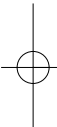
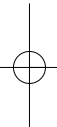


Descartes politico: metafisica e biopolitica

Antonio Negri



La prima edizione di *Descartes politico o della ragionevole ideologia* è datata 1970¹. Fu scritto in occasione di una scadenza accademica e sottoposto al giudizio di una commissione di colleghi universitari. Si era nel periodo immediatamente successivo al Sessantotto; personalmente ero conosciuto come un professore che aveva preso le parti del movimento studentesco; inoltre tutta la mia produzione degli anni '60 era stata improntata all'analisi dei movimenti politici degli operai e all'approfondimento critico del marxismo. Il libro sorprese sia gli accademici per la scelta del tema (che cosa ne avrebbe fatto un marxista di Descartes?), sia i compagni del movimento (perché mai Negri perde tempo su Descartes?). La spiegazione che allora diedi, ai primi come ai secondi, la posso ripetere oggi a coloro che volessero chiedermi perché, dopo più di trent'anni, permetto che questo libro sia ripubblicato.

La risposta consiste in tre osservazioni e in una conclusione.

La prima osservazione è che, come hanno ben mostrato Machiavelli, Spinoza e Marx (e dopo di loro ha stabilito l'ampio consenso filosofico che si forma tra Nietzsche e Foucault/Derrida), ogni metafisica è in qualche modo un'ontologia politica. Nella fattispecie, lo studio del pensiero cartesiano presentava un'eccezionale occasione di dimostrare questa tesi poiché, per la sua originalità e radicalità, il pensiero politico di Descartes si oppone da un lato alla continuità teologico-politica della filosofia medioevale, dall'altro alle teorie meccaniciste e assolutiste *à la* Hobbes, in quel momento di crisi storica e politica che segna la nascita della modernità. Esso fonda un'ontologia politica non solo nuova ma diversa: è un'ontologia della mediazione, non dialettica ma *temporale*, pro-

¹ A. NEGRI, *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Milano 1970.

gressiva, intesa alla costruzione dell'egemonia di una classe sociale. Essa, per così dire, aggiunge alle ragioni costitutive del politico moderno (che si presenta nella figura dello Stato assoluto) un progetto evolutivo per l'egemonia culturale e il dominio borghese sulla società.

La seconda osservazione consiste nel sottolineare che la continuità di un pensiero filosofico (e la fortuna di Descartes fu lunga) è essa stessa legata alla potenza del *dispositivo politico implicito* nell'ontologia dell'autore. In ciò e solo in ciò, cioè nella durata del dispositivo che l'ontologia comprende, sta la ragione dell'eventuale efficacia storica di una metafisica. La fedeltà come i tradimenti, la continuità come le discontinuità, le crisi come le trasformazioni articolano una catena di idee sempre commisurata all'essere dell'origine. Altrettanto si può dire quando la forza di un pensiero si disperde o scompare: se un'archeologia vivente nutre genealogie creative, nuove condizioni storiche e politiche possono di contro illuderci con archeologie defunte. Il cartesianesimo, nel suo sviluppo francese e nelle sue diramazioni europee, costituisce un modello particolarmente efficace di questa figura storica della metafisica: nella durata teorica e poi nella continuità rivoluzionaria del cartesianesimo risaltavano i caratteri critici, radicalmente innovativi della sua origine. Di qui l'utilità dello studio dell'ontologia politica originaria di Descartes e di come essa si era formata e sviluppata. Essa ci permette di descrivere, attraverso diversi dispositivi, diagrammi articolati e disegni costitutivi, qualche successivo secolo di storia del pensiero e dell'evoluzione del potere borghese e capitalistico – nel segno dell'egemonia.

La terza osservazione muove dal riconoscimento del fatto che la considerazione archeologica di un pensiero filosofico può essere attraversata da *diverse genealogie*, e cioè che (sempre) un pensiero si costituisce e si definisce attraverso scelte e rotture – ed esso è tanto più significativo quanto più controlla e sussume le diverse e talora contraddittorie articolazioni storiche di un'epoca e il movimento dei soggetti che in quest'epoca cercarono e/o costruirono egemonia. Per argomentare questa tesi di metodo, basti soffermarsi sulle caratteristiche fondamentali dei conflitti e delle alternative che abbiamo definito alla base di quest'analisi del pensiero politico di Descartes (eravamo alla fine degli anni '60). A partire da un inventario del pensiero politico in Francia nella prima metà del '600 avevamo allora tentato di mostrare – ricollegandoci all'opera di Borkenau e ad alcuni suggerimenti di L. Febvre – come la "filosofia della manifattura" fosse tutt'altro che un blocco unitario; come, invece, gli elementi strutturali della trasformazione produttiva del mondo, le forze rivoluzionarie che, a partire dal '300 in Italia e nel-

le Fiandre, dalla Rinascenza ovunque in Europa, si liberano, trovassero nel '600, in maniera definitiva, un vasto campo di alternative ideologiche, cioè di diverse possibilità politiche¹. È a fronte di queste alternative che si afferma la costruzione cartesiana di un ordine politico ragionevole – forte tentativo di rappresentare un egemonico sviluppo della borghesia all'interno della formazione dello Stato assoluto.

La mia conclusione è infine che un'ontologia politica del passato (nel caso quella cartesiana) può essere utilmente confrontata all'attualità, per comprendere o per rinnovare l'immagine del presente. Ciò è tanto più evidente quando il presente, e l'epoca nella quale era stata concepita l'opera si assomigliano. Non c'è ingenuità nel dir questo, il senso della differenza e della singolarità del pensiero e dell'evento è pur sempre in noi fortissimo e la nostra pedagogia non pretende in nessun caso di produrre quella "isoformità" tanto cara ai cultori della relazione "sovra-sottostrutturale" – semmai qui corrono un po' d'ironia e molti paradossi. Eppure...

Per avvicinare alla realtà queste osservazioni metodologiche, cominciamo dalla conclusione, sottolineando cioè le eventuali somiglianze fra ieri e oggi. Quando Descartes sviluppa la sua filosofia si è, come si è detto, nel mezzo di quel periodo di transizione sociale e politica che forma la *modernità*. È a questa transizione che Descartes commisura la sua opera. Ebbene, anche oggi navighiamo nel mezzo di una grande transizione che sta formando la *postmodernità*. Allora la borghesia, oggi il proletariato globale (la moltitudine) si confronta con il potere. Ma la similitudine non si ferma qui – il processo registrato da Descartes si dà nella continuità di alternative di volta in volta sperimentate, dissolte o vincenti. Il disorientamento, il dubbio agitano le coscienze. *In profundo gurgite* siamo dibattuti. Dal di dentro Descartes ci illustra un processo di crisi, ben analogo a quello odierno. Anche oggi siamo infatti dentro un *interregno* tra le antiche forme di governo capitalistico e quelle nuove di una *governance* globale che stanno cercando una definizione efficace, nel bel mezzo cioè di una grande transizione sociale e politica, apertasi dopo il Sessantotto e non ancora giunta a definirsi in un equilibrio conclusivo: essa ha visto e vede opporsi, ai movimenti rinnovatori, reazioni politiche fortissime. Il periodo storico vissuto da Descartes lo chiamiamo epoca della costruzione dello Stato moderno, e va dalla crisi del Rinascimento e delle for-

² A. NEGRI, *Problemi di storia dello Stato moderno. Francia: 1610-1650*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 2, 1967, pp. 182 ss.; A. NEGRI, *Manifattura ed ideologia*, in P. SCHIERA (ed), *Manifattura, società borghese, ideologia*, Roma 1978; A. NEGRI, *Prefazione* a C. B. MACPHERSON, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, Milano 1973.

me originarie del governo borghese alla definizione dello Stato assoluto. Allora il processo rivoluzionario della borghesia, come oggi quello del proletariato globale, della moltitudine, conobbe una grande crisi: la guerra dei Trent'anni sta alla base della reazione assolutista contro la borghesia rivoluzionaria, così come oggi la "guerra preventiva" sta alla base della reazione capitalista contro la rivoluzione del proletariato globale, ed entrambi questi periodi sono attraversati da processi di reazione sociale e politica, allora di "rifeudalizzazione", oggi di "privatizzazione" dei beni comuni. In entrambe le epoche si assiste al crollo del modello ideologico che aveva nutrito le prime insorgenze rivoluzionarie, nel permanere tuttavia di un'incontenibile e irreversibile forza produttiva e sociale dei nuovi soggetti storici: *di qui la crisi*.

Il mio problema, allora (quando scrissi la *Ragionevole ideologia*) come oggi, è quello di interpretare la crisi dal punto di vista del marxismo critico. Ora, il marxismo critico è tutto tranne che determinista. Lo scontro fra forze produttive e rapporti capitalistici di produzione, nella realtà come nella rappresentazione (teorica e metafisica, scientifica e storiografica), è sempre legato agli eventi, ai rapporti di forza, alla capacità creativa dei soggetti storici. Se oggi questo è del tutto evidente, non lo è meno nel grande dramma filosofico della modernità. Descartes come Hobbes, Spinoza come Leibniz, Kant come Hegel non sono fantasmi del pensiero (di un vario rincorrersi storico di passioni sempre irresolute) ma alternative concrete nella realtà di epoche storiche singolari. Perciò li amiamo o li odiamo, li consideriamo carne della vita oppure, di contro, scheletri che impacciano il nostro pensiero – in un'alternativa che è significativa delle diverse virtualità di cui è capace, e in cui consiste, la potenza del processo storico. Quella rivoluzione teorica del marxismo e quella ridefinizione della sua funzione critica che, negli anni '60, passarono attraverso l'operaismo italiano e il post-strutturalismo francese, ebbero come suggello di verità la forza di questa relazione vivente col pensiero filosofico, in generale, e conseguentemente il privilegio di una capacità di interpretazione *immanente* al divenire soggettivo della modernità. Questo punto di vista è presente nel mio *Descartes politico*. La soggettivazione delle forze produttive non è infatti un processo che deve attendere la postmodernità, ovvero l'apparire del *General Intellect*, per apparire nella sua pienezza – essa è piuttosto sempre implicita, virtualmente presente, violentemente attiva nella configurazione dei sistemi ideologici del potere, capace tanto di condizionarli quanto, eventualmente, di metterli in crisi. Quando si parla di Descartes, si è interamente dentro questa macchina.

Ma ritorniamo a noi. Chiediamoci dunque come Descartes ab-

bia reagito a quella crisi che definisce la genesi della modernità. L'ipotesi di Descartes consistette nella proposta di una "ragionevole ideologia". Si trattava per lui, da un lato, di confermare, dal punto di vista metafisico, la potenza nascente della borghesia, il potenziale rivoluzionario della sua azione, la decisione dell'autonomia della ragione borghese: l'*Io penso* rappresenta questa determinazione. Ma, d'altra parte, si trattava per lui di piegare l'assolutezza della posizione originaria alla concretezza di un progetto politico, storicamente sostenibile: di qui la ragionevolezza del suo disegno. Ora, l'idea di libertà, introdotta dalla rivoluzione umanistica, era insidiata, oltre che dalla prepotenza delle aristocrazie regnanti e dalla continuità dell'ordine regale (patrimoniale e carismatico) anche e soprattutto dalle sommosse e dalle rivoluzioni delle nuove moltitudini contadine e artigiane. Queste rappresentavano la base materiale e il motore produttivo di quel progetto di appropriazione del valore che la borghesia stava costruendo. Se la borghesia si presentava come classe egemone, capace della costruzione di una nuova civiltà, era perché essa aveva riconosciuto, alla base di questa, una *nuova forza produttiva* – quella del lavoro. Trattenerne e sfruttare la nuova forza-lavoro e, al tempo stesso, rispondere al pericolo che rappresentano le sommosse della moltitudine e configurare uno spazio che, nell'alleanza con l'*ancien régime* (poiché, fuori dalla trascendenza, era allora impossibile definire l'autorità), permettesse alla borghesia di svilupparsi: questo è il *ragionevole progetto* di Descartes. Un progetto aperto e *riformista* che permetterà alla borghesia di sviluppare l'idea di progresso e di allargare mano a mano la sua egemonia all'interno delle nuove strutture dello Stato assoluto (conseguentemente, di elaborare teorie non teologiche e pratiche materiali adeguate a una nuova definizione di autorità). Un progetto, d'altra parte, chiuso e coscientemente *opportunista*, perché consapevole dei limiti dell'azione borghese, della minaccia delle rivoluzioni della moltitudine e quindi alla ricerca di una temporalità e di forme di potere adeguate alla gestione di un progetto efficace di riforma della società e dello Stato. La filosofia di Descartes può essere letta in questa chiave: come *ideologia* (ideologia in senso proprio, rappresentazione "di parte" della realtà, cioè affermazione della verità di classe della borghesia egemonica) e come *ragionevole ideologia*, piantata nella consapevolezza dei rapporti di forza attuali e delle possibilità progressive, eventualmente aperte a quel nuovo corpo sociale e a quella verità.

Ma, si è detto, l'ipotesi di Descartes può essere oggi confrontata a una situazione analoga. Che la situazione sia analoga è difficilmente dubitabile. Dopo il Sessantotto, dopo l'Ottantanove, dopo cioè l'insurrezione del *General Intellect*, del lavoro immateriale e

intellettuale, proletario e sfruttato, e dopo la fine della strozzatura socialista-sovietica del comunismo, le moltitudini hanno riaperto una possibilità egemonica e affermato un progetto per la *liberazione del lavoro*. La risposta della classi dominanti si è ripetuta come controrivoluzione e come reazione sociale e politica. È una restaurazione feroce, una ripetizione del Seicento, è un vero Barocco, quello che si è aperto davanti ai nostri occhi. Contro lo sviluppo globale delle moltitudini si è infatti scatenata la crisi, si è cioè data una risposta capitalistica di stabilizzazione regressiva. In questa nuova situazione di crisi, l'ipotesi di Descartes si presenterebbe oggi *formalmente* come proposta di una "alleanza ragionevole" fra nuovi strati del lavoro intellettuale multitudinario e vecchie forze borghesi del potere, come ipotesi riformista nel nuovo quadro del postmoderno. Non si può tuttavia non riconoscere, dinanzi a un'ipotesi così formulata, che se la situazione è analoga, l'ipotesi cartesiana è irripetibile. Oggi le forme statali del capitalismo e quelle viventi del "capitale collettivo" non riescono infatti più a esercitare la mediazione che il vecchio Stato assoluto aveva con qualche successo determinato fra insorgenze borghesi, continuità dello Stato regale-patrimoniale e necessità di dominare le sommosse e le insurrezioni proletarie. Oggi dov'è più possibile identificare una funzione di mediazione? La dialettica, anche quella raffigurata dal cartesianesimo, come impresa di lunga durata, di *Aufhebung* nella prospettiva dell'infinito metafisico, è *inattuale*: non esiste più un Terzo Stato, un corpo di "robins", di amministratori, radicato nell'interesse della mediazione statale dello sfruttamento, che possa creare o gestire la dialettica. Ma di questo si dirà più avanti.

Su queste basi consideriamo nuovamente le osservazioni proposte all'inizio, per verificare se la letteratura prodotta in ambito storico e filosofico *dopo il 1970*, ci proponga la necessità di modificare, in maniera più o meno sostanziale, le nostre ipotesi interpretative. Ora, a me sembra che, ripercorrendo il dibattito svoltosi in questi anni, ne venga piuttosto fuori una riconferma delle tesi allora presentate e una dimostrazione ulteriore della loro verità.

Cominciamo dalle osservazioni riguardanti la continuità del pensiero cartesiano e le alternative che in essa si sono date. Se assumiamo i due testi, di François Azouvi e di Stéphane Van Damme, che sembrano costituire la sintesi definitiva degli studi³, abbiamo una nuova dimostrazione di quanto il cartesianesimo abbia tessuto in profondità le trame e le alternative del pensiero francese

³ F. AZOUVI, *Descartes et la France: Histoire d'une passion nationale*, Paris 2001; S. VAN DAMME, *Descartes: Essai d'histoire culturelle d'une grandeur philosophique*, Paris 2003.

– fino, certamente, alla Rivoluzione. La grande potenza del pensiero cartesiano è studiata (in queste due opere) in relazione all'intero arco sociale sul quale gli effetti di un pensiero innovatore possono darsi. Azouvi e Van Damme hanno approcci molto diversi: da un lato una storia filosofica che puntualizza i passaggi essenziali della progressiva trasformazione del cartesianesimo in mito e la cospirazione ideale e politica che vi sta dietro; dall'altro, una storia che coglie le forme dell'innovazione culturale e della vita intellettuale che costituiscono, nel corso del XVII e del XVIII secolo, la "grande" figura di Descartes. Certo, tutto questo non è sufficiente: questi sono pezzi di storia filosofica e culturale che vanno piuttosto mescolati ai più profondi passaggi della storia sociale. Chiari- scono tuttavia come la "ragionevole ideologia" di Cartesio si estenda dall'età classica all'illuminismo fino alla Rivoluzione. La Rivoluzione, per così dire, ne completa il disegno. Come questo avvenga, come, da un lato, la storia e i rapporti sociali che in essa si modificano, si arricchino di togliere di mezzo gli elementi mistico-spirituali (e la continuità della scolastica medioevale) che stavano alla base di una prima raffigurazione della razionalità filosofica moderna; e come, d'altra parte, queste tendenze possano svilupparsi e radicalizzarsi nel corso dell'Illuminismo, è stato recentemente anche descritto da Jonathan I. Israel e da Erica Harth⁴. È così che la continuità del cartesianesimo diventa una rete (capace di chiudere nella sua trama molte delle espressioni spirituali del secolo) ed è così che si tende quell'arco che conclude appunto, come abbiamo detto, nella Rivoluzione francese.

Ciò dato, è certo che il ritorno riflessivo sul cammino percorso (dalla razionalità normalizzatrice) ci mette sulla via di una storia di Francia (e dell'intera modernità) molto differente dalla "storia classica" che voleva vedere Marx⁵. Ma questo è solo parzialmente vero: inoltre in quella *summa* del revisionismo furetiano (che è la raccolta di de Becque), si rischia davvero di non comprendere come la "ragionevole ideologia" di Descartes abbia potuto costruire (e far durare) un pensiero radicale e soprattutto una soggettività radicale. Dobbiamo piuttosto riconoscere che questi passaggi non sono stati facili e che mentre il XVII secolo *soffre* dell'umanità come una *somma di contrasti* («*l'amas de contradictions que nous sommes*») e cerca di scoprire l'uomo, di coordinarlo, di riconoscere le

⁴ J. I. ISRAEL, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford 2000; E. HARTH, *Cartesian Women: Versions and Subversions of Rational Discourse in the Old Regime*, Ithaca 1992.

⁵ M. GAUCHET, *Prefazione* a A. DE BECQUE (ed), *Pour ou contre la révolution*, Paris 2002, p. VII.

forme, il XVIII cerca piuttosto di dimenticare quello che sappiamo della natura dell'uomo per adattarla alla sua utopia come scrive Nietzsche nella sua *Volontà di potenza*. Dire questo significa allora riconoscere che quei passaggi e quelle rivoluzioni dello spirito si sono date con molta forza. Altri revisionisti storici aggiungono: il dispositivo della "ragionevole ideologia" può svilupparsi in utopia. Bene. Ma non è allora, appunto, a partire da questa consapevolezza, che dobbiamo riconoscere il processo storico che sta dietro a questa trasformazione? Se nel 1978 François Furet poteva dire «la rivoluzione francese è terminata», con ciò non avrebbe potuto chiudere quella dialettica storica che la "ragionevole ideologia" aveva, a modo suo, interpretato; e se proprio allora si doveva concludere che, nel questionamento metafisico sui principi fondamentali della società, né l'interrogativo politico sulla natura e il funzionamento dei sistemi di libertà, né la questione sociale su quale giustizia una comunità deve ai suoi membri, potevano essere risolti in termini univoci, tanto più occorrerà scavare, cioè approfondire allora l'analisi e identificare così, proprio attorno a queste alternative, la genesi delle contraddizioni e dei presupposti rivoluzionari (che sono l'unico prodotto *certo* delle forze intellettuali da Descartes messe al lavoro). È quello che lo studio della "ragionevole ideologia" cartesiana ci permette di fare, è questa la base drammatica di un'archeologia della ragione che una genealogia flessibile e indeterminata ci ha fatto ereditare.

Se ora veniamo alla terza osservazione fatta e torniamo quindi al contesto storico nel quale, e a confronto del quale, si sviluppa il pensiero politico cartesiano, anche in questo caso dovremo chiederci se dal 1970 a oggi il grande lavoro di approfondimento storico sulla natura dello Stato assoluto moderno abbia comportato modificazioni essenziali, tali da impedirci di continuare a sostenere la tesi della "ragionevole ideologia". Grande è stato infatti il *lavoro storico sull'origine dello Stato moderno* che si è sviluppato in questi trent'anni: e tuttavia gli approfondimenti della storia interdisciplinare, gli allargamenti delle analisi sociologiche ed economiche, le specializzazioni culturali messe all'opera non sono riuscite a modificare il quadro che sulla linea di "pensiero Max Weber-Otto Hintze" si era determinato. Lo Stato moderno (se non è propriamente definito quale "Stato-impresa" o "Stato-macchina", come quelli volevano) *lo diviene*, rappresenta comunque un *processo* di unità e centralizzazione funzionale. Paolo Prodi insiste su questa continuità storiografica⁶. Egli nota come, rispetto ai temi relativi alla genesi

⁶ P. PRODI, *Introduzione allo studio della storia moderna*, Bologna 1999, pp. 68 ss.

e allo sviluppo dello Stato moderno, restino fondamentali le risultanze della storiografia otto-novecentesca. Esse vanno riarticolate, talora messe in subbuglio, certo, ma i tre temi della razionalizzazione strutturale (amministrativa) alla Maravall, della laicizzazione del potere alla Kantorowicz e della specializzazione biopolitica alla Foucault – bene, queste determinazioni non mutano, semmai si approfondiscono su una linea continua e consolidata di interpretazione storica.

Altrettanto vale se osserviamo l'ambiente storiografico che s'agglutina attorno alle posizioni di Braudel⁷. Si osserva qui che l'allargamento e la "diseconomizzazione" della lettura della genesi dello Stato moderno, da parte di molti storici revisionisti, apre comunque alla "sorpresa" di dover ammettere che l'espansione e la nuova intensità delle tecniche e delle figure ermeneutiche (che hanno trovato grande insistenza nell'analisi degli elementi linguistici, geografici, culturali e archivistici nella "nuova storia") non mettono in discussione la base critica dell'economismo braudeliano; anzi, rinnovando da questi nuovi punti di vista l'analisi, confermano la *natura conflittuale* dell'ideologia del moderno, scoprendo e insistendo su altre lotte popolari e di classe che attraversano l'epoca. Insomma il tema della ragionevole ideologia può essere, nella prospettiva storiografica, senz'altro confermato. Il contenuto contraddittorio del moderno è semmai accentuato e l'intensità delle grandi crisi che lo attraversano è approfondita. Quando, fra gli anni '70 e gli anni '80, ho nuovamente attraversato quest'epoca ero arrivato anch'io a conclusioni analoghe⁸. Di qui delle riserve che mi sembra necessario sollevare su alcune interpretazioni di questo periodo filosofico, collegate, in terra anglosassone, alla cosiddetta scuola di Popkin. Anche recentemente le indicazioni di questo grande storico dello scetticismo moderno hanno trovato continuità in opere importanti che hanno toccato temi cartesiani⁹. Cosa c'è che non va in queste letture e in generale nei presupposti della "scuola di Popkin"? Queste interpretazioni mi sembrano, per così dire, *molli*: si allungano nello studiare la continuità delle tendenze filosofiche senza tuttavia identificarne la funzione ideologica, si stendono sull'orizzontalità storica dei processi senza comprendere il nesso che lega il pensiero agli eventi, alla materialità delle rela-

⁷ Cfr. F. BRAUDEL, *Early Modern History and the Social Sciences. Testing the Limits of Braudel's Mediterranean*, a cura di J. A. MARINO, Kirksville 2002.

⁸ A. NEGRI, *L'anomalia selvaggia. Potere e potenza nella filosofia di Spinoza*, Milano 1981.

⁹ T. M. SCHMALTZ, *Radical Cartesianism: The French Reception of Descartes*, Cambridge 2002; R. A. WATSON, *Cogito, Ergo, Sum: the Life of René Descartes*, Jaffrey 2002.

zioni di potere, in maniera verticale, secondo relazioni storicamente contingenti eppure ideologicamente rilevanti. Scavano, ad esempio, nella scolastica tardomedievale per ritrovarvi continuità linguistiche, incapaci tuttavia di evidenziare il *nuovo* del moderno. Non sanno leggere la rivoluzione che matura nei presupposti di questa trasformazione epocale del pensiero, non sanno cogliere le grandi alternative e le disperate tensioni progressiste che il pensiero moderno nutre (fin dall'inizio) al suo interno. Per esempio, l'alternativa Descartes/Spinoza/Pascal risulta assorbita e mediata nel clima teorico e nei linguaggi metafisici dell'epoca – piuttosto che, proprio in riferimento alle differenze storiche concrete, essere messa in risalto nella sua irriducibilità: eppure il grande libro di Lucien Goldmann sul giansenismo avrebbe potuto, a questo proposito, essere risolutivo¹⁰. Il problema non è quello di collegare, alla maniera marxista, e cioè esclusiva, *filosofia* e *congiuntura*, e neppure quello di legare (come troppe volte è stato fatto in maniera grossolana in una tradizione storiografica che speriamo consunta) struttura e sovrastruttura: il problema è quello di vivere la storia della filosofia dentro queste relazioni, come l'hanno vissuta i filosofi, come l'hanno vissuta i soggetti storici che di volta in volta hanno cercato produzione di pensiero, affermazione di potenza ed egemonia. La storia politica assume significato quando si impianta nell'ontologia e la dipana, e così la filosofia politica dà voce all'ontologia.

Possiamo già qui cominciare a parlare di *biopolitica*?

Per concludere su questo punto. In questi anni, il movimento volto al rinnovamento degli studi storici sulla genesi dello Stato moderno ha avuto il suo punto più alto nel programma della *Fondation Européenne de la Science* (sotto la direzione generale di Wim Blockmans et di Jean-Philippe Genet). Esso si è sviluppato, a partire dagli anni '80, con lo scopo di allargare la considerazione della storia politica dello Stato attraverso l'approfondimento delle scienze della cultura, antropologia, storia dell'arte, scienze politiche ecc., ed è giunto alla conclusione che lo Stato moderno si formi nella continuità di un processo storico che affonda nel tardo-medioevo, che il costituirsi della razionalità moderna dello Stato rappresenti un processo che non ha in sé nulla di meccanico né di volontaristico, che infine la formazione dello Stato moderno avvenga "a macchia di leopardo" (differenziata, dunque, localizzata, con grandi diversità nei conflitti che stringono e separano Stato e Chiesa, e nelle forme dello *Stato fiscale*) – bene, tutto questo allar-

¹⁰ L. GOLDMANN, *Le Dieu caché*, Paris 1970.

ga la base conflittuale piuttosto che restringerla e chiarisce, piuttosto che confonderla, la funzione della “ragionevole ideologia”. Denis Richet racconta forse nella maniera più articolata e piena il contesto storico nel quale la “ragionevole ideologia” si afferma¹¹. Il fastidio per le affermazioni ingenuo o semplicistiche della storiografia liberale o degli approcci sociologici lo porta infatti a scoprire, con maggior forza, l'autonomia di molte sfere della realtà storica che non debbono essere rinviate ad altri elementi che siano fuori da una dinamica (continuamente aperta e continuamente chiusa) fra società e Stato. Il piacere storiografico consiste nella scoperta delle singolarità, individui, famiglie, gruppi sociali e religiosi, classi dirigenti e nel riconoscimento della singolarità delle loro traiettorie. La storia dell'assolutismo e della nascita dello Stato assoluto viene costruita sull'articolazione di tre linee di analisi: inchiesta sull'evoluzione delle *forme della dissidenza* e delle resistenze, *sociologia degli attori* che si investono nelle istituzioni giudiziarie e amministrative, studio dei *progetti politici* formulati dai sovrani e dai loro consiglieri. Questi cammini articolano e sviluppano il tema tradizionale del “tradimento della borghesia”...Ma che altro è “questo tradimento della borghesia”, se non la percezione sulla quale si fonda e si sviluppa l'ideologia cartesiana? Tanto forte da interpretare, nella sua ragionevolezza, proprio quel ritardo di lunga durata, quella pigrizia spirituale, politica e teorica nella costruzione della rivoluzione borghese? Descartes, a fronte di queste difficoltà, cerca di affermare una via che mantenga la libertà e l'autonomia della borghesia nascente e manifatturiera, ormai vicina a rappresentarsi come classe egemone, nel bel mezzo del processo di costruzione dello Stato moderno. E se è certo vero che un'immagine troppo coerente e continua del meccanicismo dello e nello Stato assoluto della modernità (com'era stato descritto da alcuni teorici marxisti) va rivista, confrontandola dunque alla varietà e alla diversità delle posizioni che storicamente appaiono, tutto ciò non nega né ammorbidisce la tendenza storica, piuttosto ne conferma la forza. Descartes e la sua “ragionevole ideologia”, in questa diversità e pluralità di istanze e di episodi storici, ci stanno meglio che in un quadro semplificato. Le analisi storiche della modernità e della genesi dello Stato moderno sviluppatasi dopo gli anni '60, hanno arricchito la scena della modernità senza modificarne senso e significato.

È a questo punto che possiamo tornare all'osservazione fatta più sopra, e cioè al particolare rapporto che stringe la metafisica carte-

¹¹ D. RICHEL, *De la Réforme à la Révolution. Etudes sur la France moderne*, Paris 1991.

siana all'ontologia politica, e guardare come sulla metafisica di Descartes sia intervenuta la *critica filosofica* in questi ultimi trent'anni. Purtroppo, su questo terreno molto è cambiato, ovvero poco è cambiato rispetto a quello che una tradizione secolare ci ha tramandato. Infatti, a fronte delle grandi interpretazioni critiche, strutturali e decostruzioniste che erano state sviluppate fino agli anni '60¹², l'analisi filosofica ha negli ultimi decenni tentato, quasi in maniera reattiva, di riportare decisamente il pensiero di Descartes alla tradizione, cioè di normalizzarlo sul terreno della metafisica speculativa – vale a dire di distruggere la stessa possibilità di un'ontologia politica cartesiana.

Questa linea interpretativa è stata soprattutto rappresentata nell'opera di Marion. In una fondamentale trilogia¹³, egli realizza infatti un rinnovamento spiritualista della lettura di Descartes, ibridandone le linee fondamentali con la fenomenologia husserliana e con l'ontologia heideggeriana. Muovendosi in questa direzione, Marion toglie ogni senso storico e ogni tendenza progressiva alla metodologia cartesiana, insistendo, al contrario, su una decisiva scelta a favore della neutralizzazione del mondo, determinata dalla scoperta dell'Ego. L'lo si dà, nella prospettiva metafisica cartesiana, come una sostanza finita, che si staglia sull'orizzonte di un essere eccedente, e tuttavia caratterizzato dai limiti assoluti dell'ente. L'ontologia cartesiana è *grigia*, del colore quindi di una sostanza neutralizzata e di una eccedenza finita. La seconda operazione compiuta da Marion consiste nello "*sbiancare*" *teologicamente* l'ontologia di Descartes. È attraverso la teoria delle "verità eterne" che ogni analogico residuo di essere (nei termini della teoria scolastica dell'analogia e del panteismo rinascimentale), ogni rapporto ontologico cioè tra infinitezza divina e finitezza umana sarà sciolto. Il compito della critica diviene a questo punto quello di eliminare (o di rendere liminarmente residuale) ogni imputazione umanistica, ogni tensione dell'*Io penso* cartesiano in direzione di un essere univocamente produttivo e di una potenza ontologica autonoma. Fra le *Regulae* e le *Meditationes* si svolgerebbe interamente questo processo di svuotamento della potenza epistemologica e costruttiva della presa di coscienza cartesiana. Ne viene la sottovalutazione del *Discorso sul metodo*, laddove il dubbio è semplicemente caratterizzato come apprendimento della finitezza dell'essere. In questa fi-

¹² Particolarmente importante, di sintesi, quella di M. GUEROULT, *The Soul and the Body: Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reason*, Voll. 1 e 2, Minneapolis 1985.

¹³ J. L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris 1993; J. L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris 1986; J. L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris 1981.

gurazione, Descartes diviene il primo agente di un percorso di esaurimento della metafisica occidentale, il primo autore di una concezione finita dell'essere, che concede alla sempre eccedente deiezione dell'ente un destino assoluto. Questa via condurrà fino all'adesione alla lettura heideggeriana di Nietzsche e della genealogia filosofica del moderno. È chiaro quali possano essere le conseguenze che quest'interpretazione determina per l'analisi dell'ontologia politica di Descartes: come ben vide Massimo Cacciari, ogni tentativo di interpretazione di Descartes termina, su questo terreno, nel riconoscimento dell'insolubilità del problema della metafisica moderna dell'Io – preambolo alla crisi politica della borghesia nascente¹⁴. Il moderno si presenta univocamente come crisi, ogni alternativa al suo interno è tolta, non c'è speranza (e, nell'interpretazione di Cacciari, neppure potenza).

A questa lettura apologetica della *Krisis*, teologica e pessimistica, all'interpretazione di Marion e della tarda fenomenologia francese dell'opera di Descartes, si oppone tuttavia l'impossibilità di considerare l'essere (emergente dalla definizione cartesiana dell'Io) come striminzito indice di finitezza. Su questo terreno, come ha notato in maniera eccellente Jocelyn Benoist, all'intuizione cartesiana è tolta la capacità di significare mentre è imposta all'*Io penso* l'impossibilità di andar oltre la sua determinatezza finita, cioè un'eccedenza negativamente satura¹⁵. Ora, in tutta l'interpretazione di Marion, noi troviamo, piantata sul terreno ontologico, non solo una disperata immagine della crisi ma un rilancio mistico-teologico determinato e duro. È una specie di nemesi storica dell'illuminismo cartesiano quella a cui assistiamo: una direzione conservativa, stretta e irresolubile, una riemersione di pensiero reazionario che toglie ogni caratteristica progressiva alla filosofia cartesiana e la confina definitivamente nel dualismo teologico.

Sarà interessante allora notare come quest'interpretazione (sostenuta oggi dal prestigio della Sorbona, come già era avvenuto nel '600 per gli avversari di Descartes) sia stata sbeffeggiata – e lo sia tuttora – in almeno tre episodi nello sviluppo della filosofia contemporanea. Tutti e tre sono successivi al mio lavoro ed estranei alle tensioni che ne nutrivano allora lo sviluppo. Di contro, ora, una percezione biopolitica della filosofia e l'attenzione allo scambio epocale dal moderno al post-moderno mi permettono più facilmente la comprensione del decostruzionismo, del cognitivismo naturalista e della differenza femminista: è in queste tre direzioni

¹⁴ M. CACCIARI, *Vita Cartesii est simplicissima, Simplex sigillum veri*, recensione ad A. NEGRI, *La ragionevole ideologia*, in «Contropiano», 2, 1970, pp. 375 ss.

¹⁵ J. BENOIST, *L'écartes plutôt que l'excédent*, in «Philosophie», 78, 2003, pp. 77-93.

infatti che si sviluppano gli episodi che ci interessano. In qualche senso, dunque, essi mi sembra convergano nel dispositivo della *Ragionevole ideologia*. Eccoli ora nell'ordine della mia lettura.

In primo luogo dall'interno di una polemica tra Foucault¹⁶ e Derrida¹⁷: ora, Foucault, interpretando le pagine finali della Prima Meditazione cartesiana, sottolineava il vigore con il quale Descartes aveva insistito sul limite che oppone *raison* e *deraison*, ritrovando qui quel segno di opposizione che avrebbe caratterizzato nel pensiero classico la definizione della follia. Contro questa posizione, Derrida insistette allora sul fatto che il rapporto fra *raison* e *deraison* contiene implicito un nesso, il medesimo che è espresso da tutte le coppie trascendentali proposte dalla metafisica occidentale – come tale, esso è da sottoporre a un processo di *radicale decostruzione*. L'uscita dalla continuità metafisica non potrebbe darsi se non attraverso una radicale opera di ridefinizione delle coppie di opposizioni e il superamento della dialettica che vi è implicita: non può esservi omologia nell'opposizione concettuale e/o reale. In realtà, questo contrasto tra Foucault e Derrida è molto meno forte di quanto sembri, esso rappresenta piuttosto una differenza interpretativa: è infatti possibile un'integrazione positiva dei due punti di vista. Assumiamo infatti (come l'impone correttezza ermeneutica) che l'introduzione cartesiana alla *raison*, più che costituire un dispositivo di opposizione (e così esser definita da un punto di vista dialettico), sia semplicemente rivelatrice di una tensione, di un contrasto storico e metafisico fra autonomia dell'Io e suo destino. In questo caso, la *raison* propone un discorso genealogico che sorpassa ogni lettura idealistica e teologica dell'esperienza. Se questo è vero, Derrida interpreta Foucault piuttosto che opporgli. Il discorso genealogico è, da entrambi questi autori, ricondotto a una matrice *critica, costruttiva* di un flusso di essere, proprio in quanto *decostruttiva* delle antinomie della ragione premoderna: esso conferma la potenza dell'ingresso della *Raison* nella storia¹⁸. Qui si pone e si definisce un'*ontologia* non più bianca né grigia, bensì *rossa*. Il pensiero di Descartes è assunto da entrambi i nostri autori come produttivo, le alternative della *raison* stanno dentro quel processo di realizzazione dell'*Io penso* (e di sua materializzazione antagonista): le ritroviamo anche negli altri episodi che ci interessano.

In secondo luogo, c'è infatti l'episodio Damasio¹⁹: qui, al con-

¹⁶ M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1961, pp. 56 ss.

¹⁷ J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, pp. 51 ss.

¹⁸ M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, 2 voll., Paris 1994, vol. 2: pp. 245 ss., pp. 281 ss.

¹⁹ A. R. DAMASIO, *Descartes's Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, Milano 1995.

trario delle ipotesi teologiche e dualistiche, la filosofia naturale di Descartes viene interpretata quale tentativo, *non riuscito*, di riunire in un medesimo processo anima e corpo. Seguendo storicamente lo sviluppo del cartesianesimo, non si potrà non riconoscere che questo materialismo *implicito* nel meccanicismo cartesiano diventerà sempre più esplicito. Siamo qui alla base di un'interpretazione naturalistica (e talora materialista) del pensiero di Descartes; e quindi siamo nelle condizioni di ricostruire quelle alternative che vivranno la costruzione della scienza moderna e il suo nesso con una nuova pratica di produzione. Il riconoscimento della mancata sintesi cartesiana sta così in relazione con un progetto pensato, con un dispositivo emozionale e mentale che dovrà svilupparsi e realizzarsi. Quella mancata sintesi cartesiana è il trampolino dal quale potrà definirsi una materialistica fisiologia della mente. E, naturalmente, anche del corpo.

Ma il terzo, più inaspettato e potente episodio è tuttavia quello che possiamo verificare all'interno del dibattito politico e teorico del femminismo²⁰. A partire da Luce Irigaray, quand'essa affronta le passioni dell'anima e in particolare definisce la nozione di *Admiration*, fino a Sara Heinämaa e a Lilli Alanen che riprendono e svolgono quelle prime tracce interpretative, Descartes ci è mostrato come l'autore dell'incorporazione singolare della mente al corpo e della conseguente definizione di una *differenza* dei soggetti in relazione alla materialità sessuata della loro esistenza²¹. Quando la differenza, rivelata dall'*Ammirazione*, viene posta come tessuto di ogni costituzione di singolarità, noi siamo così direttamente innestati su una base biopolitica dell'essere, che permette avanzamenti genealogici della prassi costitutiva, della produzione di Sé – materialistici. Quale formidabile spessore ha questo materialismo femminista della singolarità e della differenza! Esso ci sorride, quanto ci trae dallo stupore per il riconoscimento di una cosa o di una persona amate. La differenza che la singolarità rivela (e la differenza sessuale soprattutto), l'emozione che l'ammirazione per la singolarità amata solleva pongono il corpo al centro della scena filosofica – non solo il corpo individuale ma l'insieme delle relazioni corporee che segnano gli incroci sessuati e gli snodi della differenza. Questa, femminista, è una "ragionevole ideologia" della differenza – nel senso che essa segue l'evento (l'ammirazione per la cosa amata, la differenza del punto di vista singolare) al fine di costrui-

²⁰ S. BORDO (ed), *Feminist Interpretations of René Descartes*, Pennsylvania U. P. 1999.

²¹ L. IRIGARAY, *Ethique de la différence sexuelle*, Paris 1974, pp. 75-84; S. HEINÄMAA, *Wonder and (Sexual) Difference*, Helsinki 1999, pp. 277-296; L. ALANEN, *Descartes's concept of Mind*, Boston 2003.

re la relazione corporea del desiderio e della cosa desiderata. La differenza si diluisce (e al tempo stesso si conferma) sul nesso sempre irrisolto ma sempre risolvibile dell'anima e del corpo.

Qui ormai ritroviamo, attraverso questi episodi, quel terreno filosofico e critico che costituisce la traccia dell'ontologia politica di Descartes. Alla fine degli anni '60, attraversando la storia dello Stato moderno in questa "ragionevole ideologia", avevo espresso posizioni analoghe²². *L'io penso* cartesiano era materializzato nella sua figura e gettato sulla scena del mondo: il presupposto di questo rapporto alla storia consisteva nella materializzazione della coscienza e del suo farsi corporea. Si trattò allora di procedere con entusiasmo a questa riqualificazione della figura cartesiana nell'ambito degli studi filosofici. Forse sarebbe stato meglio procedere più cautamente – come pretendeva Spinoza, allievo non sul terreno metafisico ma su quello etico e politico di Cartesio; sarebbe stato meglio insistere, oltre che sulla natura politica dell'ontologia di Cartesio, anche sul naturalismo biologico. Eppure né il naturalismo biologico in quanto tale, né la teoria femminista delle passioni e la scoperta della differenza come matrice di singolarità riescono ancora ad attingere tutte le alternative (intendiamo quelle determinate, politiche appunto) dell'ontologia. È tuttavia fondamentale rilevare che questo è il tema che la lettura ontologica del mondo seicentesco e la lettura storica della grande transizione al moderno, comunemente rappresentano in Descartes. Se oggi dovessi tornare a lavorare su Descartes, mantenendo (come si è visto) sostanzialmente fermo il quadro storico, insisterei certo di più sulla questione del soggetto, sulle dimensioni del naturalismo cartesiano e sul movimento delle passioni – convinto che i nuovi approcci, ai quali abbiamo accennato, permettano di spazzare via ancor più radicalmente qualsiasi lettura teologica o semplicemente metafisica del pensiero cartesiano. Non penso dunque che il risultato dello sforzo interpretativo degli anni '60-'70 possa essere oltrepassato: potrà essere completato.

Negli anni '60 il problema fondamentale, per coloro che si muovevano nel materialismo e reinterpretavano criticamente il marxismo, fu quello di opporre il materialismo storico alla dialettica. Il problema che si pone nella continuità di quella battaglia è di opporre, a ogni trascendentalismo, una prospettiva di immanenza assoluta. La metodologia storiografica che sta all'interno di questo sforzo non è semplicemente adeguata al moderno ma costi-

²² Una buona sintesi degli studi di quegli anni nella letteratura storico-filosofica italiana è ora proposta da P. SCHIERA, *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Bologna 2004.

tuisce la chiave per affrontare i problemi che la postmodernità ci propone. Perciò questa “ragionevole ideologia” non è solo un libro su Descartes ma un libro di metodo. Proseguendo su questa strada e approfondendo questo metodo, nella mia esperienza di ricercatore, vennero poi *Spinoza, Il potere costituente, Empire e Multitude*²³. In questi lavori spero di aver dato dimostrazione dell’efficacia di questo approccio. In effetti, mordere l’ontologia politica con i denti dell’antropologia filosofica e della storiografia sembra ancora l’unico metodo genealogico che ci permette di debellare ogni archeologia reazionaria. Tanto più oggi, quando viviamo quella transizione dal moderno al postmoderno che è tanto simile al passaggio, vissuto, sofferto e superato da Descartes, fra medioevo e cultura borghese.

²³ A. NEGRI, *Spinoza*; Roma 1998; A. NEGRI, *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*, Carnago 1992; M. HARDT - A. NEGRI, *Empire*, Cambridge 2000; A. NEGRI, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York 2004.