defence of Marxism», trad. mia.

e capacità personale» del militante in quanto individuo, ma in quanto appartenente a una classe sociale²⁰.

In realtà, l'eterogeneità interna della moltitudine non è diretta contro l'omogeneità della classe²¹, ma del popolo. Se si vuole parlare di un «ritorno dell'individualità», è bene osservare che in Negri la contrapposizione non è tra individuo e classe ma, semmai, tra individuo e popolo. La moltitudine in quanto coalescenza di singolarità (torneremo a breve su questo termine) e pluralità non intende reintrodurre l'individuo al posto della classe, ma contrapporsi alla *reductio ad unum* propria della creazione di un popolo:

Innanzitutto, è importante sottolineare che la nozione di popolo è molto diversa da quella di moltitudine. Nel XVII secolo, Hobbes era già perfettamente consapevole di questa differenza e del suo rilievo nella costruzione dell'ordine sovrano. [...] La moltitudine è una molteplicità, un piano di singolarità, un insieme aperto, né omogeneo né identico a se stesso, che genera una relazione indeterminata e inclusiva con coloro che stanno al di fuori. Il popolo tende invece all'identità e all'omogeneità interna e fissa la sua differenza per escludere ciò che rimane al di fuori. Mentre la moltitudine è una relazione costitutiva inconclusa, il popolo è una sintesi costituita adeguata alla sovranità. Il popolo fornisce un'azione e una volontà uniche indipendenti in conflitto con le volontà e le azioni della moltitudine. Ogni nazione deve fare di una moltitudine un popolo²².

In modo analogo, in *Moltitudine* si afferma che

Per comprendere il concetto di moltitudine nella sua accezione concettuale più astratta e generale occorre in primo luogo contrapporla all'idea di popolo. Il popolo è uno: mentre la popolazione è costituita da individui differenti e da diverse classi, il popolo sintetizza o riduce le differenze sociali a un'unica identità. La moltitudine, al contrario, non può essere unificata, resta plurale e molteplice. Questa è la ragione per cui, secondo l'indirizzo predominante del pensiero politico, è il popolo – e non la moltitudine – a esercitare la sovranità. La moltitudine è composta da un complesso di singolarità, ove per singolarità intendiamo soggetti sociali le cui differenze non possono essere ridotte ad alcuna identità: differenze che restano differenti. Le componenti del popolo sono di per sé indifferenti nei riguardi della loro unità: confluiscono in un'unità negando o

²⁰ Afferma Di Nardo, in riferimento al militante marxista: «questo tipo di attivisti non agisce mai sulla base della propria individualità, ma sa connetterla con le individualità di altri attivisti e metterla al servizio della rivoluzione. Il militante politico non è per niente una sorta di tetro guastafeste, ma è la forza motrice di una intera classe, il proletariato» (ivi).

²¹ Il rapporto tra moltitudine e classe verrà analizzato nel prossimo paragrafo.

²² Hardt, M., Negri, A. (2000), *Empire*, cit., pp. 102-103; trad. it. (2002), *Impero*, cit., pp. 106-107.

mettendo da parte le loro differenze. Le singolarità plurali della moltitudine si contrappongono punto per punto all'unità indifferenziata del popolo²³.

Se si osserva la contrapposizione tra moltitudine e altri aggregati umani (folla, masse e plebe) si comprende ulteriormente perché tacciare la moltitudine negriana di individualismo è errato:

I componenti delle masse, della plebe e della folla non sono singolarità, e ciò emerge chiaramente osservando come le loro differenze interne vengano facilmente assorbite dall'indifferenza dell'intero. Inoltre, questi soggetti sociali sono fondamentalmente passivi – non possono cioè mai agire autonomamente – e dunque devono essere guidati in qualche modo. La folla, la plebe e la massa possono produrre effetti sociali – spesso orribilmente distruttivi – ma non possono agire accordandosi di loro iniziativa, e questa è la ragione per la quale sono così facilmente manipolabili dall'esterno. Il termine moltitudine, al contrario, designa un soggetto sociale attivo che agisce sulla base di ciò che le singolarità hanno in comune. La moltitudine è intrinsecamente differente, un soggetto sociale molteplice, la cui costituzione e le cui azioni non sono deducibili da alcuna unità o identità (più o meno indifferente), ma da quello che i soggetti che la compongono hanno in comune²⁴.

Il termine chiave per comprendere l'eterogeneità della moltitudine è «singolarità», non «individualità»²⁵. Il fatto che le differenze delle singolarità permangano nella moltitudine non implica la scomparsa della dimensione collettiva, né un

²³ Hardt, M., Negri, A. (2004), *Multitude*, cit., p. 99; trad. it. (2004) *Moltitudine*, cit., p.123. Sulla contrapposizione tra moltitudine e popolo si veda anche Virno, P. (1996), *Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus*, in Virno, P., Hardt, M. (a cura di), *Radical Thought in Italy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 189-210, particolarmente le pp. 199-203; Virno, P. (2002), *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma: DeriveApprodi, particolarmente la *Premessa*, pp. 9-35; Bascetta, M. (2002), *Moltitudine, popolo, massa*, in AA.VV., *Controimpero: per un lessico dei movimenti globali* (a cura di Nicola Montagna), Roma: Manifestolibri, pp. 67-80.

²⁴ Hardt, M., Negri, A. (2004), *Multitude*, cit., p. 100; trad. it. pp. 123-124. Sulla differenza tra massa e moltitudine in Spinoza si veda Del Lucchese, F. (2004), *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano: Edizioni Ghibli: «La sua [della massa] debolezza e i vizi che la caratterizzano non dipendono dal molteplice in quanto tale, ma dall'individuale che pretende di farsi universale, cioè dal prevalere degli elementi disgiuntivi – che isolano l'individuo producendo una molteplicità seriale – su quelli connettivi, che fanno invece della moltitudine il luogo della relazione e dello scambio – anche conflittuale – tra individui che interagiscono. Proprio in quanto ognuno crede di poter fare e sapere da solo ogni cosa la massa diventa mutevole e fluttuante come le onde del mare. È un fenomeno inverso – ma analogo – al timore della solitudine. Se è vero, infatti, che la paura è principalmente legata alla dimensione della solitudine, i suoi effetti perversi si saldano con l'estremo opposto, cioè con la solitudine individuale che pretende di affermarsi in modo universale» (p. 344).

²⁵ Cfr. Negri, A. (2007), *Moltitudine e singolarità nello sviluppo del pensiero politico di Spinoza*, in Caporali, R., Morfino, V., Visentin, S., *Spinoza: individuo e moltitudine*, Cesena: Il Ponte Vecchio, pp. 287-297, in particolare le pp. 288-289; Hardt, M., Negri, A. (2009), *Commonwealth*, cit., pp. 338-339; trad. it. 2010, *Comune*, cit., pp. 336-337).

ripiegamento sull'individuo liberale, come invece sostengono le critiche presentate in precedenza. La moltitudine, secondo Negri, identifica una coalescenza di singolarità e collettività. Questo concetto viene ribadito dal filosofo padovano in più di un'occasione: «il termine moltitudine (e quello che contiene) rappresenta una posizione di radicale anti-individualismo politico. *Impero* implica il rifiuto della tradizione possessiva»²⁶ poiché la moltitudine è «un insieme di singolarità [...] differenti, mai identificate nell'insieme, e neppure mai sostanzializzate come individui separati. La singolarità è fatta dall'insieme e fa l'insieme»²⁷. Non solo, dunque, la dimensione collettiva non sparisce, ma essa viene a costituire il fondamento della moltitudine come *comune*:

Che cosa significa costruzione del comune? Significa due cose. In primo luogo, presa di coscienza delle condizioni comuni del lavoro, cioè della costruzione del valore, della ricchezza, così come oggi si danno. Sono la cooperazione dei soggetti produttivi e l'innovazione delle singolarità a costituire la rete efficace dei processi produttivi. [...] Ma non basta definire la presa di coscienza della condizione comune del lavoro sfruttato per permettere una cosciente costruzione del comune per la moltitudine e per il nuovo proletariato. Questa comune coscienza emergerà e si porrà come tendenza solo quando sarà atta alla costruzione di obiettivi comuni della lotta, da parte della moltitudine. Innanzi tutto contro le forme di organizzazione, del tutto omologhe, della proprietà privata e di quella pubblica nella generalizzazione dei processi di sfruttamento. Al privato e al pubblico si oppone il comune, si oppone la rivendicazione del comune²⁸.

Le critiche circa l'individualismo insito nella categoria di «moltitudine» non tengono conto di questo costituirsi «nel comune» della moltitudine. Per chiarire meglio il significato di tale espressione, è utile un rimando – seppur sintetico – all'origine spinoziana del termine *multitudo*²⁹ e al suo legame con il concetto di «transindividuale»³⁰. In questo senso, sull'opposizione tra Hobbes e Spinoza (tra popolo e moltitudine) si inserisce la dicotomia Descartes/Spinoza, ovvero la contrapposizione tra intersoggettività e transindividualità. Laddove la prima si pone il problema della relazione tra soggetti dati (individui), la seconda pensa la costruzione della soggettività a partire dalla relazione. La differenza fondamentale

²⁶ Negri, A. (2003), *Guide. Cinque lezioni su impero e dintorni*, Milano: Raffaello Cortina Editore, p. 31.

²⁷ Ivi, p. 125.

²⁸ Negri, A. (2006), *Movimenti nell'Impero. Passaggi e paesaggi*, Milano: Raffaello Cortina Editore, p. 60. Cfr. Hardt, M., Negri, A. (2009), *Commonwealth*, cit.

²⁹ Cfr. Negri, A. (1998), *Spinoza*, cit., in particolare i capp. 6-7-8 de *L'anomalia selvaggia*, pp. 167-264.

³⁰ Cfr. Balibar, E. (1985), *Spinoza et la politique*, Paris: P.U.F.; trad. it. (1996), *Spinoza e la politica*, Roma: Manifestolibri; Balibar, E. (2002), *Spinoza. Il transindividuale*, Milano: Ghibli; Balibar, E., Morfino, V. (a cura di) (2014), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano: Mimesis.

risiede nel punto di partenza: l'individuo nel primo caso, la relazione nel secondo. Pensiamo a un disegno in cui una serie di punti sono collegati da linee. L'intersoggettività assume i punti come elementi dati, introflessi, e a partire da essi si pone il problema della congiunzione; in questo senso, prima vengono i punti, poi le linee che (eventualmente) li collegano. Al contrario, la transindividualità pensa insieme punti e linee, e considera le linee di relazione come parte integrante della costruzione di questi stessi punti che, altrimenti, non sarebbero tali. «Spinoza afferma che il pensiero non è l'attributo essenziale di una sostanza individuale (il *cogito*), ma un reticolo di passioni e idee che attraversa e costituisce gli individui come grumi temporanei»³¹. *Multitudo* è il termine che Spinoza utilizza per definire questa trama complessa di relazioni, e con questo concetto egli esprime la sua «ontologia della relazione»³² pregna di un anti-individualismo che si oppone tanto a Hobbes e Descartes quanto a Locke³³.

Proprio gli studi di Negri su Spinoza contribuiscono in modo importante a definire questo carattere anti-individualistico della moltitudine:

La natura [...] è un'entità collettiva, un processo che vede l'individualità umana costituirsi essa stessa come entità collettiva. [...] La determinazione materialistica del processo costitutivo viene infatti caratterizzata da questa ulteriore modalità: il collettivo, la moltitudine. Dal punto di vista storico, la rottura con il rigido individualismo delle concezioni generalmente diffuse nel pensiero seicentesco, e in particolare con quella hobbesiana, diviene totale. Dal punto di vista sistematico, la determinazione spinoziana del collettivo ha effetti poderosi: essa infatti permette alla concezione della potenza di svilupparsi in maniera integrale. Supponiamo che lo sviluppo della vita passionale e sociale non sia immediatamente articolato allo sviluppo del collettivo: ne deriverebbe una configurazione etica e sociale nella quale, all'efficacia costitutiva della potenza, si opporrebbe validamente, come unica possibilità determinata, l'unificazione logica o politica, comunque trascendentale, del processo delle individualità. Ma questo è contro le premesse spinoziane: il processo costitutivo non è immaginabile fuori dall'ipotesi di una sua interna qualificazione collettiva³⁴.

Si tratta di «considerare queste singolarità come un punto di arrivo, non come un dato da cui partire; come l'esito ultimo di un *processo di individuazione*, non come atomi solipsistici»³⁵. Tacciare di individualismo la categoria di «moltitudine» significa non riconoscerne la complessità e ignorare il fatto che una tale proposta teorico-

³¹ Balibar, E., Morfino, V. (a cura di) (2014), *Il transindividuale*, cit., p. 19.

³² Cfr. Morfino, V. (2014), *Immaginazione e ontologia della relazione: note per una ricerca*, in «Etica & Politica», XVI, 1, pp. 142-161.

³³ Cfr. Balibar, É. (1998) (ed.), John Locke *Identité et différence. L'invention de la conscience*, Parigi: Seuil; Del Lucchese, F. (2004), *Tumulti e indignatio*, cit., p. 345.

³⁴ Negri, A. (1981), *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano: Feltrinelli, in Negri, A. (1998), *Spinoza*, cit., p. 181.

³⁵ Virno, P. (2002), *Grammatica della moltitudine*, cit., p. 68.

politica intende precisamente scardinare dal binomio singolare/collettivo quei tratti oppositivi tramandati nella modernità³⁶: «il nostro problema» – afferma Negri – «non è mettere insieme individui isolati, ma piuttosto quello di costruire in maniera cooperativa forme e strumenti di comunanza e di condurre al riconoscimento (ontologico) del comune»³⁷.

2. TALPA O SERPENTE? MOLTITUDINE È CLASSE

Nel *18 Brumaio* Marx identifica il proletariato con la figura della talpa che scava i suoi cunicoli nel solco della storia fino a emergere nel momento della rivoluzione. La crisi della modernità rappresentata dalla costruzione «dell'impero» segna, per Negri, la morte della talpa marxiana³⁸. Al suo posto, compare la figura del «serpente»³⁹, i cui movimenti ondulatori incarnano meglio la dinamica delle lotte perpetuate dalla moltitudine. Questa metamorfosi viene giustificata a partire dal fatto che «il soggetto del lavoro e della rivolta è profondamente mutato. La composizione del proletariato si è trasformata»⁴⁰. «Con *proletariato*», proseguono gli autori di *Empire*, «intendiamo un'ampia categoria che comprende tutti coloro il cui lavoro è direttamente o indirettamente sfruttato [...]. In un'epoca precedente, la categoria di proletario era identificata e, in una certa fase, realmente sussunta dalla *classe operaia industriale*»⁴¹. Ora la classe operaia è stata «detroneggiata dalla sua posizione privilegiata nell'economia capitalistica e dalla sua posizione egemonica nella composizione di classe del proletariato»⁴². C'è un nuovo proletariato, afferma Negri, che corrisponde alla figura del serpente e prende il nome di moltitudine⁴³.

Questa «detroneggiatura» ha suscitato critiche molto accese⁴⁴. Per Olsson sostiene che individuare nella moltitudine e non nella classe operaia la forza di opposizione al

³⁶ Cfr. Revel, J. (2004), *Fare moltitudine*, Soveria Mannelli: Rubbettino, in particolare le pp. 5-8.

³⁷ Negri, A. (2003), *Guide*, cit., p. 31. Cfr. Negri, A. (2008), *Fabbriche di porcellana. Per una nuova grammatica politica*, Milano: Feltrinelli, p. 40: «La moltitudine deve dunque essere necessariamente pensata come una molteplicità non organica, differenziale e potente».

³⁸ Hardt, M., Negri, A. (2000), *Empire*, cit., p. 57; trad. it. *Impero*, cit., p. 68.

³⁹ Il salto dalla talpa al serpente va di pari passo con quello dalla società disciplinare alla società del controllo. Su questo, Negri e Hardt seguono Deleuze e il suo *Poscritto sulle società di controllo* (Deleuze, G. (1990), *Pourparlers 1972-1990*, Parigi: Minuit; trad. it. *Pourparler*, Macerata: Quodlibet, pp. 234-241).

⁴⁰ Hardt, M., Negri, A. (2000), *Empire*, cit., pp. 52-53; trad. it. *Impero*, cit., p. 64.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ «La moltitudine fa sì che il concetto di proletariato guadagni la sua definizione più piena, comprendendo tutti coloro che lavorano e producono sotto il comando del capitale», in Hardt, M., Negri, A. (2004), *Multitude*, cit., p. 107; trad. it. *Moltitudine*, cit., p. 131.

⁴⁴ Negri e Hardt rispondono a parte di queste critiche in *Multitude*, cit., pp. 223-227; trad. it. pp. 258-263.

capitale significa «alienare i lavoratori dal movimento anti-capitalista»⁴⁵. Olsson afferma l'inutilità della nuova categorizzazione poiché il concetto di classe operaia si estende già di per sé oltre le mura della fabbrica fordista: «i socialisti si sono sempre detti contrari a una definizione della classe operaia limitata ai lavoratori industriali. Si tratta di uno stereotipo, una definizione rigida che ha poco a che fare con il marxismo». Per questa ragione, pensare la moltitudine oltre la classe operaia significa, secondo Olsson, tacere «la forza di azione collettiva» della classe operaia: «la [...] definizione di tutti gli oppressi come parte della 'moltitudine' rappresenta, nel migliore dei casi, solo un altro modo di ridurre la classe operaia a un ruolo ausiliario nelle lotte future»⁴⁶. In modo analogo, secondo Pietro Di Nardo questo cambio di prospettiva – dalla classe operaia alla moltitudine – origina dalla trasformazione di «un livello secondario del sistema capitalista, ovvero il piano della riproduzione e del consumo, in un livello di importanza primaria»⁴⁷. Se invece, come vuole Di Nardo, si ristabiliscono le «gerarchie» tra i piani del capitale si può vedere che «la talpa di Marx» è viva, vegeta e sfruttata, tanto che «il proletariato industriale sta aumentando in tutto il mondo»⁴⁸.

Secondo Alex Callinicos il limite più grande del concetto di «moltitudine» – e più in generale del pensiero di Negri – risiede nel mancato riconoscimento del fatto che «solo la mobilitazione di massa della classe operaia organizzata può contrastare il potere dello Stato capitalista»⁴⁹. Per questa ragione, afferma Callinicos, è errato toglierle la centralità che merita: «in analisi come quelle di Hardt e Negri la classe operaia [...] viene o dissolta nella moltitudine amorfa, oppure stigmatizzata come aristocrazia lavorativa privilegiata»⁵⁰. Callinicos pensa una opposizione netta tra moltitudine e classe operaia, e ritiene che considerare la moltitudine come agente del processo rivoluzionario sia stata la causa principale del fallimento del movimento altermondialista che tra la fine del XX e l'inizio del XXI secolo contestava la gestione neoliberista della globalizzazione⁵¹. In particolare, le azioni delle «Tute Bianche»⁵² durante le mobilitazioni contro il G8 di Genova nel 2001 hanno rivelato, secondo Callinicos, i limiti della teoria negriana (e, in generale, del marxismo autonomo),

⁴⁵ Olsson, P. (2002), *Not the Communist Manifesto*, in «Socialism Today», 62, trad. mia.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Di Nardo, P. (2003), *The Empire does not exist*, cit., trad. mia.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Callinicos, A. (2003), *Toni Negri in Perspective*, in Balakrishnan, G. (a cura di), *Debating Empire*, Londra, New York: Verso, p. 140, trad. mia.

⁵⁰ Ivi, p. 139, trad. mia.

⁵¹ Ivi, pp. 139-140, trad. mia.

⁵² Il termine «Tute Bianche» viene utilizzato da Callinicos per indicare in modo generico le azioni contro il summit del G8 a Genova nel luglio del 2001 da parte della rete dei «Disobbedienti». Cfr. della Porta, D., Andreatta, M., Mosca, L., Reiter, H. (2006), *Globalization from Below. Transnational Activists and Protest Networks*, Minneapolis-Londra: University of Minnesota Press; Fumagalli, A., Lazzarato, M. (1999) (a cura di), *Tute bianche: disoccupazione di massa e reddito di cittadinanza*, Roma: DeriveApprodi.

tanto che «l'influenza delle sue idee costituisce un ostacolo allo sviluppo di un movimento vittorioso contro il capitalismo globale»⁵³.

In realtà, affermare – come fa Negri – che la moltitudine non è *solo* classe operaia non significa sostenere che essa sia *contro* quest'ultima. Esiste una distinzione⁵⁴, ma non c'è una nessuna opposizione tra i due termini. Il «nuovo proletariato» non è «una nuova classe operaia industriale» poiché «'proletariato' è il concetto che comprende tutti coloro il cui lavoro è sfruttato dal capitale, l'intera moltitudine cooperante», laddove «la classe operaia industriale rappresentava un momento soltanto parziale nella storia del proletariato e delle sue rivoluzioni, e cioè nel periodo in cui il capitale era ancora in grado di ridurre il valore alla misura»⁵⁵. Il ragionamento rimanda allora al dibattito circa le mutazioni del modo di produzione capitalistico. A prescindere dalle questioni che riguardano l'esistenza o meno di una crisi della legge marxiana del valore⁵⁶ e il paradigma del capitalismo «cognitivo»⁵⁷ (nonché eventuali limiti di

⁵³ Callinicos, A. (2003), *Toni Negri in Perspective*, cit., pag. 140, trad. mia.

⁵⁴ «Occorre infine distinguere la moltitudine anche dalla classe operaia. Il concetto di classe operaia è finito per diventare una nozione esclusiva a cui è affidato il compito non solo di distinguere i lavoratori dai padroni [...], ma anche di separare la classe operaia da altri lavoratori. Nel suo significato più ristretto, questo concetto viene impiegato per indicare i lavoratori dell'industria separandoli dai lavoratori dell'agricoltura, dei servizi e di tutti gli altri settori; nella sua accezione più ampia, la classe operaia indica invece tutti i lavoratori salariati separandoli però dai poveri, da chi lavora in casa senza essere pagato e da tutti coloro che non ricevono un salario. La moltitudine, al contrario, è un concetto aperto e inclusivo, pienamente in sintonia con i più recenti e rilevanti mutamenti dell'economia globale: da un lato, la classe operaia industriale, malgrado la sua dimensione non sia numericamente ridotta a livello mondiale, non svolge più un ruolo egemonico nel quadro dell'economia globale; dall'altro, al giorno d'oggi, la produzione non può più essere concepita in termini meramente economici, ma più ampiamente, come produzione sociale – non solo, dunque, di beni materiali, ma anche di comunicazione, relazioni e stili di vita. La moltitudine è potenzialmente composta da tutte le differenti figure della produzione sociale» (Hardt, M., Negri, A. (2004), *Multitude*, cit., pp. xiv-xv; trad. it. *Moltitudine*, cit., pp. 12-13).

⁵⁵ Hardt, M., Negri, A. (2000), *Empire*, cit., p. 402; trad. it. *Impero*, cit., p. 372.

⁵⁶ Cfr. Negri, A. (1979), *Marx oltre Marx*, Milano: Feltrinelli; Negri, A. (1992), *Valeur-travail: crise et problèmes de reconstruction dans le postmoderne*, in «Futur Antérieur», 10; Vercellone, C. (2009), *Crisi della legge del valore e divenire rendita del profitto. Appunti sulla crisi sistemica del capitalismo cognitivo*, in Fumagalli, A., Mezzadra, S., *Crisi dell'economia globale*, Verona: Ombre Corte, pp. 71-99; Vercellone, C. (2012), *La legge del valore nel passaggio dal capitalismo industriale al nuovo capitalismo*, in «UniNomade», <http://www.uninomade.org/vercellone-legge-valore>; Pasquinelli, M. (2012), *Il numero della bestia collettiva. Sulla sostanza del valore nell'era della crisi del debito*, in «UniNomade», <http://www.uninomade.org/numero-della-bestia-collettiva/>; Gorz, A. (2003), *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Parigi: Éditions Galilée, trad. it. (2003), *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Torino: Bollati Boringhieri.

⁵⁷ Cfr. Corsani, A., Dieuaide, P., Lazzarato, M., Monnier, J.M., Moulier-Boutang, Y., Paulré, B., Vercellone, C. (2002), *Le capitalisme cognitif comme sortie de la crise du capitalisme industriel; Un programme de recherche*, CNRS – Université Paris 1, http://vadeker.net/humanite/prospective/capitalisme_cognitif/le_capitalisme_cognitif_comme_sortie_d_e_la_crise_du_capitalisme_industriel.pdf; Moulier-Boutang, Y. (2002) (a cura di), *L'età del capitalismo cognitivo. Innovazione, proprietà e cooperazione delle moltitudini*, Verona: Ombre Corte; Cfr. Vercellone, C. (2006) (a cura di), *Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epoca postfordista*,

tale formulazione – su cui non è possibile soffermarsi qui⁵⁸), se si accetta la possibilità che negli ultimi decenni il capitale abbia modificato i suoi connotati, allora è necessario riconoscere un mutamento anche nella forza lavoro, e dunque nella soggettività sfruttata. Il concetto di «moltitudine» risponde a questa esigenza. Inoltre, per via della sua natura inclusiva esso è in grado di ampliare la platea dei soggetti della valorizzazione capitalistica e, dunque, dei potenziali rivoluzionari – al contrario delle definizioni sociologistiche del termine «classe operaia».

Questo è vero dal momento in cui Negri concepisce la moltitudine come concetto di classe⁵⁹, un raggruppamento che raccoglie «l'insieme degli sfruttati e dei sottomessi»⁶⁰ a partire dalla dichiarata estensione del regime di fabbrica a tutta la società⁶¹:

Moltitudine è un concetto di classe. [...] Il concetto di classe è un concetto di raggruppamento, di sfruttamento e interesse economico. Ha una composizione sempre mutante: non esiste un concetto di classe fisso, esiste un concetto di classe in quanto si è sfruttati dentro certi sistemi meccanici, dentro certi rapporti tra storia e natura. Il concetto di classe è completamente e storicamente determinato e definito. Questo l'ho sempre sostenuto. Il concetto di moltitudine si definisce come un concetto di classe perché questa moltitudine è fondamentalmente determinata da rapporti economico-politici, che nella condizione attuale diventano biopolitici. È questo che definisce la moltitudine. La moltitudine contro l'impero, contro il comando è questo: un insieme di forze e potenze introdotte nel processo produttivo, sfruttate singolarmente ed espropriate collettivamente, che formano un contesto di resistenza, nel quale però non bisogna mai dimenticare le differenze⁶².

Se si pone la moltitudine come concetto di classe, la nozione di sfruttamento si definirà come sfruttamento della cooperazione: cooperazione non degli

Roma: Manifestolibri; Boutang, Y.M. (2007), *Le capitalisme cognitif: la nouvelle grande transformation*, Parigi: Amsterdam Editions; Fumagalli, A. (2007), *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Roma: Carocci.

⁵⁸ Si segnalano qui solo alcuni interventi critici: Caffentzis, G. (2005), *Immeasurable Value? An essay on Marx's Legacy*, in «The Commoner», 10, pp. 87-114; Thompson, P. (2005), *Foundation and Empire: A critique of Hardt and Negri*, in «Capital & Class», 86, pp. 73-98; De Angelis, M., Harvie, D. (2006), *Cognitive capitalism and the rat race: how capital measures ideas and affects in UK Higher Education*, in «Historical Materialism», 17, 3, pp. 3-30; De Angelis, M. (2007), *The Beginning of History. Value Struggles and Global Capital*, Londra: Pluto Press.

⁵⁹ Cfr. Hardt, M., Negri, A. (2004), *Multitude*, cit., p. 103; trad. it. *Moltitudine*, cit., p. 127.

⁶⁰ Hardt, M., Negri, A. (2000), *Empire*, cit., p. 393; trad. it. *Impero*, cit., p. 364. Negri, A. (2002), *Intervento al Social Forum Europeo di Parigi*, <http://www.generation-online.org/t/negriESF.htm>.

⁶¹ Hardt, M., Negri, A. (2000), *Empire*, cit., p. 243; trad. it. *Impero*, cit., p. 230; Negri, A. (2006), *Movimenti nell'Impero*, cit., pp. 52, 57; cfr. Negri, A. (2008), *Dalla fabbrica alla metropoli. Saggi politici*, Roma: DataneWS.

⁶² Zaru, E. (2016) (a cura di), *Quindici anni dopo Empire. Intervista ad Antonio Negri*, cit., p. 9, http://www.filosofiaitaliana.net/wp-content/uploads/2017/11/Zaru_Negri.pdf.

individui, ma delle singolarità, sfruttamento dell'insieme delle singolarità, delle reti che compongono l'insieme e dell'insieme che comprende le reti⁶³.

La moltitudine di Negri non è «la forma dell'essere sociale spaesato di fronte al mondo come luogo da percorrere», caratterizzata da sentimenti che «più che dal senso di rivolta e conflitto, sono segnati da paura e angoscia»⁶⁴. Al contrario, essa è una moltitudine contro «l'impero», è il «ControImpero» che fa esperienza dello sfruttamento del lavoro vivo da parte del capitale (quale che sia la natura di questo lavoro) e può, dunque, agire nel solco della lotta di classe. In questo senso, essa si configura come classe nel significato «storico» e conflittuale che Thompson ha attribuito a questo concetto⁶⁵.

3. COSA PUÒ UNA MOLTITUDINE?

Cosa vuole la moltitudine? Strategicamente, essa punta a una forma assoluta di democrazia⁶⁶, «concepibile e possibile nella misura in cui tutti condividono e partecipano insieme al comune»⁶⁷. Tatticamente, il suo «programma politico»⁶⁸ viene definito intorno a tre rivendicazioni principali: cittadinanza globale, salario sociale (reddito universale garantito), diritto alla riappropriazione⁶⁹. Si tratta, secondo alcuni,

⁶³ Negri, A. (2003), *Guide*, cit., p. 130.

⁶⁴ Bonomi, A. (1996), *Il trionfo della moltitudine. Forme e conflitti della società che viene*, Torino: Bollati Boringhieri, p. 84.

⁶⁵ Thompson, E.P. (1966), *The Making of the English Working Class*, New York: Vintage Books. Una comparazione tra Negri e Thompson si può trovare in Fraser, I. (2007), *Dialectics of the Self: Transcending Charles Taylor*, Exeter: Imprint Academic; Del Valle Alcalà, R. (2013), *A Multitude of Hopes: Humanism and Subjectivity in E.P. Thompson and Antonio Negri*, in «Culture, Theory and Critique», 54, 1, pp. 74-87.

⁶⁶ Negri, A. (2002) [1992], *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Roma: Manifestolibri, p. 337: «La democrazia è il progetto della moltitudine, in quanto forza creativa, in quanto dio vivente». Cfr. Hardt, M., Negri, A. (2004), *Multitude*, cit., pp. 328-358; trad. it. *Moltitudine*, cit., pp. 378-411.

⁶⁷ Hardt, M., Negri, A. (2009), *Commonwealth*, Cambridge: Harvard University Press, p. viii; trad. it. 2010, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Milano: Rizzoli, p. 7.

⁶⁸ Hardt, M., Negri, A. (2000), *Empire*, cit., p. 399; trad. it. *Impero*, cit., p. 369.

⁶⁹ «Riappropriazione significa libero accesso e controllo della conoscenza, dell'informazione, della comunicazione e degli affetti, in quanto mezzi primari della produzione biopolitica. [...] Il diritto di riappropriazione è il diritto della moltitudine all'autocontrollo e a un'autonoma autoproduzione» (ivi, pp. 406-407; trad. it. p. 376).

di rivendicazioni riformiste⁷⁰. In realtà, esse vanno inserite in quadro più generale che comprende una quarta figura, quella dell'«esodo», che rappresenta la forma conflittuale della moltitudine stessa⁷¹: «lo spettro delle migrazioni di massa si aggira per il mondo»⁷². Anche l'idea di «esodo» come forma della lotta di classe ha suscitato diverse perplessità⁷³, ma, ancora una volta, è mancata nei critici una visione d'insieme. «Esodo» inteso come mobilità, «nomadismo»⁷⁴, unito all'idea di «cittadinanza globale» significa sfidare l'idea di «confine» – uno dei pilastri della modernità – e l'effettiva moltiplicazione di segmentazioni geopolitiche nel mondo globale⁷⁵. Inoltre, in termini negriani «esodo» significa anche fuga dallo sfruttamento – rifiuto del lavoro. In questo senso, connettere l'esodo al salario sociale e al diritto alla riappropriazione pone la moltitudine in contrapposizione a un altro elemento fondamentale della modernità capitalistica: la proprietà privata dei mezzi di produzione, *conditio sine qua non* per la valorizzazione del capitale.

Ma cosa può una moltitudine? La risposta a questa domanda implica un ragionamento circa la sua forma politica, e rende manifesta una problematica tutt'oggi non risolta. Anche in questo caso, è opportuno considerare alcune critiche. Il primo gruppo di osservazioni si articola intorno alla questione della «capacità della

⁷⁰ Fotopoulos, T., Gezerlis, A. (2002), *Hardt and Negri's Empire: a new Communist Manifesto or a reformist welcome to neoliberal globalisation?*, in «The International Journal of INCLUSIVE DEMOCRACY», 8, 2; Panitch, L., Gindin, S. (2002), *Gems and Baubles in Empire*, in «Historical Materialism», 10, 2, pp. 17-43; Zizek, S. (2001), *Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the Communist Manifesto for the Twenty-First Century?*, in «Rethinking Marxism», 13, 3/4, pp. 190-198; Boron, A. (2002), *Impero & Imperialismo. Una lettura critica di Michael Hardt y Antonio Negri*, Buenos Aires: CLACSO; trad. it. (2003), *Impero e imperialismo. Una lettura critica di Michael Hardt e Antonio Negri*, Milano: Punto Rosso.

⁷¹ «Mentre nella modernità essere contro significava, per lo più, un'opposizione diretta e/o dialettica tra forze, nella postmodernità, l'efficacia dell'essere contro si manifesta assumendo posizioni oblique e diagonali. Le battaglie contro l'Impero possono essere vinte con la sottrazione e la defezione. La diserzione non ha luogo: è evacuazione dai luoghi del potere» (Hardt, M., Negri, A. (2000), *Empire*, cit., p. 212; trad. it. *Impero*, cit., p. 203); «[...] possiamo azzardare una prima ipotesi: nel contesto biopolitico, la lotta di classe ha la forma di un esodo. Con la parola esodo intendiamo, in prima battuta, una sottrazione dal rapporto di capitale mediante l'attualizzazione dell'autonomia potenziale della forza lavoro» (Hardt, M., Negri, A. (2009), *Commonwealth*, cit., p. 152; trad. it. p. 157). Sull'esodo si veda anche Virno, P. (1990), *Ambivalenza del disincanto*, in AA.VV., *Sentimenti dell'aldilà. Opportunismo paura cinismo nell'età del disincanto*, Roma-Napoli: Theoria, pp. 13-41, in particolare le pp. 35-41.

⁷² Hardt, M., Negri, A. (2000), *Empire*, cit., p. 213; trad. it. *Impero*, cit., p. 203.

⁷³ Mishra, P.K. (2001), *The Fall of the Empire or the Rise of the Global South?*, in «Rethinking Marxism», 13, 3/4, pp. 95-99; Panitch, L., Gindin, S. (2002), *Gems and Baubles in Empire*, cit.; Bull, M. (2004), *Smooth Politics*, in Passavant, P.A., Dean J. (a cura di), *Empire's New Clothes*, New York: Routledge, pp. 217-230.

⁷⁴ Hardt, M., Negri, A. (2000), *Empire*, cit., p. 213; trad. it. *Impero*, cit., p. 202.

⁷⁵ Cfr. Mezzadra, S., Neilson (2013), *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Durham: Duke University Press; trad. it. *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Bologna: Il Mulino.

moltitudine di essere soggetto di un'azione politica coerente»⁷⁶, e raccoglie le posizioni di Pierre Macherey ed Ernesto Laclau⁷⁷. Ciò che qui si contesta è la possibilità che la moltitudine mantenga la sua eterogeneità e riesca al contempo a farsi portatrice di un'azione politica unitaria, indirizzata verso un unico fine. Un secondo gruppo di critiche riguarda invece «non tanto la possibilità da parte della moltitudine di agire politicamente, quanto la direzione e il senso delle sue azioni politiche»⁷⁸. Ovvero, non si può dare per scontato che la moltitudine agisca necessariamente in senso progressivo e liberatorio. Per dirla con le parole di Paolo Virno ed Étienne Balibar, la moltitudine «è al contempo una forza creativa e un pericolo per sé stessa»⁷⁹, può prendere la direzione della democrazia assoluta, oppure «può diventare fascista»⁸⁰. In terzo luogo, quella che potremmo definire una «critica etno-antropologica»⁸¹ ritrova nel concetto di moltitudine – nonostante la sua eterogeneità dichiarata – un universalismo incapace di dare conto delle diversità, divergenze finanche⁸² presenti all'interno della stessa moltitudine. Il problema, in altre parole, è quello di un «soggetto moltitudine» pensato come universale⁸³. Parallelamente, Alberto Moreiras e Malcom Bull si chiedono come la moltitudine possa diventare un soggetto politico⁸⁴.

Tuttavia, è possibile rovesciare tale questione, e chiedersi se non sia piuttosto l'idea stessa di «soggetto» a portarci in un vicolo cieco⁸⁵. Non è questo il luogo in cui

⁷⁶ Hardt, M., Negri, A. (2009), *Commonwealth*, cit., p. 166; trad. it. (2010), *Comune*, cit., p. 171.

⁷⁷ Macherey, P. (2004), *Présentation*, Chitiphilo, Palais des Beaux Arts, Lille, 19 novembre 2004; Laclau, E. (2005), *On populist reason*, Londra: Verso.

⁷⁸ Hardt, M., Negri, A. (2009), *Commonwealth*, cit., p. 167; trad. it. (2010), *Comune*, cit., p. 172.

⁷⁹ Balibar, É. (2017), *De la victoire du capitalisme à la défaite de la démocratie? Entretien avec Étienne Balibar*, in «Revue International et Strategique», 106; trad. it. *Democratizzazione o de-democratizzazione: la dimensione transnazionale. Intervista a Étienne Balibar*, in «Tysm», 17 ottobre 2017, <http://tysm.org/democratizzazione-o-de-democratizzazione-la-dimensione-transnazionale>.

⁸⁰ Intervista a Paolo Virno, 21 aprile 2001, https://www.autistici.org/operaismo/virno/index_1.htm, ora in Pozzi, F., Roggero, G., Borio, G. (2002), *Futuro anteriore. Dai «Quaderni rossi» ai movimenti globali: ricchezze e limiti dell'operaismo italiano*, Roma: DeriveApprodi. Cfr. anche Virno, P. (1990), *Ambivalenza del disincanto*, cit., pp. 24-29.

⁸¹ Wilson, A. (2012), *Anthropology and the radical philosophy of Antonio Negri and Michael Hardt*, in «Focaal – Journal of Global and Historical Anthropology», 64, pp. 3-15.

⁸² Tampo, N. (2005), *Can the Multitude Save the Left?*, in «Theory & Event», 8, 2; Bensaïd, D. (2005), *Multitudes ventrilouas*, in «Herramienta», 23 marzo, <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-28/multitudes-ventrilouas-proposito-de-multitud-de-hardt-y-negri>.

⁸³ Problema sollevato anche da Laclau (Laclau, E. (2001), *Can Immanence Explain Social Struggles*, in «Diacritics», 31, 4, pp. 2-10; Laclau, E. (2000), *Identity and hegemony: the role of universality in the constitution of political logics*, in Butler, J., Laclau, E., Žizek, S., *Contingency, hegemony, universality. Contemporary dialogues on the left*, Londra-New York: Verso, pp. 44-89).

⁸⁴ Moreiras, A. (2001), *A line of Shadow: Metaphysics in counter-Empire*, in «Rethinking Marxism», 13, 2/4, p. 224; Bull, M. (2005), *The Limits of the Multitude*, in «New Left Review», 35, p. 38.

⁸⁵ Cfr. Ansaldi, S. (2001), *The Multitude in Empire: Biopolitical Alternatives*, in «Rethinking Marxism», 13, 3/4, pp. 137-143.

affrontare una riflessione storica e teorico-politica di tale concetto⁸⁶. Va però sottolineata la natura bivalente – circolare, come la definisce Judith Butler – del rapporto tra «soggetto» e «assoggettamento»⁸⁷. È lecito, insomma, chiedersi quali implicazioni politiche derivino dal fatto che «la parola soggetto indica sia quel processo di sottomissione al potere, sia il processo del divenire soggetto. Che ciò avvenga per interpellazione, come direbbe un Althusser, o per produttività discorsiva, come direbbe invece un Foucault, il soggetto si origina comunque mediante una sottomissione al potere»⁸⁸. Per uscire da questo dilemma, si può pensare la moltitudine oltre la categoria di «soggetto» come «congiuntura»⁸⁹ e «intersezionalità»⁹⁰:

Spinoza sostiene che esistono infiniti attributi attraverso cui si esprime la sostanza. Gli umani ne percepiscono e ne conoscono solo due: il pensiero e l'estensione, la mente e il corpo. Allo stesso modo, potremmo dire che, nonostante siamo in grado di riconoscerne un numero limitato, nella nostra società esistono infinite traiettorie della lotta e della liberazione. La pluralità, ma anche solo un numero esorbitante, non è un problema. Il problema è come articularle lungo linee parallele in un programma comune⁹¹.

Ma «congiuntura» e «intersezionalità» costituiscono solo il punto di partenza, e da sole non risolvono i problemi sollevati circa la capacità politica della moltitudine, né l'orientamento dei suoi atti. Per evitare teleologismi e accuse di determinismo come quelle sollevate da Slavoj Žižek, Chantal Mouffe e Jacques Rancière⁹², occorre sgombrare il terreno dall'idea che la moltitudine sia orientata ontologicamente verso

⁸⁶ Per un lavoro di questo tipo cfr. Balibar, É., Cassin, B., de Libera, A. (2004), *Sujet*, in Cassin, B. (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*, Parigi: Seuil; Pirillo, N. (2005), *Soggetto*, in Esposito, R., Galli, C., *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine* (I ed. 2000), Roma-Bari: Laterza, pp. 790-792.

⁸⁷ Butler, J. (1997), *The Psychic Life of Power*, Stanford: Stanford University Press, p. 11, 83; cfr. anche Balibar, É. (1994), *Subject and Subjectivation*, in Copjec, J., *Supposing the Subject*, Londra-New York: Verso, pp. 1-15.

⁸⁸ Butler, J. (1997), *The Psychic Life of Power*, cit., p. 2; trad. it. (2013), *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto* (a cura di Zappino, F.), Milano: Mimesis, pp. 41-42.

⁸⁹ Cfr. Morfino, V. (2009) *Che cos'è la moltitudine?*, in Del Lucchese, F. (a cura di), *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, Roma: DeriveApprodi, p. 84.

⁹⁰ Hardt, M., Negri, A. (2009), *Commonwealth*, cit., p. 340-341; trad. it. p. 338-339.

⁹¹ Hardt, M., Negri, A. (2009), *Commonwealth*, cit., p. 343; trad. it. p. 341.

⁹² Mouffe, C. (2005), *On the Political*, Londra, New York: Routledge, p. 111; trad. it. (2007), *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Milano: Mondadori, p. 128; Rancière, J. (2005), *La haine de la démocratie*, Parigi: La fabrique éditions, pp. 105-106; trad. it. (2007), *L'odio per la democrazia*, Napoli: Cronopio, pp. 115-116; Slavoj Žižek (2007), *Multitude, Surplus and Envy*, in «Rethinking Marxism», 19, p. 53.

la rivoluzione. Proprio questo è il punto in cui essa incontra le difficoltà maggiori, ereditate dalla «tendenza» di matrice operaista⁹³.

Accettare le ambiguità della moltitudine significa costruire *politicamente* le sue potenzialità di emancipazione. Se da un lato, come insegna Machiavelli, la libertà nasce dai tumulti⁹⁴ e il conflitto è parte integrante della politica⁹⁵, dall'altro lato non dobbiamo dimenticare l'importanza dell'organizzazione. In questo senso, sebbene non completamente risolutivo, il rovesciamento del rapporto tra tattica e strategia che Negri ha sviluppato di recente⁹⁶ costituisce un avanzamento importante in questa direzione. Timothy S. Murphy suggerisce di pensare Negri come «teorico [...] di un tempo a venire»⁹⁷, e i suoi lavori con Hardt come «opere aperte, nel senso in cui Umberto Eco intendeva degli artefatti che, nella costruzione del loro significato, richiedono la partecipazione del proprio pubblico»⁹⁸. Su questa partecipazione, possibile ma non necessaria, deve innestarsi la politica come organizzazione, intervento strategico nella congiuntura, costruzione di egemonia. Solo con questo innesto la convergenza di teoria e prassi della moltitudine potrà dispiegare pienamente la potenza.

⁹³ Tomba, M., Bellofiore, R. (2012-2013), *Lecture del Frammento sulle macchine. Prospettive e limiti dell'approccio operaista e del confronto dell'operaismo con Marx*, in «Quaderni Materialisti», 11-12, pp. 145-161.

⁹⁴ Cfr. Raimondi, F. (2013), *Libertà, sicurezza e tumulti: Machiavelli e la «corruzione» di Firenze*, in Caporali, R., Morfino, V., Visentin, S., *Machiavelli: tempo e conflitto*, Milano: Mimesis, pp. 185-198.

⁹⁵ Cfr. Del Lucchese, F. (2004), *Tumulti e indignatio*, cit., parte II: *Conflitto*, pp. 141-290.

⁹⁶ Negri, A. (2017), *Lenin: dalla teoria alla pratica*, convegno «Penser l'émancipation», Paris 8 – Saint-Denise, 15 settembre, <http://www.euronomade.info/?p=9675>; Hardt, M., Negri, A. (2017), *Assembly*, cit.

⁹⁷ Murphy, T.S. (2012), *Antonio Negri. Modernity and Multitude*, Cambridge: Polity Press, p. 234, trad. mia.

⁹⁸ Ivi, p. 232, trad. mia.