

# STORIA, POLITICA, FILOSOFIA. INTERVISTA AD ANTONIO NEGRI

VITTORIO MORFINO

*Università degli Studi di Milano-Bicocca*  
*Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione "Riccardo Massa"*  
*vittorio.morfino@unimib.it*

ELIA ZARU

*Scuola Normale Superiore*  
*Classe di Scienze Umane*  
*elia.zaru@sns.it*

**Morfino, Zaru:** In questa intervista vorremmo fissare l'attenzione sugli aspetti più strettamente filosofici del tuo pensiero, consci del fatto che il tuo è uno di quei casi in cui è difficile, se non impossibile, scindere la teoria dalla prassi, la filosofia dalla politica. Per prima cosa, ci piacerebbe che tu ricostruissi la prima fase della tua formazione filosofica, una fase che in una intervista con Cesare Casarino hai definito «dialettico-umanistica» e «hegeliana». Che anni sono, e quali sono gli autori che ti hanno maggiormente influenzato?

**Negri:** Ho fatto la mia prima tesi sullo «storicismo tedesco da Dilthey a Max Weber» e ho lavorato in particolare su Dilthey: questo è il fondo di quella prima tesi, quello che mi è rimasto più profondamente impresso, in particolare il concetto di storicità, la *Geschichtlichkeit*, in polemica con Heidegger. Mi appariva decisamente significativa la polemica tra una teoria dell'espressione storica sviluppata da Dilthey e la onto-teologia pessimista da Heidegger sviluppata in una prima fase del suo pensiero. Devo dire che il concetto diltheyiano di *Geschichtlichkeit* mi è rimasto impresso in modo forte, tanto più che la seconda tesi, quella sul giovane Hegel, nasce proprio da Dilthey, poiché studiando Dilthey leggo la *Jugendgeschichte Hegels*. È opera fondamentalmente sbagliata poiché riporta il pensiero del giovane Hegel esclusivamente a fonti teologiche sveve, trascurando quelle economiche e politiche, ma che mi aveva allora interessato ed entusiasmato. Tanto più che in quel momento è uscito in italiano *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica* di Lukács, un Lukács che conoscevo già in quanto qualche anno prima avevo letto *Storia e*

coscienza di classe. Certo, l'avevo letto come un libro mitico senza una più chiara consapevolezza della sua importanza e dell'influenza che avrebbe avuto su di me successivamente. Qui dunque, sono diventato hegeliano, però di un hegelismo immediatamente bloccato, per così dire, sul giovane Hegel, che è arrivato fino al periodo jenese del suo pensiero. Avevo così fatta mia l'idea di una dialettica fortemente materialista, legata essenzialmente allo sviluppo di categorie economiche, in particolare il lavoro, il lavoro del corpo, delle mani e dello spirito, in quel Hegel profondamente legati l'uno all'altro. In quel periodo traduco il *Sistema dell'eticità e Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, scritti hegeliani del 1802: per farlo studio bene gli scritti jenesi che sono citati sistematicamente nella traduzione per comprendere e seguire lo sviluppo del pensiero di Hegel. Si tratta di una concezione della dialettica – di questo me ne accorgo dopo – antikojeviana, cioè contro l'idea che il lavoro si emancipi attraverso il riconoscimento, nella società civile, quindi inserendosi in una dialettica che ha nell'*Aufhebung* un superamento glorioso della fatica dello sfruttamento: finalmente il lavoratore diventa anch'egli padrone, diventa un borghese! (Su questa linea nasce il primo Habermas). In altre parole, rimango molto legato al metodo dialettico, ma espressivo, diltheyano al limite, già fuori da quello che potrebbe essere un qualsiasi schema di neohegeliano. Vi parlo del periodo fine anni Cinquanta inizio anni Sessanta. La traduzione esce nel '62. Il *Giovane Hegel*<sup>1</sup> è del '58.

**Morfino, Zaru:** Per quale editore è uscita la traduzione?

**Negri:** Per Laterza, nella collana dei «Classici della filosofia». La traduzione mi era stata affidata da Garin, dopo che aveva letto le bozze del mio *Giovane Hegel* e ne era rimasto contento. Un lavoro prestigioso: sono quelle cose che mi hanno permesso di andare in cattedra rapidamente. Fra queste, aggiungerei l'altro grosso lavoro che ho fatto allora, il libro sul formalismo kantiano<sup>2</sup>, completamente legato a questo passaggio: un libro nel quale, studiando le direzioni in cui era stato sviluppato il formalismo giuridico kantiano nel periodo postrivoluzionario, dopo il 1789, aprivo ad un'iniziale definizione delle «alternative del moderno». Tutto questo lavoro l'ho fatto dopo la laurea a Padova, una laurea totalmente indipendente, formalmente firmata da Padovani, una specie di Bontadini in piccolo, che professava a Padova, un uomo molto simpatico per infiniti versi, un cattolico svitato, come allora se ne trovavano spesso. Devo riconoscergli però il merito di avermi fatto leggere Heidegger, da subito negli anni Cinquanta. Sono quelle cose che non mi hanno mai perdonato

<sup>1</sup> Negri, A. (1958), *Stato e diritto nel giovane Hegel*, Padova: CEDAM.

<sup>2</sup> Negri, A. (1962), *Alle origini del formalismo giuridico: studio sul problema della forma in Kant e nei giuristi kantiani tra il 1789 e il 1802*, Padova: CEDAM.

in molti, il fatto di aver conosciuto Heidegger prima e meglio di loro, negli anni successivi, quando Heidegger ormai troneggiava.

**Morfino, Zaru:** Heidegger è una presenza negativa nel tuo pensiero, una sorta di costante antagonista.

**Negri:** Sì, un «babau». Più seriamente, ciò che non bisogna mai diventare. Quando ho conosciuto Heidegger mi era stato presentato come esistenzialista negativo. Credo che in questa riduzione ci sia del vero. Più che filosofo dell'ontologia, è filosofo esistenzialista, del tipo di Kierkegaard, di una soggettività malata e stanca. Una patologia di crisi, un irrazionalismo disperato che convive con il fascismo ed un'escatologia negativa. Questa è l'immagine che mi è rimasta sempre in testa. Il giudizio su Heidegger e l'urgenza della critica sono diventati ancor più pesanti quando la presenza di Heidegger si è incrociata ad un'altra importante influenza che ho subito, quella della scuola di Francoforte: quando cioè le conclusioni della scuola di Francoforte mi sono sembrate convergere con quelle heideggeriane. È lì che si è drammatizzato ulteriormente il quadro, quando un certo marxismo sociologico e oggettivante concludeva a posizioni di negazione dell'essere. Lukács avrebbe chiamato tutto ciò «distruzione della ragione».

**Morfino, Zaru:** Su questo torniamo a breve. Intanto, la fase «dialettico-umanistica» e «hegeliana» termina con la fine degli anni '50; la necessità di rompere con la dialettica ci pare arrivi in coincidenza con l'inizio della militanza politica attiva. In che modo ha inciso questo sulla tua «precedente coscienza filosofica»?

**Negri:** Esco dal cattolicesimo senza in realtà aver mai attraversato una riflessione teologica sul cristianesimo, esco dal cattolicesimo in quanto esperienza giovanile fatta in un ambiente cattolico estremamente maggioritario (il Veneto di allora) nel quale sia destra che sinistra non si riconoscevano quasi più. A Padova il PCI era inesistente, il partito socialista aveva un deputato, mentre il mondo culturale era sfiorato da venticelli di cattolicesimo liberale. Infine, c'era il 99% di cattolicesimo duro. La sinistra a Padova era formato da un gruppetto di liceali: Gianfranco Poggi, un sociologo che poi lavorerà negli Stati Uniti, Laura Balbo, che sarà ministro del governo D'Alema e Paolo Ceccarelli che poi diventerà preside ad Architettura per molti anni. Questa era il nostro gruppetto di «cattolici». Siccome eravamo intelligenti e carini, ci hanno buttato dentro all'amministrazione centrale della Gioventù Italiana Azione Cattolica, e ci siamo inconsapevolmente trovati dentro ad una crisi che pare sia stata fondamentale nella storia dell'Azione Cattolica e del Vaticano II: da una parte, noi che dicevamo che l'educazione dei giovani andava fatta seguendo la loro collocazione di classe (contadini, studenti, operai, alla francese) e dall'altra chi sosteneva che andava seguito il livello della sessualità (bambini, adolescenti, giovani

ammogliati o da ammogliare etc.). Che bestiario! Abbiamo fatto questa battaglia e ci hanno buttato subito fuori, siamo tornati a Padova, ci siamo iscritti al Partito Socialista. Era il 1954. Ho passato gli anni successivi a studiare, sono stato per un anno all'Istituto Croce a Napoli; poi nel '58 mi sono messo a far politica, ho incontrato Panzieri e sono entrato nel suo giro. Ho cominciato a far politica, e di questo devo forse ringraziare i cattolici, in maniera non ideologica – perché l'ideologia reazionaria non era fatta per me – ma immediatamente di massa. Mi mandavano nelle parrocchie a parlare con i giovani di non mi ricordo più cosa, certe volte anche in occasione delle elezioni per convincere a votare per la Democrazia Cristiana. Ho avuto modo di comprendere che la politica non si faceva a chiacchiere, ma muovendo delle coscienze collettive.

Non so bene come questo sia avvenuto e se significhi l'abbandono di una filosofia dialettica e borghese. Certo è che non ho mai più considerato la filosofia se non come terreno dove formare dei dispositivi linguistici e critici che permettano il contatto tra me e il collettivo. Non credo di aver mai avuto una concezione della filosofia come costruzione della verità interiore, né tantomeno come costruzione di un modello di pensiero che illumini il mondo e garantisca la verità. Ho sempre considerato la filosofia come uno strumento di rapporto, di costruzione della verità fra gli uomini, laicamente, nella società, nel lavoro. Queste sono la sua natura politica e la sua storicità.

**Morfino, Zaru:** Hai affermato di essere stato «comunista prima che marxista». Da un punto di vista politico, questa frase è chiara: come si può interpretare da un punto di vista filosofico? Quando hai incontrato Marx nel tuo percorso, qual è stata la rilevanza di questo incontro e quale Marx ha influito maggiormente sulla tua formazione?

**Negri:** L'incontro con Marx nasce al liceo quando ancora ingenuamente si parlava del lavoro e dello sfruttamento. Tuttavia, Marx ha rappresentato un'influenza per me secondaria per molti anni. Bisogna tenere presente che sono anni nei quali Marx è il Marx del PCI, inagibile per me, è un Marx teologico che ci dice come è fatto il mondo e come siamo fatti noi dentro una realtà della quale possiamo diventare i sacerdoti che guidano le masse. Si trattava di commentare religiosamente passi di Marx, questo era il tono. Se dubitavi: «Marx ha detto questo, quindi devi stare zitto».

**Morfino, Zaru:** Tu non hai mai avuto questo rapporto con il testo di Marx.

**Negri:** No, assolutamente. D'altra parte però non va dimenticato che in quegli anni c'era un altro Marx, veramente infame, il Marx giovane, il Marx di Iring Fetscher e tanti altri. Qui Marx veniva trasformato (operazione tedesca ma anche in

parte francese) in un moralista e lo si spacciava per un hegeliano di sinistra – per ben che andasse – soprattutto preoccupato della sofferenza e dell’alienazione. Alienazione, una parola magica, che però per me non significava nulla. Oltre tutto, per noi giovani di povera estrazione, che entravamo negli «anni gloriosi» dell’aumento del tenore di vita, il fatto di essere alienati era quasi un gaudio e non una pena. Ci si poteva finalmente comprare la televisione e, chi aveva più soldi di noi, si comprava anche la Cinquecento.

Per me la scoperta di Marx coincide con l’entrata nel PSI e l’incontro con alcuni compagni molto bravi, Guido Bianchini, Francesco Tolin, rimasti amici per tutta la vicenda politica che percorro Poi, naturalmente, l’incontro con Panzieri e con i «Quaderni Rossi». Da Panzieri – più che da Tronti, con cui ho all’inizio un rapporto abbastanza distante – comincio a capire la maniera in cui accostare i testi marxiani, dal basso, dall’inchiesta, della ricerca operaia. Tenete presente che allora siamo negli anni nei quali la sociologia riappare come disciplina accademica, dopo che il vecchio positivismo sociologico era stato spazzato via e, durante il fascismo, la sociologia intera. Per me questo passaggio non è drammatico. Quando ero all’Università con il mio piccolo gruppo, avevamo cominciato a parlare di sociologia con un professore di Filosofia del diritto, Gigi Caiani, amico di Bobbio e del gruppo che stava reintroducendo la sociologia in Italia. Siamo alla fine degli anni Cinquanta. Venendo dallo storicismo, accosto immediatamente Weber e Simmel, e poi quella sociologia che poi si sposta – come anche la scuola di Francoforte – negli Stati Uniti e ivi costruisce un grosso blocco di pensiero sociologico. C’è un’idea di modernizzazione del sapere che allora si collega direttamente all’inchiesta sociologica, poi all’inchiesta operaia.

In quel periodo (seconda metà anni ’50) dirigo il giornale degli studenti di Padova, «il Bo», e lì facciamo già una serie di inchieste sociologiche. All’interno dell’Università abbiamo un centro politico culturale, dove, oltre a chiamare Enzo Paci, Lucien Goldmann, Jean-Marie Domenach, allora direttore di «Esprit», scopriamo anche la sociologia, cominciamo a leggere Robert K. Merton e Mannheim e in generale la sociologia sistematica. Il concetto di inchiesta è per noi fondamentale, rappresenta l’urgenza di dare senso alla dialettica, un’istanza di immanenza. Mi fa un piacere enorme vedere come oggi questo concetto qui a Parigi stia diventando un elemento centrale nei dibattiti universitari dei giovani comunisti: nel disorientamento attuale, costruiscono quelle stesse vie di fuga, che per noi erano state essenziali. Quest’approccio sociologico va dunque sottolineato perché mi aiuta a divenire marxista. Perché per me diventare marxista significò prendere in mano il primo libro del Capitale e andare a vederlo funzionare in fabbrica. E, dal momento che sono diventato marxista, mi iscrivo al partito socialista, in una sezione (di Padova) dove sono tutti bolscevichi. Non mi iscrivo al PCI, quindi non sono obbligato a nessun tipo di ortodossia, ed ho in più il vantaggio di vivere in una situazione in cui il PCI è minoritario rispetto ai socialisti, e quindi avrò direttamente

contatto con i dirigenti degli organismi di massa, anch'essi socialisti (camera del lavoro, cooperative, Federbraccianti e FIOM). Comincio il lavoro di inchiesta immediatamente, ed in questi anni metto in piedi una rivistina, il «Progresso veneto», attorno alla quale si forma il gruppo veneto da Luciano Ferrari Bravo, a Mario Isnenghi, al piccolo De Michelis, che diventa presidente l'Ugi nazionale (allora era lombardiano), a Massimo Cacciari.

**Morfino, Zaru:** Quali erano i tuoi rapporti con Lombardi?

**Negri:** Lombardi era molto simpatico, l'abbiamo fatto venire una volta al nostro circolo culturale intitolato a Labriola, come anche Foa: però è Panzieri che comanda fin da principio sulla nostra scelta di lotta di classe. Io non ho conosciuto il socialismo riformista se non come avversario.

Comunque, quando il segretario della Federazione diventa deputato, io in quanto vicesegretario comincio a fare funzione di segretario della Federazione. È allora che stabilisco un contatto con Porto Marghera, dove svolgerò la mia attività politica. Nel '61-62 do le dimissioni dal partito socialista – ero anche consigliere comunale – e comincio a fare semplicemente il militante «operaista». E poi ho la grande fortuna di diventare professore nel '63 e questo mi toglie la preoccupazione di sopravvivere, perché per sopravvivere dovevo lavorare: facevo tutti i lavoretti intermittenti, nella scuola, traducevo cose ininteressanti.

L'ingresso nell'attività politica non riesco dunque a teorizzarlo se non ricordando una serie di coincidenze fortunate che mi permettono di attraversare il movimento operaio senza prenderne alcuna malattia, e di avere un contatto diretto con le fabbriche, con il lavoro produttivo immediato, così da confrontare la mia lettura del Capitale alla realtà operaia.

**Morfino, Zaru:** Quindi è il Capitale il testo fondamentale?

**Negri:** Il testo fondamentale è il primo libro del Capitale, questo è fuori di dubbio.

**Morfino, Zaru:** Ai Grundrisse ci arrivi dopo?

**Negri:** Ai Grundrisse ci arrivo successivamente. Li leggo malamente in tedesco perché è un testo pesante, collaboro alla traduzione di Grillo, che uscirà per la Nuova Italia. Il lavoro di traduzione comincia nel '62-63 e man mano che la traduzione va avanti anch'io approfondisco la lettura. Va detto che il «Frammento sulle macchine» è già tradotto da Solmi nel '62.

**Morfino, Zaru:** Sui «Quaderni Rossi».

**Negri:** Circolava già tradotto all'interno dei «Quaderni rossi» prima d'esser pubblicato, lo leggevamo. Ma era l'illuminazione di un'utopia, non avevamo la capacità di inserirlo nel contesto marxiano della lotta di classe, nel modo in cui allora la vedevamo. E tuttavia ci spingeva a sviluppare il nostro interesse per l'inchiesta in termini sempre più, lo dico con parole foucaultiane, di «produzione di soggettività» – allora certamente non l'avrei detto in questa maniera, però lo sentivo in questa maniera. Questo tipo di approccio nasce in maniera fortuita e, però, è preparato dalle letture di cui parlavamo, da un certo modo di interpretare la storicità e di leggerla dialetticamente. È chiaro che, per esempio, nell'accostamento alla lotta di classe è centrale l'interesse per la sua trasformazione perché in questo c'è un'idea della storicità che vince – senza dimenticare che nel primo volume del Capitale le fasi dello sviluppo capitalistico sono stabilite con precisione. Così, una delle cose per me centrali, fin da subito (come lo era d'altra parte per i compagni che frequentavo di più dal punto di vista teorico – Alquati e Gasparotto e altri cosiffatti dentro ai «Quaderni Rossi») era la ricerca del momento di innovazione della composizione di classe, dopo aver verificato i movimenti e la qualità dell'operaio massa. Si cercava la nuova dinamica che si stabiliva tra lavoro e macchina, che trasformava dall'interno la composizione di classe, e quale fosse la storia implicita all'autonomia di classe. Queste cose emergono in modo esplicito nel lavoro di inchiesta che facevamo, un lavoro assolutamente teorico, più ed oltre la raccolta di materiali e di rapporti operai. Questo è il modo in cui Marx entra nel mio discorso, il marxismo non è mai stato per me un'ideologia.

**Morfino, Zaru:** Parallelamente alla corrente operaista italiana si è sviluppata in Francia la declinazione althusseriana del marxismo; l'impressione è che siano stati due fiumi paralleli che non si sono incontrati, è corretto?

**Negri:** Althusser era un uomo di partito, noi eravamo degli autonomi, dei cani sciolti, ma dentro la massa operaia, non eravamo dei ragazzini che raccontavano storie. Quando dieci anni più tardi (nella seconda metà dei '70) vedevo Althusser, mi chiedeva come stava Rossana [Rossanda] o Ingrao, che erano per lui il modello del politico. Nei '70, era convinto che Ingrao fosse quello che ispirava le Brigate Rosse: insomma tutto doveva avvenire all'interno del Partito.

Badate bene, non sottovaluto minimamente il suo pensiero per il fatto che fosse un uomo di partito e facesse lotta di partito. Era diverso da noi... Ma si tratta di due filoni di ricerca all'interno di un medesimo orizzonte. Dopo il '56 la ricerca di innovazione del marxismo rispetto alla dogmatica sovietica rappresentò un'ondata fortissima. Il '56 è stato una rottura epocale nel modo di leggere Marx, fu il momento in cui la lettura di Marx fu filtrata attraverso la critica piuttosto che attraverso l'internazionale comunista. Dopo il '56, si aprono varie linee, caratterizzate da varie

esperienze. È fuor di dubbio che in Italia l'esperienza innovativa nell'interpretazione del marxismo da parte del Partito comunista – pur attribuendogli enorme importanza – è un'esperienza che finisce con le prime nuove lotte operaie, quelle dei metalmeccanici milanesi del '58-59, e il '60 genovese, e i «morti di Reggio Emilia»... Bene, tutto questo fa saltare qualcosa di più dell'egemonia ideologica del PCI. Apre nuove strade, poi c'è piazza Statuto... Il grande merito di Panzieri è di aver tracciato questo passaggio da protagonista. I compagni attorno a lui erano espressi dalle lotte di Milano e Torino. Poi c'è l'esperienza veneta, un'esperienza fatta in provincia. Io l'ho sempre considerata tale, pur riconoscendo (come ormai tutti fanno) che è stata probabilmente la più grossa organizzazione autonoma che si sia mai data in Italia – un'esperienza di provincia, relativamente indenne da pressioni partitiche, ma forte ed originale. Il Veneto, il Nord Est è stato sempre sconosciuto in Italia, sconosciuto quando è diventato «industriale» di colpo – chi se lo immaginava?; quando si è «deindustrializzato» per primo ed ha creato i «distretti»; quando è diventato per primo «tedesco» e ha cominciato a basare tutta la sua produzione sulle esportazioni. Noi abbiamo vissuto in questa nicchia dove abbiamo avuto la possibilità di fare grosse esperienze, anche filosofiche, nella lotta di classe. Siamo stati bene per dici-quindici anni, fino al '79. Se Althusser avesse avuto la possibilità di lavorare con noi a Porto Marghera sarebbe stato più felice che a Rue D'Ulm e forse i fiumi, incrociandosi, sarebbe stati più difficilmente interrotti. Per concludere: di profondamente diverso fra operaiismo e althusserismo c'è l'impianto epistemico, che per Althusser si pianta nell'ideologia, per gli operaiisti si sviluppa nell'inchiesta e nella costruzione di dispositivi pratici di intervento. La filosofia althusseriana è una politica di partito, la filosofia operaista è una politica dell'autonomia di classe.

**Morfino, Zaru:** Un altro marxismo con cui hai intrattenuto un rapporto duraturo – seppur sempre molto critico – nel corso di tutta la tua produzione teorica è la Scuola di Francoforte. Come e quando sei entrato in contatto con la Scuola di Francoforte? Come è cambiato nel tempo, se lo ha fatto, il tuo modo di leggere i francofortesi?

**Negri:** Ho raccontato che la mia prima esperienza filosofica autonoma è la tesi sullo storicismo, storicismo che va da Dilthey a Weber. Ho pubblicato subito il primo volume – non c'era ancora La G. G. Feltrinelli, editore fu allora l'Istituto Feltrinelli – che era su Dilthey e Meinecke, perché all'Istituto storico avevo incrociato Chabod con il quale avevo discusso il mio lavoro e lui mi aveva convinto a lavorare su Meinecke, il suo maestro. Fu imprudente, perché avevo pronti materiali pubblicabili su Weber e Troeltsch e anche su Simmel. Questi materiali dovevano costituire i quattro grossi capitoli del libro. Utilizzando i materiali su Weber ho scritto una decina di anni dopo un saggio sulle nuove letture di Weber dopo la biografia di



Marianne Weber – letture che metteva in luce il Weber nietzscheano. L'ho pubblicato sugli «Annali di filosofia del diritto». Essendo a conoscenza di questo mio lavoro, Dal Pra mi commissionò il capitolo sulla filosofia tedesca tra il XIX e il XX secolo del suo manuale. Dal Pra era un tipo molto simpatico, estremamente serio, un compagno. Sulla «Rivista critica di Storia della filosofia» di Dal Pra ho scritto quel grossissimo saggio sul concetto di Stato moderno.

Francoforte, siamo alla fine degli anni Cinquanta, è un po' il tessuto nel quale anche noi ci siamo formati. La scuola di Francoforte ha una posizione di sinistra filosofica, non dico comunista, ma radical-socialista – liberal anglosassone. Credo di aver letto tutto. Metodologicamente, queste letture sono state essenziali. Dal punto di vista filosofico, il testo che resta in testa è la Dialettica dell'illuminismo, però anche Dialettica negativa, man mano che queste cose uscivano o che si trovavano in tedesco. Più tardi studierò anche l'Horkheimer giovane e seguirò l'Adorno americano e quindi le ricerche sulla personalità autoritaria. Direi che però che quest'ultime letture rimangono marginali rispetto alla dialettica negativa e alla dialettica dell'illuminismo in particolare.

Questo è dunque il quadro di riferimento. Per uno che era nato alla filosofia traducendo la critica dello storicismo finalistico o spiritualista nella scoperta della storicità come definizione dell'essere, la *Geschichtlichkeit* francofortese, che ha la pesantezza della *Geschichtlichkeit* heideggeriana, pur se non ne conosce il destino, è un elemento fondamentale rimasto nella mia esperienza filosofica. Tuttavia rimane sullo sfondo il problema della dialettica: si trattava di decidere se la dialettica dovesse rappresentare un concetto di lotta o un telos catastrofico. Se il comunismo fosse un processo costitutivo o qualcosa di distruttivo. Questa scelta, nel '68, mi allontanerà da Francoforte.

**Morfinò, Zaru:** A noi pare che il tuo modo di leggere i francofortesi vada compreso alla luce del rapporto problematico tra dialettica e soggettività, cioè della necessità che tu sollevi di lasciare l'oggettività della dialettica in favore della potenzialità del soggetto. Su questo binario si possono leggere le tue critiche ad Adorno e Horkheimer, il «recupero» di Marcuse – soprattutto gli scritti sul '68 – e, infine, la consonanza con Krahl. Non è un caso che sia Marcuse sia Krahl abbiano lavorato molto su questa questione della «nuova soggettività» e della «nuova classe operaia».

**Negri:** Mi sembra giusta la vostra lettura del rapporto problematico fra dialettica e soggettività, irrisolto – a mio parere – nella scuola di Francoforte. La dimensione pessimistica, quasi heideggeriana, della scuola di Francoforte, compare nel suo autunno, ad esempio nella polemica di Adorno contro il '68. La mia lettura dei francofortesi era avvenuta all'inizio del mio lavoro filosofico: c'è un professore di Estetica (Bettini) che mi fa leggere l'estetica viennese ed i francofortesi.

Dall'entusiasmo iniziale passo alla critica a contatto con la lettura di Marx ed in particolare dei Grundrisse. Il «frammento sulle macchine» rappresenta il luogo centrale nella polemica con i francofortesi: è sulla questione della tecnica che non c'è possibilità di intesa. Molto migliore è il rapporto con Marcuse. In quello splendido libro *Ragione e rivoluzione*. Hegel e il sorgere della «teoria sociale», il suo primo testo, un testo in cui è già antiadorniano, in Marcuse c'è una concezione della «dialettica negativa», probabilmente non corretta se pretende comprendere tutto il pensiero di Hegel, ma certamente molto efficace. Quel libro lo conoscevo bene. Quando è arrivato il Marcuse di *L'Uomo a una dimensione*, tutto il giro dei compagni con cui lavoravo, da Ferrari Bravo a Cacciari, lo presero con sufficienza, con quell'arroganza che ci caratterizzava in quegli anni. Ci sentivamo quelli che avevano capito tutto. Comunque, il Marcuse de *L'Uomo a una dimensione* e quello successivo degli affetti e dei desideri, credo di averlo considerato – ho fatto anche l'introduzione ad una delle riedizioni delle sue opere, gli scritti sul Sessantotto<sup>3</sup> – da una parte con sufficienza, dall'altra cogliendo quella che è la dimensione di novità che è la riconquista dei corpi. Con Krahl l'accordo fu invece pieno.

**Morfino, Zaru:** Il Marcuse «biopolitico».

**Negri:** Oggi diciamo «biopolitico», certamente negli anni '60 non si diceva. È fuor di dubbio che, a partire dagli anni '70, in particolare attorno alla tematica del salario, la tematica biopolitica diventa sempre più centrale. Questo non vale solo, ovviamente, per le lotte operaie. Vale per la scoperta del «salario sociale» e dell'«operaio sociale». L'elemento decisivo in questo processo sono le lotte delle donne, le femministe del «salario e lavoro domestico», che stanno dentro il mio istituto. Maria Rosa dalla Costa è la mia prima assistente, ed è lì a Padova che viene elaborato quel discorso (attraverso Ferruccio Gambino che aveva contatti inglesi con Selma James, la compagna di C. L. R. James). Viene dunque fuori questa dimensione del lavoro femminile come lavoro sfruttato e quindi una prima socializzazione del lavoro non più legato al lavoro produttivo immediato: questo spunto diventa una delle chiavi più importanti del discorso operaista, centrale sia per le donne sia per gli studenti e il lavoro scientifico. È lì che si formano l'ideologia del potere operaio e quella nostra lettura dell'operaio sociale. E comincia a svilupparsi l'analisi della socializzazione del lavoro. Lì si passa al secondo e al terzo volume del *Capitale* e ad una piena lettura dei Grundrisse. Questa dimensione «biopolitica» passa dunque essenzialmente attraverso l'analisi del lavoro domestico come punto critico del «lavorismo» tradizionale. Questo è il modo in cui entra Marcuse nel nostro discorso.

<sup>3</sup> Negri, A. (2005), *Postfazione*, in H. Marcuse, *Scritti e interventi*, (a cura di R. Laudani), Vol. 1, *Oltre l'uomo a una dimensione*, Roma: Manifestolibri.

Dopo Marcuse, c'è la scuola ungherese dei bisogni, la ripresa di un certo Lukács. Questo tipo di cose, se la vuoi mettere in filosofia, erano state in parte introdotte in Italia dal pensiero fenomenologico. La fenomenologia introdotta in Italia è profondamente diversa da quella che si studia in Germania e in Francia, è una fenomenologia che passa attraverso il filtro da un lato della psicologia fenomenologica tedesca, dall'altro attraverso Merleau Ponty. E poi, attraverso Paci e l'esplorazione dell'archivio di Lovanio... Anche questa è una linea importante che si consolida attorno a via Sirtori a Milano, dove c'è la comune in cui Paci fonda «Aut Aut» – e dove si può incontrare Filippini – un uomo di una simpatia e di un'intelligenza straordinaria, fenomenologo completamente aperto alla critica francese merleau ponty-foucaultiana – è lui che traduce *La crisi delle scienze europee*. C'è dunque questa ibridazione, che (fra parentesi) non viene colta nella costruzione della *Italian Theory* di Esposito. E a non cogliere queste profonde ibridazioni si rischia di non cogliere strani tessuti di pensiero, carichi tuttavia di conseguenze teoriche e politiche di grande forza.

**Morfinò, Zaru:** Che rapporti hai avuto con Enzo Paci?

**Negri:** Ho conosciuto Paci perché veniva spesso a Padova, invitato da Piovesan, il traduttore del secondo Wittgenstein, e lì ci siamo visti. Poi ci siamo incontrati a Roiaumonts ad un convegno su Hegel: lui tornava da Lovanio dove aveva cominciato a lavorare sui manoscritti husserliani ed era nella fase in cui pensava insieme Marx e Husserl. Siamo diventati amici e ci siamo rivisti spesso. Va aggiunto che non ho mai avuto un rapporto accademico con lui.

**Morfinò, Zaru:** Ai tempi di «Aut Aut»?

**Negri:** No, ai tempi di «Aut Aut» vedevo Veca e Rovatti, nel primo periodo, e poi Rovatti da solo. Rovatti, si può dire, era allora un militante dell'autonomia.

**Morfinò, Zaru:** Ci sembra che Spinoza – forse non tanto nell'Anomalia selvaggia, ma sicuramente in Spinoza sovversivo – costituisca una risposta ontologica alla sconfitta del movimento operaio. Nella pagina di apertura del primo articolo il ragionamento pare condurre all'equiparazione di rivoluzione ed essere, laddove dall'altra parte la sconfitta si qualifica come divenire, quindi con i caratteri della transitorietà del divenire.

**Negri:** Senza dubbio è così. Io sposterei questo ragionamento anche sull'Anomalia selvaggia<sup>4</sup>. Questa idea racchiude un po' tutto il mio approccio a Spinoza. L'idea e la facitura del libro nascono in galera: dunque con l'ovvia consapevolezza che sconfitta c'era stata. Non mi facevo illusioni sulla continuità della lotta. In galera il clima non era bello – si sviluppò un dibattito feroce, costato anche dei morti, tra dissociazione dalla e continuismo della lotta armata. Io mi sono messo a studiare Spinoza per cercare una ragione non della continuità, ma della sostanziale omogeneità del pensiero della trasformazione, della rivoluzione. Un tentativo di mediazione filosofica di epoche storiche (la crisi dell'inizio della modernità e la crisi dell'apparire postmoderno) che si presentavano tuttavia in maniera molto differente; una ricerca per approfondire il senso dell'ontologia storica della liberazione dell'uomo. E poi, indubbiamente, la «scoperta» del concetto di potenza, di potenzialità. Lì confluiva un certo Deleuze, quello che aveva teorizzato il rapporto tra virtualità e potenza. Su questo, Deleuze mi ha influenzato. Nel 1978-79, durante una prima fase del mio esilio, a Parigi ebbi un primo contatto con il suo pensiero. Era il periodo di Marx oltre Marx<sup>5</sup>, lezioni tenute all'ENS di Ulm in quegli anni, contemporaneamente stringevo rapporti con Gilles e Felix [Guattari], con cui poi sono rimasto in rapporti fraterni fino alla sua morte. La riflessione di Deleuze è stata dunque per me importante nell'interpretazione di Spinoza. Certo, credo che nessuno possa dire che il mio Spinoza è un testo deleuziano; però, sul concetto di potenza, effettivamente esiste una connessione. Su questo aspetto ci sono state ad esempio discussioni con Giorgio Agamben, che allora viveva a Parigi. Il suo discorso sulla potenza era aristotelico, io invece credo che nella figura della potenzialità spinoziana si possa riconoscere la dimensione marxiana della potenza del lavoro vivo. Un'altra questione molto importante affrontata nel libro è la costruzione teorica del filone Machiavelli-Spinoza-Marx (preceduta peraltro dal lavoro fatto nel mio *Descartes politico*<sup>6</sup>). L'archeologia storica dell'Anomalia selvaggia, l'analisi della rottura rinascimentale del pensiero, la scoperta dell'immanenza e la modernità della crisi, avevo già cercato di costruirle in *Descartes politico*. Insomma, sono qui rispecchiate l'ideologia politica della borghesia e le forme politiche della modernità capitalista: lo Stato assoluto, le alternative della governance nell'accumulazione primitiva del capitale, prime forme di pensiero democratico e radicale, i blocchi e i nodi di questa storia. Su queste questioni avevo ragionato ancora a partire dalle lezioni e dalle discussioni con Chabod all'Istituto Croce. Questa continuità della ricerca è per me molto importante, ed è segnata dalla lettura di Machiavelli, dal suo concetto di «potenza» come potenza democratica e dalla sua opposizione al potere: tutto ciò diventa

<sup>4</sup> Negri, A. (1981), *L'anomalia selvaggia: saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano: Feltrinelli.

<sup>5</sup> Negri, A. (1979), *Marx oltre Marx: quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Milano: Feltrinelli.

<sup>6</sup> Negri, A. (1979), *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Milano: Feltrinelli.

centrale in questo momento, nella dimensione storica del concetto di ontologia. Sia chiaro che, in quanto marxista, «dimensione ontologica» significa modo di produzione. Attorno a questo avevo già lavorato anche su Grossman<sup>7</sup> e sul dibattito (marxista-occidentale) sulla transizione.

Dopo il lavoro su Spinoza, sempre in carcere, mi metto a lavorare a *Macchina tempo*<sup>8</sup>. Ne avevo scritto l'Introduzione e i Prolegomeni, quando (a Trani a fine anno - 1980) è scoppiata la rivolta e le guardie carcerarie mi hanno distrutto la cella e tutto quello che c'era dentro, a me e a tutti gli altri. Mi hanno poi trasferito a Roma, dove ho riscritto il manoscritto.

**Morfino, Zaru:** Hai riscritto tutto a memoria?

**Negri:** Sì praticamente sì.

**Morfino, Zaru:** Come descriveresti il tuo rapporto con Foucault?

**Negri:** C'è un articolo del 1978, pubblicato su *Aut Aut*<sup>9</sup> e poi raccolto in *Macchina tempo*, in cui registro – fino a Sorvegliare e punire – la produzione di Foucault. La mia tesi è che è un lavoro formidabile, ma che gli manca la soggettività: deve ritrovarla, concludevo. In effetti è stato così. Questo articolo coglieva il punto – non a caso è stato ripubblicato in un'importante raccolta di saggi su Foucault (*L'Herne*, 2011), a dimostrazione che effettivamente anticipava la direzione nella quale Foucault si orienterà negli anni successivi. La mia idea – forzata, se si vuole, ma non troppo – è che in Foucault ci sia un «marxismo segreto», un *larvatus prodeo* fondamentale. Si tratta, in particolare, di un'impronta marxista legata ai suoi studi storici e ad autori che erano alla base anche delle mie ricerche sulla genesi dello Stato moderno – Porchnev, Lucien Febvre e altri – centrali nella costruzione di un quadro storico in cui i movimenti «dal basso» costituiscono istituzioni. Da questo punto di vista ritrovo in Foucault delle analogie sorprendenti, estremamente profonde, con la fondazione e lo sviluppo dell'«operaismo» italiano. Foucault è, per certi versi, un «operaista» francese! Discontinuità creativa dei processi storici: con questa idea di una soggettivazione continua delle formazioni storiche. Foucault sicuramente non è mai stato uno strutturalista, ogni sfondo strutturale doveva piuttosto essere rotto da un nuovo movimento di soggettivazione e questa dimensione ontologica costruiva dispositivi di ricerca, ovvero una metodologia dal basso di analisi storica, prodotta dalle soggettività in movimento. Da questo punto di vista, mi pare che anche

<sup>7</sup> Borkenau, F., Grossmann, H., Negri, A. (1978) *Manifattura, società borghese, ideologia. Una famosa polemica sul rapporto struttura-sovrastuttura* (a cura di P. Schiera), Roma: Savelli.

<sup>8</sup> Negri, A. (1982), *Macchina tempo: rompicapi, liberazione, costituzione*, Milano: Feltrinelli.

<sup>9</sup> Negri, A. (1978), *Sul metodo della critica della politica*, in «Aut Aut», 167-168, pp. 197-212. Ora in Negri, A. (1982), *Macchina tempo*, cit., pp. 70-84.

Foucault sia l'espressione di un fondo solido, importante, di pensiero rivoluzionario negli anni Sessanta. Questo pathos lo accomuna all'operaismo.

Concludendo a proposito dell'incontro, durante l'esilio francese, con il pensiero di Guattari, Deleuze e Foucault, debbo dire che l'impatto è stato indubbiamente importante. Prima con Guattari e Deleuze, trovando nel loro pensiero una conferma di alcune rotture filosofiche (con la dialettica in particolare) e soprattutto una fondamentale apertura critica. Meglio, non solo critica ma utopica, innestata all'analisi delle strutture culturali e politiche prodotte dall'«evento '68» e della crisi post '68. Siamo all'origine del neoliberalismo: Deleuze e Guattari comprendono perfettamente la rottura del ciclo storico legato a fordismo e keynesismo, e comprendono come questa rottura non venga solo dall'esterno ma dall'interno del mondo del lavoro, dal «mondo della vita», da un nuovo regime del desiderio, che non possono chiusi in sistemi disciplinari. Cercano dunque di costruire un dispositivo filosofico e politico che comprenda – contro il liberismo – la nuova potenza proletaria. Questo mi permette di rimettere mano all'operaismo, di andar oltre le basi (luminose ma limitate) delle prime intuizioni di Tronti. Trovo una coincidenza tra quello che ero venuto elaborando durante la galera, e prima, e il modo in cui Guattari e Deleuze considerano la fase storica. È chiaro che qui noi tutti imputiamo alla sinistra (ed in particolare alla sinistra comunista) il fatto di non aver capito questo passaggio e di aver dato, per così dire, via libera alla ricomposizione liberale del dominio, sopra e contro i nuovi regimi di desiderio che il '68 aveva prodotto.

**Morfino, Zaru:** Se volessimo «tagliare con l'accetta» il tuo pensiero, ci pare di poter individuare tre fasi principali, in continuità tra loro: la prima, che ha come asse centrale lo studio di Marx, culmina con l'elaborazione di Marx oltre Marx; la seconda, in cui Spinoza è il punto di riferimento, trova il suo apice ne *L'anomalia selvaggia* e *Il potere costituente*, mentre la terza, in cui risultano fondamentali Foucault, Deleuze e Guattari, si apre a partire da *Empire* – opera in cui peraltro si riscontra una piena convergenza delle fasi precedenti. Ti ritrovi in questa scansione, per quanto semplicistica e sommaria? O ci sono altri passaggi che secondo te sono stati maggiormente determinanti?

**Negri:** Sì, mi sembra che questo schema sia corretto. Ovviamente va sempre considerato che la presenza di Marx tiene unite tutte queste fasi. E che si verificano delle grosse variazioni del punto di vista da una fase all'altra. La seconda è già una fase in cui il livello di astrazione è molto alto, poiché (sono in galera!) manca ormai un rapporto diretto e dinamico con l'inchiesta. Questa mancanza qualifica l'intera riflessione: parlo di «potere costituente» senza più poter parlare di esperienze costituenti. Non si tratta di una rottura semplicemente scientifica, ma che si dà anche

nelle condizioni generali del pensiero, del sapere – vi è stata una sconfitta e la si paga anche teoricamente... «eppur si muove».

**Morfino, Zaru:** Abbiamo costruito il numero di questa rivista attorno ad alcune parole chiave con l'intento di costruire una sorta di lessico fondamentale per comprendere la tua filosofia: ontologia, temporalità, materialismo, produzione, biopolitica, moltitudine, sovranità, partito, confini. Ti ritrovi in questo lessico e puoi darci una breve definizione di come intendi queste categorie e il loro utilizzo?

**Negri:** Di «ontologia» abbiamo parlato a lungo in questa intervista. Se volessimo fissare una definizione, direi di considerare l'ontologia come storicità, ontologia storica, dunque, contesto della lotta di classe, consistenza materiale della composizione sociale. Ogni discorso sulla composizione sociale dei soggetti è ontologico. Il discorso diventa complesso quando si pensano le tematiche del comune, poiché qui c'è un rapporto dinamico tra sfondo ontologico della cooperazione sociale e costruzione del comune (una tensione interna alla lotta di classe). Questa ontologia aperta deve essere cioè percorsa da dispositivi di produzione dell'essere. Questo è il comune: il punto centrale in cui la pluralità, la solidarietà, la produttività, la moltitudine, questi valori si mettono insieme. Tutto questo è ontologia e comune, una coppia mediata dalla moltitudine, che possiede la potenza di essere aperta, dinamica e produttiva.

Per quanto riguarda la «temporalità», il mio discorso parte dalla critica della teoria del valore-lavoro, e cioè dalla critica della pretesa che essa possa anche costituire misura del valore; e cerca poi di comprendere l'altro aspetto della temporalità, ossia quello creativo, lo *Jetztzeit* produttivo – che, in realtà, costituisce sempre il plus del processo produttivo e la sua ricchezza ontologica. La temporalità non è durata, vive e si distende dentro la base ontologica. *Kairos* contro *chronos*: questa temporalità, vista dal punto di vista ontologico, è discontinuità, produzione e pluslavoro, plusvalore. Questo plus è la determinazione centrale di questa definizione della temporalità. Di nuovo, *kairos* contro *chronos*, dove il secondo costituisce un limite, il primo un avanzamento. Questa è la tematica che ho sviluppato sia nella critica della teoria marxiana del valore, sia in quel progetto filosofico (che pur muove dalla critica delle temporalità) sviluppato in *Kairos*, *Alma Venus*, *Multitudo*<sup>10</sup> (non a caso nella traduzione inglese di *Time for revolution* i saggi di *Macchina tempo* e quelli di *Kairos* sono stati tradotti insieme). Il problema, ovviamente, è quello di gettare ponti al di là o in continuità con l'esperienza kairotica della temporalità. Capire cosa significa produzione di soggettività posta su questo limite estremo, su *kairos*; su come questo limite possa essere coscientemente, attivamente prodotto e sviluppato; come

<sup>10</sup> Negri, A. (2001), *Kairòs, Alma Venus, Multitudo. Nove lezioni impartite a me stesso*, Roma: Manifestolibri.

su questo limite debba essere esercitata una pressione infinita. Questo ci riporta al concetto di «potenza». Potenza e temporalità si incrociano, in una interpretazione che vorrebbe andare oltre la «potenza» spinozista. Non è detto che non ci riesca. Comunque la «potenza» spinozista resta come sfondo: se c'è qualcosa di propriamente spinoziano che qui si trova (e che possa esser riferito a quell'«oltre») è l'idea di eternità.

Sul concetto di «produzione», darei due definizioni: una sociologica e una filosofica. Dal punto di vista sociologico, la produzione di soggettività è legata alla trasformazione del lavoro: non più solo attività materiale, ma progettazione immateriale, che comporta una radicale soggettivazione dell'attività stessa. Quindi produzione come produzione di linguaggi, codici, forme di cooperazione. È in questo regime che oggi la produzione di soggettività si determina. Da un punto di vista filosofico – meta-sociologico – il concetto di produzione come produzione di soggettività tocca di nuovo la dimensione della potenzialità e del tempo, definendo un rapporto soggettività-materia della trasformazione che deve essere definito in termini ontologici come progetto creativo. «Produzione di soggettività» si definisce dentro un processo che va dalla produzione alla creazione. Anche in questo caso il processo è completamente aperto, e però può essere utilizzato nell'analisi delle forme creative del lavoro, nell'estetica, nelle questioni legate all'ideazione, all'innovazione – alla scienza e alla tecnologia. Va comunque tenuto presente che produzione di soggettività è termine del tutto «materiale», anche nelle sue espressioni cosiddette «immateriali». Le combinazioni tra i due terreni sono estremamente vaste, alla fine convergono nel biopolitico.

Occorre allora soffermarsi su queste due categorie: «materialismo» e «biopolitica». «Materialismo» credo sia sinonimo di immanenza. Occorre scarnificare, meglio, incarnare la tradizione classica, meccanicista, illuminista del materialismo. Esso è «biopolitico». Spinoza è la definizione del materialismo, non certo le caricature che gli idealisti ne costruiscono. Spinoza, Machiavelli, Marx, ecco il materialismo. Questa presa di coscienza ci fa respirare un po'. Diciamolo con chiarezza: se dovessimo catalogare il materialismo secondo le classiche, scolastiche concettualizzazioni della storia della filosofia, il concetto di materialismo non si capirebbe mai cosa sia, dove inizia e dove finisce. È qui il caso di insistere sul disagio che producono le categorie teleologiche (divenute usuali, quasi mainstream) della storia della filosofia. E bisogna sviluppare una diffidenza estrema nei confronti delle sue serie continuistiche, del continuo riferimento autarchico nelle transizioni da un filosofo all'altro, dall'antichità a oggi. Questa storia della filosofia è idealismo puro e totale mistificazione. Di contro, non si può fare storia della filosofia se non riportando ogni filosofo alla sua epoca, così come si fa per ogni pensatore o letterato o artista. O uomo che lotta o uomo che soffre. Da questo punto di vista, Le parole e le cose è un'arma fondamentale per sradicare qualsiasi concezione di quel tipo di storia della



filosofia. Se ciascun pensiero è piantato in una episteme specifica, anche la trasformazione radicale che esso subisce, deve essere così intesa, quando l'uso dei termini venga modificato dalla realtà linguistica nella quale ogni determinazione filosofica si costituisce. «Materialismo», penso sia il termine più stupidamente costruito in termini ideologici. E quando dico «ideologia» intendo un termine negativo, una finzione costruita non per corrispondere alla realtà, ma per mistificarla.

Quanto a «biopolitica», è un'altra formula per dire «sussunzione reale». Biopolitica: è una lettura che ci permette una sintesi produttiva del reale che viviamo. Il modello di analisi sostenuto dal concetto di «sussunzione reale» è infatti parziale (il che non significa che sia meno vero). Quando invece noi traduciamo la sussunzione in termini biopolitici, ne abbiamo un'immagine vera – cioè l'immagine di una realtà ontologica, attraversata dalla storicità, dai corpi, dalla loro dialettica, da ragioni e da passioni. Ma con l'enorme vantaggio di osservare la corporeità al centro dell'analisi, del dibattito, dell'inchiesta. Una filosofia dei corpi nella loro molteplicità, e del comune, costruita fuori da qualsiasi identità, naturalismo o immagine preliminare della loro comunanza, sempre in termini costruttivi. Quindi biopolitica e sussunzione reale, apparizione e sussunzione dei corpi.

E giungiamo alla categoria di «moltitudine». Anche in questo caso, come per «produzione», darei due definizioni, una sociologica e una filosofica. Quella sociologica è una definizione che segue la trasformazione del «modo di produzione». Il concetto di «classe operaia» si trasforma qui in concetto di «moltitudine», di classe moltitudinaria, classe plurale – è la classe produttiva. Oggi infatti la classe è costituita da un insieme di singolarità soggettivizzate che cooperano in maniera autonoma alla produzione, cioè con un surplus di autonomia rispetto al comando che su di loro viene esercitato. Moltitudine è un insieme di singolarità corporali, di classe, di genere, inter-nazionali e inter-razziali; la loro composizione corrisponde o traduce il concetto di classe operaia nell'attuale modo di produzione, che prevede questa simbiosi e questa singolarizzazione delle operazioni produttrici di valore. Questa è la definizione sociologica. Per quanto riguarda l'aspetto filosofico-politico, moltitudine è un concetto di molteplicità che non può essere riassunto in termini trascendentali sotto la categoria di «popolo», può solo essere costruito in termini di «comune» o di «repubblica». Qui si verifica un'alternativa radicale: si tratta di definire l'insieme dei cittadini sotto la categoria del comando oppure sotto quella della liberazione. Moltitudine significa repubblica contro popolo, Spinoza contro Hobbes.

Contro, dunque, la sovranità. Su questo, direi, si tratta di un concetto che si sta consumando nell'agonia del XX secolo, insieme ai concetti di «confine» e «proprietà». Tutto il XX secolo ha assunto questi concetti, intimamente legati tra loro. Da un punto di vista più generale costituiscono infatti la stessa cosa. Ora, queste determinazioni partecipano dell'agonia del XX secolo. La sovranità nazionale come teoria del confine e della proprietà (privata o pubblica) è una mistificazione del

comune, del modo di produzione che diventa invece sempre più cooperativo, solidale, comune appunto. Che questa triade – sovranità, confine, proprietà – sia oggi in fase agonica è dimostrato dalla ricerca continua che si fa del comune nella lotta di classe, nei movimenti migratori, nelle lotte delle donne. Questo non significa che sovranità, confine e proprietà non vengano riproposti dal potere in termini continuamente cangianti, ma sempre feroci nelle sofferenze e nell'ingiustizia che determinano – ovunque nel globo. Ma sono concetti che non reggono più, nemmeno sperimentalmente, alla verifica dell'inchiesta. Non dimentichiamo mai che inchiesta significa sapere e che sapere è potere.