

## La “strategia negriana dell’ oltre”. Un vero superamento di Marx e Lenin o un giovane-hegelianismo post-moderno?

Irene VIPARELLI\*  
Universidade de Évora  
*Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Portugal)*

**RIASSUNTO:** La filosofia negriana, dai suoi esordi “operaisti” fino alle più recenti analisi sulla “post-modernità”, si fonda su una “strategia dell’oltre”, ovvero sulla convinzione teorica che il solo modo per restare fedeli a Marx e Lenin sia l’abbandono di ogni atteggiamento “ortodosso” e il riconoscimento del necessario superamento dei limiti teorici e politici della prospettiva marx-leniniana. Negri da un lato considera il metodo dialettico marxiano come “storicamente determinato, funzionale alla comprensione di una specifica configurazione del capitalismo; dall’altro considera la scelta del punto di vista della soggettività rivoluzionaria come l’elemento perdurante del marxismo. Conseguentemente la “strategia dell’oltre” si configura come una rifondazione del marxismo a partire da un’“ontologia soggettiva”.

Il presente saggio si propone di riflettere su quali siano le implicazioni, teoriche e politiche, di tale “strategia filosofica” negriana che, se ha il merito individuare un persistente valore gnoseologico del marxismo nella contemporaneità, non è esente da pericoli: tale “oltrepassamento a-dialettico” di Marx rischia infatti di trasformarsi nel suo contrario, ovvero nella riproposizione di problematiche filosofiche in fondo pre-marxiste, molto simili alle classiche questioni del giovane-hegelianismo tedesco che Marx, proprio attraverso il metodo dialettico, aveva cercato di oltrepassare.

**PAROLE CHIAVE:** Operaismo, dialettica, marx-leninismo, biopolitica, post-modernità.

**ABSTRACT:** Negri’s philosophy, since the Italian period of “Workerism” until the most recent analysis on the post-modernity, is founded on the so called “strategy of beyond”. This strategy is based on the theoretical belief that, the only possibility to remain faithful to the thought of Marx and Lenin is to abandon any “orthodox attitude” and recognize the need to overcome the theoretical and political limitations of the Marxist-Leninist perspective. On the one hand Negri considers the Marxist dialectical method “historically determined”, meaning that it is functional for

---

\* Dottorato in “Etica e filosofia politico-giuridica” istituito dai Dipartimenti di Filosofia e di Filosofia del Diritto dell’Università degli Studi di Salerno (Italia). **E-mail:** viparelli1@interfree.it

understanding a particular configuration of capitalism, and on the other hand he believes that its enduring element is to choose the point of view of the revolutionary subjectivity. As a result, the “strategy of beyond” becomes a re-foundation of the Marxism with its basis into a “subjective ontology”. The present essay aims to discuss the theoretical and political implications of the Negrian philosophical approach that recognizes a persistent epistemological value of Marxism in the contemporary world, but this “non-dialectical overcome” of Marx may also turn into its opposite, that is the revival of philosophical “pre-Marxist” questions, very similar to the questions of the young-Hegelians, which Marx had tried to overcome through the dialectic method.

**KEYWORDS:** Workerism, dialectic, Marxism-Leninism, bio politics, postmodernism.

## 1. Premessa

La teoria marxiana per Negri è ancora un valido strumento ermeneutico così come Lenin è ancora un punto di riferimento imprescindibile per ogni progetto politico veramente rivoluzionario. È necessario però abbandonare ogni sterile atteggiamento ortodosso ed esser disposti ad andare “con Marx, oltre Marx” e “con Lenin oltre Lenin”. Una sorta di “strategia dell’oltre” sembra quindi costituire l’indiscusso presupposto teorico dell’intera speculazione di Negri, dalle riflessioni del periodo operaista fino alle più recenti analisi della contemporaneità. Ma come si configura concretamente questa “strategia”?

L’ “oltre” esprime l’individuazione di un limite “storico-metodologico” della prospettiva marx-leniniana e l’esigenza correlata del suo superamento: per Marx il metodo dialettico era considerato il metodo adeguato alla comprensione scientifica di quell’oggetto specifico che è il modo di produzione capitalistico; per Negri invece tale metodo è valido soltanto in relazione ad una specifica congiuntura del capitalismo: quella dominata dalla figura dell’ “operaio professionale” e conclusasi con la prima guerra imperialistica mondiale e con la rivoluzione dell’ottobre 1917. La successiva riconfigurazione del capitalismo, dominata dall’operaio massa e dalla pianificazione capitalistica, costituisce un nuovo oggetto d’analisi e impone quindi nuovi strumenti metodologici. Così Negri, portando alle estreme conseguenze la categoria dello “storicamente determinato” e frantumando l’oggetto e il metodo marxiano, concepisce l’ “oltre” innanzitutto come la necessaria liberazione del dispositivo marx-leniniano dai suoi propri presupposti dialettici.

Al di là del metodo e dell’oggetto, cosa conserva quest’ “oltre” del progetto rivoluzionario marx-leniniano?: «L’unica risposta all’interrogativo: in che cosa noi siamo oggi leninisti?, è molto semplicemente data: siamo leninisti nella misura in cui da dentro la situazione determinata che è oggi nostra, affermiamo un punto di vista di classe inteso appunto alla sovversione» (NEGRI, 2004 (1° ed. 1977): 54-55); «Questa volontà di sovversione e di potere è l’elemento che caratterizza in maniera effettiva il leninismo e lo rende una categoria permanente, una discriminante tra chi è rivoluzionario e chi non lo è» (NEGRI, 2004 (1° ed. 1977), 94-95).

Ciò che *permane*, la sola invariante del marxismo, è proprio la “scelta settaria” dello specifico “punto di vista” di quella soggettività rivoluzionaria che, nel suo radicale rifiuto di ogni forma di comando e di sfruttamento, incarna in ogni epoca il desiderio dell’assoluta libertà. Non nel metodo, non nell’oggetto quindi, ma solo nella scelta della prospettiva eversiva della soggettività rivoluzionaria è possibile trovare l’elemento perdurante del marxismo.

Una preliminare tematizzazione della profonda “differenza di presupposti” della prospettiva filosofica negriana e di quella dialettica marxiana costituirà la base teorica a partire dalla quale si cercherà di rilevare quali siano le conseguenze e le implicazioni politiche della strategia negriana dell’ “oltre”: tale “andare oltre”, proprio in quanto si configura come abbandono del dispositivo dialettico, ha in sé il “pericolo” di un ritorno ad una problematica filosofica in fondo “pre-marxista”. In altre parole, l’ardito progetto di fondazione soggettiva del marxismo rischia di riproporre una sorta di “giovane-hegelianismo post-moderno”, ovvero una concezione filosofica dell’emancipazione umana che Marx, proprio attraverso la formulazione del metodo dialettico, aveva in qualche modo cercato di oltrepassare.

## 2. L’interpretazione negriana della teoria Marx-leniniana

In che modo Negri rifonda soggettivamente la teoria rivoluzionaria marx-leniniana? In Marx, per Negri,

(...) il concetto di classe operaia era [...] costituito in maniera statica, come proiezione meccanica della forza lavoro, quindi ancora come figura interna al capitale. [...] Bisognava rovesciare quell’interpretazione di Marx: *la classe operaia era, al contrario, il motore di ogni sviluppo attraverso la lotta*. La classe operaia era definita dal suo essere soggettivo, dalla capacità di mostrarsi come evento e di disporsi come costituzione sociale. (NEGRI, 2003: 39)

Il punto di partenza negriano è quindi il presupposto operaista del netto rifiuto della riduzione marxiana della classe operaia a capitale variabile, ovvero a forza-lavoro posta dal capitale. La classe operaia è sicuramente forza-lavoro, è ovviamente posta dialetticamente dal capitale, ma tale suo essere non è però né esclusivo, né assoluto. Essa è infatti soprattutto una “categoria autonoma”, una “variabile indipendente” che incarna l’impossibilità stessa di ogni sua inclusione totale nelle relazioni dello sfruttamento e del comando capitalistico.

La soggettività operaia è una forza irriducibile; è resistenza, lotta, opposizione radicale; e, proprio in tale sua autonomia e esteriorità alla relazione di capitale, si afferma come il principio costituente della realtà e come motore di ogni trasformazione storica. Il “drammatico movimento” di infinita metamorfosi e ristrutturazione del capitale non è quindi, come avrebbe voluto Marx, il risultato dello sviluppo dialettico del suo presupposto contraddittorio, ma invece è sempre il risultato delle lotte soggettive:

(...) lo sviluppo storico in genere, dal punto di vista dell’analisi causale, *non è prefigurabile* in alcun modo, ma dipende sempre dall’azione dei soggetti all’interno del processo. L’azione dei soggetti – se riportata all’autonomia della classe operaia – è poi un’azione sempre *smisurata*. Smisurata nel senso dell’essere “fuori misura” e

anche dell'essere "oltre misura": fuori misura rispetto alla possibilità di dare una misura e cioè di controllare questi movimenti; oltre misura nel senso che questi movimenti possono di volta in volta, creare situazioni del tutto imprevedibili, totalmente fuori dal pensabile. (NEGRI, 2003: 41-42)

Il processo storico quindi, proprio in quanto è determinato da tale "principio soggettivo", si definisce come un movimento assolutamente discontinuo, non-lineare ed escludente da sé ogni sorta di teleologia. In realtà però tale discontinuità storica mantiene una sua intrinseca continuità: il capitale infatti, nella sua exteriorità rispetto a tale elemento soggettivo e vivificante, è una pura "oggettività passiva", per sé incapace di sviluppo e di movimento; esso però, per rispondere ai desideri di libertà della soggettività antagonista, è costretto ad un continuo movimento: proprio nell'impossibile tentativo di inclusione totale della soggettività antagonista, deve progressivamente estendere il suo comando su tutta la società, eliminando ogni exteriorità alle relazioni capitalistiche, ogni "punto debole". Tale "interiorizzazione" però si trasforma necessariamente nell'affermazione di una nuova "esteriorità": la soggettività operaia, quanto più è inserita nella relazione di capitale, tanto più manifesta la sua costitutiva autonomia nella forma di un rifiuto assoluto di ogni mediazione e di ogni inclusione nelle relazioni dello sfruttamento capitalistico.

Il modo di produzione capitalista si configura quindi, nella rappresentazione negriana, come un processo di "discontinuità-continua" in cui, proprio la discontinuità imposta dalle lotte soggettive, realizza la continuità del movimento attraverso il quale il capitale progressivamente distrugge ogni "esteriorità esterna" e radicalizza parallelamente l'"esteriorità interna".

La contemporaneità, in tale concezione dello sviluppo storico, appare davvero come il compimento di tale processo: da un lato l'Impero è ormai null'altro che comando illimitato e globale del capitale il quale, eliminata ogni forma di exteriorità, ha ormai davvero creato, per dirla con Marx, "un mondo a sua immagine e somiglianza"; dall'altro però a tale supremo livello di inclusione corrisponde un'assoluta "esteriorità interna". La moltitudine biopolitica è infatti una soggettività *immediatamente* produttrice che, non più in alcun modo rappresentabile come capitale variabile e completamente libera dalla dialettica del capitale, è ormai "lavoro vivo" finalmente divenuto carne, vita che produce relazioni, forme di vita, comune, mondo. L'autonomia parziale della classe operaia è diventata ormai, nella moltitudine, esteriorità assoluta ed ontologica.

Le più recenti riflessioni biopolitiche di Negri, proprio in quanto concepiscono la contemporaneità come la fine dell'intero processo dello sviluppo capitalistico e come il luogo della realizzazione delle sue tendenze, rivelano chiaramente quali siano i presupposti filosofici dell'intera speculazione negriana. Appare evidente infatti che l'interpretazione negriana del capitalismo

è strutturata a partire dalla classica opposizione filosofica tra soggettività e oggettività: da un lato l'oggettività, la relazione di capitale e lavoro salariato, è concepita in modo assolutamente "statico", come un' "oggettività data" e per sé incapace di ogni tipo di sviluppo; dall'altro e conseguentemente la libera soggettività è concepita come il principio esteriore di movimento. Dati tali "presupposti filosofici", lo sviluppo storico non potrà che esser concepito come il processo del progressivo disvelamento di tale soggettività costituente: in un primo momento la soggettività, manifestandosi come un'autonomia soltanto relativa rispetto all'oggettività, non rivela né la passività dell'oggettività né il suo proprio valore ontologico ed appare esclusivamente nel suo esser posta dialetticamente dal capitale. Progressivamente però, attraverso le lotte, essa si afferma come un'esteriorità sempre più radicale e come il vero principio di trasformazione dell'oggettività inerte. Al termine dell'intero processo, nel tempo del General Intellect e della produzione biopolitica, la soggettività raggiunge finalmente quella forma "adeguata al suo concetto", manifestandosi come fondamento ontologico di un'oggettività, quella del comando imperiale, la cui "passività" è ormai pienamente dispiegata.

Cosa si perde, in questo rinnovamento soggettivo della teoria marxiana? Per rispondere a tale domanda sarà utile soffermarci un attimo sulla la celebre critica marxiana a Feuerbach: per Marx il limite di Feuerbach è nel concepire « l'oggetto, la realtà, la sensibilità [...] solo sotto la forma dell'oggetto o dell'intuizione; ma non come attività umana sensibile, prassi; non soggettivamente» (ENGELS, 1985: 81). Una concezione dunque assolutamente passiva della oggettività che, proprio in quanto "non è concepita soggettivamente", impone una necessaria "ricaduta nell'idealismo", ovvero la definizione di un principio esteriore e trascendente di trasformazione. D'altronde Marx riconosce che «Feuerbach si spinge avanti di tanto quanto in genere può spingersi un teorico senza cessare di essere teorico e filosofo» (Marx, Engels, 1958, 38). Il limite di Feuerbach è quindi il limite stesso della filosofia e il suo superamento deve necessariamente configurarsi come il superamento stesso della filosofia. La critica marxiana a Feuerbach costituisce così il presupposto per la fondazione di una nuova concezione dell'oggettività come "attività soggettiva", come relazione auto-sviluppantesi di forze produttive e rapporti di produzione, che esclude da sé ogni "filosofico ricorso" ad un principio trascendente, esteriore. Non si dà soggettività al di là delle sue proprie condizioni oggettive così come non esistono condizioni oggettive che non siano il prodotto dell'attività umana: il materialismo storico è il grandioso tentativo di giustificare il movimento storico "dall'interno", come sviluppo della relazione tra un'oggettività e una soggettività, entrambe reciprocamente presupposte e poste. È dunque impensabile, da un punto di vista marxiano, ridurre, come fa Negri, la validità del metodo dialettico ad una fase determinata

del capitalismo; esso è invece lo strumento, scientifico e rivoluzionario, di comprensione di quella logica che, in quanto legge di sviluppo dell' "oggettività-soggettiva" capitalista, persiste in tutte le sue metamorfosi storiche e ne costituisce il suo "segreto".

Negri, negando precisamente tale "spiegazione interna" del movimento storico, ripresenta una concezione che potremmo definire "filosofico-feuerbachiana" del materialismo. Quali sono le conseguenze politiche di tale ritorno negriano alla filosofia? Ancora una volta la critica marxiana a Feuerbach sembra poter aiutarci:

(...) se in luogo di uomini sani, per esempio, vede una massa di affamati scrofolosi, sfiniti e tistici, (Feuerbach) è costretto a rifugiarsi nella "più alta intuizione" e nell'ideale compensazione nella specie [...] dove il materialista comunista vede la necessità e insieme la condizione di una trasformazione tanto dell'industria quanto della struttura sociale. (MARX/ENGELS, 1958: 41)

Per Marx il filosofo è l'antitesi del materialista comunista: il primo non può dare agli oppressi altro che la speranza teologica in un principio trascendente, "esteriore", mentre il secondo cerca, nell'oggettività presente, nella storia, le condizioni oggettive e gli strumenti della loro emancipazione.

### **3. L'interpretazione negriana della concezione marx-leniniana della rivoluzione**

È possibile quindi essere, come vorrebbe Negri, ad un tempo filosofo e materialista comunista? La differenza teorica tra il dispositivo marxiano e quello negriano si è trasformata in un problema eminentemente politico. Bisognerà quindi cercare di mettere in luce, attraverso una rivisitazione della teoria negriana della rivoluzione, quali siano i problemi legati al suo tentativo di fondare filosoficamente la teoria rivoluzionaria.

La rivoluzione, per Marx e Lenin, era concepita come un processo nel corso del quale il proletariato, conquistato il potere, avrebbe dovuto imporre, attraverso la fase della transizione socialista, tutte le condizioni per l'estinzione dello Stato e per la realizzazione del comunismo, concepito come terza e ultima tappa della rivoluzione. Per Negri tale rappresentazione del processo rivoluzionario, proprio come il metodo e l'oggetto marxiani, è anch'essa "storicamente determinata", cioè legate alle specifiche esigenze, ad un tempo strategiche e tattiche, dell'"operaio professionale". Data l'immatunità dello sviluppo capitalistico tra la fine dell'ottocento e gli inizi del novecento, la classe operaia non poteva che rappresentarsi i propri desideri soggettivi di libertà nella forma di un "futuro da costituire", concependoli come il risultato di un processo dialettico nel corso del quale la pianificazione e la razionalizzazione

socialista della produzione avrebbero saputo affermare le effettive condizioni oggettive dell'emancipazione umana.

Al di là però del suo carattere "storicamente determinato", questo schema triadico e dialettico presenta per Negri anche un limite assoluto: «In Lenin la concezione dello sviluppo non è semplicemente continua, lineare, ma anche spontanea, pacifica, automatica; talora sembra un processo che si sviluppa con la forza di un processo naturale. Qui dunque siamo di fronte ad un'incoerenza, ad un limite idealistico della concezione leninista» (NEGRI, 2004 (1° ed. 1977): 265).

Per Marx e Lenin la rottura rivoluzionaria si identificava con l'atto della presa del potere da parte del proletariato, mentre il passaggio dal socialismo al comunismo era concepito come un processo tendenzialmente lineare e continuo alla fine del quale lo Stato, e con esso ogni forma di trascendenza politica e di sovranità, si sarebbe estinto.

Tale rappresentazione "spontaneista" del processo è stata negata, secondo Negri, dalla storia del capitalismo novecentesco, che ha mostrato l'intima compatibilità di capitalismo e socialismo: la produzione taylorista, l'organizzazione fordista della distribuzione e le politiche keynesane hanno infatti mostrato che il capitalismo non è in alcun modo in contraddizione con i processi socialistici della razionalizzazione e della pianificazione produttiva così come la pianificazione socialista della produzione ha in realtà riprodotto le classiche forme capitalistiche dello sfruttamento e del comando del lavoro, negando così ogni sua presunta valenza rivoluzionaria.

Tra capitalismo e socialismo non c'è quindi, come avrebbero voluto Marx e Lenin, alcuna frattura rivoluzionaria: la legge del valore come misura della ricchezza, loro presupposto comune, li connota entrambi come forme sociali del comando e sfruttamento del lavoro. Conseguentemente la transizione, ovvero il processo di affermazione delle condizioni oggettive per il comunismo, ben lungi dall'esser un momento interno al processo rivoluzionario, si rivela esser piuttosto una prerogativa specifica del capitalismo.

Così, già negli anni settanta, Negri arrivava così alla seguente conclusione:

Ci troviamo dunque in una situazione nella quale la mistificazione (e/o il passaggio) del socialismo è stata interamente vissuta dal capitale stesso, [...] di conseguenza [...] la fase socialista (nella quale la legge del valore deve funzionare), non ha tanto oggi il segno della perpetuazione dell'ineguaglianza, ha piuttosto il segno dell'impossibilità. [...] Oggi insomma l'espropriazione degli espropriatori deve contenere in sé fin da subito la possibilità della distruzione di ogni forma di comando, la liberazione della classe, la liberazione dal lavoro (e cioè dalla legge del valore); il comunismo non segue nessuna precedente fase. (NEGRI, 2004 (1° ed. 1977): 252-255)

Incluso il problema della transizione nel movimento di sviluppo capitalistico ed esclusa quindi ogni possibile processualità, la rivoluzione si configura in Negri come sintesi del «sovrapporsi dello spezzare e dell'estinguersi» (NEGRI, 2004 (1° ed. 1977): 260), come un *kairòs* che nello stesso tempo, *immediatamente*, distrugge l'intero ordine costituito, le forme trascendenti del comando e dello sfruttamento, e conquista il piano di immanenza, costituendo un mondo di assoluta libertà, specchio della soggettività libera. Una teoria quindi assolutamente "evenemenziale" che, concependo il movimento di liberazione come non-processo, come "salto qualitativo", afferma una discontinuità assoluta tra il prima e il dopo, tra l'ordine costituito e il mondo da costituire.

Tale concezione della rivoluzione, nelle riflessioni negriane del periodo operaista, non poteva però pervenire ad una chiara e completa definizione: la classe operaia fordista infatti, dato il suo radicale rifiuto del lavoro e di ogni forma di rappresentanza, rivendicava già "il comunismo come programma minimo", concependo quindi già la rivoluzione come *kairòs*, come evento *immediatamente* distruttore e costituente. Tale "programma politico dell'evento rivoluzionario" era però contraddetto dal persistere della "dialettica dello strumento": la proprietà capitalistica dei mezzi di produzione, il legame dialettico che ancora sussisteva tra classe operaia e capitale, imponeva al proletariato di rivolgere la propria forza distruttrice non soltanto contro il comando e lo sfruttamento capitalistico, ma anche contro le stesse forze produttive, contro quel "lavoro morto" indelebilmente segnato dal rapporto dello sfruttamento capitalistico. Si riproponeva tacitamente il problema della "transizione", di una necessaria processualità rivoluzionaria nel corso della quale si sarebbero dovute affermare le condizioni oggettive del comunismo. Sinteticamente potremmo dire che la possibilità di una piena tematizzazione di una teoria "evenemenziale" della rivoluzione si scontrava con la problematica operaista-panzieriana delle macchine e del loro uso capitalistico.

Solo oggi il concetto di una moltitudine biopolitica, proprio in quanto, nella sua autonomia produttiva, incarna la piena realizzazione dell' "esteriorità interna" e esclude ogni esigenza di transizione, consente a Negri di pervenire alla più coerente e completa rappresentazione della rivoluzione come "evento", *kairòs*.

Negri infatti ci avverte: « siamo in un periodo di transizione, o, meglio, in un interregno» (NEGRI/HARDT, 2004: 190). Il capitale, ancora una volta, come aveva già fatto di fronte alle esigenze proletarie di pianificazione socialista, ha esso stesso risolto il "problema operaista" dell'opposizione tra i desideri soggettivi di comunismo e la necessità di una "transizione": esso stesso ha distrutto la legge del valore, ormai impossibile misura della ricchezza, ha spezzato la dialettica di capitale e lavoro, ponendo fine alla "dialettica dello

strumento” e, con essa, allo stesso dominio del lavoro morto; ha affermato l’assoluta autonomia della soggettività creatrice, ormai immediatamente produttrice di relazioni e forme di vita, società, comune. Il capitale avrebbe quindi esso stesso realizzato il comunismo, sia pure nella forma del “comunismo del capitale”, ovvero nella forma del comando e dello sfruttamento sul lavoro.

Il *kairòs* rivoluzionario, in tale mondo post-moderno in cui è svanita ormai ogni possibilità di ulteriore transizione e in cui sono state realizzate, nella *forma* alienata del capitalismo, tutte le istanze di libertà espresse della soggettività, si configura come il momento della negazione della contraddizione, ormai pienamente disvelata, tra la *forma* capitalistica ed alienata ed il *contenuto* comunista e quindi della realizzazione della piena coincidenza di essenza ed esistenza, di oggettività e soggettività.

Così le più recenti riflessioni biopolitiche negriane, anche in relazione al problema della rivoluzione, rivelano chiaramente il nucleo filosofico della sua teoria rivoluzionaria, costituito dal classico problema dell’adeguazione della forma al contenuto. Esse permettono quindi di far luce anche sui presupposti del precedente punto di vista operaista. Lo stesso nucleo filosofico infatti, sebbene fosse parzialmente oscurato dai persistenti problemi della transizione, costituiva già allora il fondamento della sua teoria rivoluzionaria: edificare il processo capitalistico sul movimento delle lotte soggettive e sulle risposte capitalistiche significa da un lato concepire l’ “evento rivoluzionario” della rottura-discontinuità come il momento di parziale disvelamento del principio soggettivo; dall’altro significa concepire la risposta del capitale come il momento di realizzazione, in *forma* alienata, delle istanze soggettive e quindi del principio ontologico.

Questa concezione negriana dello sviluppo capitalistico e del suo superamento sembra davvero riaffermare un giovane-hegelianismo post-moderno: già nella prospettiva giovane-hegeliana infatti la storia era concepita come processo di progressivo disvelamento dell’essenza soggettiva della realtà che si manifestava dapprima nella forma alienata e trascendente della religione cristiana, poi nella forma secolarizzata della filosofia. Il problema specificamente giovane hegeliano era quindi il superamento dell’ultima e più profonda contraddizione, quella tra filosofia e storia: come adeguare l’essenza soggettiva, ormai pienamente disvelata nella filosofia hegeliana, ad un’oggettività storica la cui forma assolutamente irrazionale esprimeva la piena contraddizione con il suo principio essenziale? Come adeguare, in altre parole, la forma al contenuto? La risposta giovane hegeliana era proprio in una rivoluzione che, distruggendo la forma alienata, realizzava un mondo pienamente conforme al suo principio costituente.

Marx aveva rifiutato tale posizione, filosofica ed idealista, del problema rivoluzionario, considerandola in ultima istanza teologica: essa riproponeva infatti il problema religioso della incarnazione dello spirito o, per dirla negriamente, del farsi corpo della carne, del farsi reale del virtuale.

Per Marx l'oggettività alienata non esprime la contraddizione della sua forma apparente con una presunta essenza soggettiva razionale; essa è invece "apparenza reale", binomio in cui la categoria di "apparente" rivela che la genealogia della forma è da ricercare altrove, ovvero nei rapporti di produzione, mentre quella di reale "reale" esprime l'intrinseca necessità di tale forma: dato lo specifico modo di produzione, data cioè la relazione determinata tra forze produttive e rapporti di produzione, l'oggettività non si sarebbe potuta affermare in altra forma specifica. Il segreto dell'alienazione, dato che la forma è pienamente adeguata al suo contenuto, per Marx non è quindi nell'oggettività stessa, nell'irrazionalità dell'apparire, ma invece negli stessi presupposti oggettivo-soggettivi dell'oggettività. La rivoluzione conseguentemente si deve configurare come il momento della trasformazione di tali presupposti oggettivo-soggettivi.

Il comunismo indubbiamente è, come afferma Negri, la conquista del piano di immanenza, ma non in quanto momento della realizzazione di un qualsivoglia principio ontologico, piuttosto in quanto risultato storico e momento ultimo di un processo di trasformazione oggettivo-soggettiva, tappa finale di un processo rivoluzionario affermando la fine, essa stessa dialettica, della dialettica di capitale e lavoro salariato.

La concezione trinitaria marx-leniniana della rivoluzione non è quindi, come vorrebbe Negri, espressione dei limiti storico-metodologici di Marx e Lenin, ma esprime piuttosto l'interna coerenza tra i presupposti teorici "non-filosofici" e la prospettiva politica. In altre parole, la definizione della rivoluzione come processo dialettico esprime la necessità di rappresentarsi lo stesso "salto qualitativo" rivoluzionario, ovvero la liberazione umana, come un processo di trasformazione nel corso del quale si devono affermare le condizioni sia oggettive che soggettive del comunismo.

## Conclusioni

La filosofia del Negri post-moderno è interpretabile come un tentativo di "rinnovare" il progetto già sviluppato nel periodo operaista: come negli anni sessanta era stato necessario reinterpretare la filosofia marxiana per adeguarla al modo di produzione ford-taylorista, così oggi si impone un nuovo "superamento" della filosofia marxiana, per liberarla ancora una volta dai suoi propri limiti storici e elevarla al livello della post-modernità. Se però nel

periodo operaista si era trattato di una “critica interna” del marxismo, della riforma di un dispositivo che, in alcune sue parti, era diventato anacronista, oggi, nella post-modernità, il processo di rinnovamento del marxismo è reso possibile per Negri soltanto grazie alla sua “ibridazione” con la filosofia post-strutturalista francese: l’interpretazione deleuziana di Foucault diventa per Negri il più prezioso strumento per interpretare la contemporaneità. Tale “ibridazione”, se esprime indubbiamente la grandiosità del progetto negriano, ne rivela però anche la profonda problematicità, è anche la radice teorica della possibile metamorfosi del “superamento” di Marx in un “regresso” ad un punto di vista in fondo “pre-marxiano”, “giovane-hegeliano”.

L’interna coerenza del post-strutturalismo francese è garantita dal completo distacco dal dispositivo marxiano, dalla scelta di altri, differenti, strumenti ermeneutici e dall’abbandono della gramsciana “filosofia della praxis”, di un pensiero che nasce e si sviluppa intorno al progetto politico dell’emancipazione umana. Il rifiuto foucaultiano di una concezione “oggettualistica” del potere, concepito come qualcosa che “si possiede”, include infatti la critica dei postulati centrali del marxismo: il potere non è proprietà dello Stato, né della classe borghese, né è riducibile agli “apparati” in cui esso si esercita esattamente perché il potere non è “un qualcosa”, non ha un suo proprio luogo né una sua “consistenza sostanziale”; esso è un rapporto di forze, un’esistenza diagrammatica che non deriva, ma è bensì presupposta all’organizzazione sociale. Le relazioni di potere non derivano dalla struttura sociale, al contrario la creano. Tale concezione del potere, più che invertire la relazione marxiana tra lo strutturale e il sovrastrutturale, in realtà nega l’intero dispositivo marxiano, rifiutando la rappresentazione della società edificata sull’opposizione dialettica tra potere economico e potere politico, tra società civile e Stato, tra struttura e sovrastruttura. Al dualismo dialettico i post-strutturalisti oppongono la molteplicità spazio-temporale del diagramma delle forze; alla causalità strutturale (tralasciamo qui tutte le polemiche sull’“economicismo” e il meccanicismo) oppongono la “causalità immanente”; infine, allo svolgimento dialettico dalla struttura alla sovrastruttura oppongono il meccanismo dell’“attualizzazione-differenziazione”: la struttura sociale non riflette un determinato grado di sviluppo delle forze produttive, bensì è il prodotto del movimento di attualizzazione-formalizzazione di una causalità (rapporti di forze) virtuale e potenziale.

In tale dispositivo il dualismo (capitale – lavoro salariato; potere economico – potere politico), essendo concepito come prodotto del movimento di integrazione e di differenziazione nel processo di attualizzazione, perde il suo carattere originario e fondamentale:

Ciò che si attualizza può farlo solo per raddoppiamento o dissociazione, creando le forme divergenti entro cui si divide. Appaiono qui le grandi dualità,

classi, governanti-governati, pubblico-privato. Ma qui inoltre *divergono o si differenziano due forme di attualizzazione*, forma d'espressione e forma del contenuto, forma discorsiva e non-discorsiva, forma del visibile e forma dell'enunciabile. La causa immanente si attualizza in base a una differenziazione centrale che, da una parte, formerà delle materie visibili e dall'altra formalizzerà delle funzioni enunciabili, proprio perché, nelle sue materie così come nelle sue funzioni, essa ignora le forme. Tra il visibile e l'enunciabile si apre una beanza, una disgiunzione, ma questa disgiunzione delle forme è il luogo – il “non-luogo” dice Foucault – in cui il diagramma informale si riversa per incarnarsi nelle due direzioni necessariamente divergenti, differenziate, irriducibili l'una all'altra. (DELEUZE, 2002: 57)

La definizione del “luogo non-luogo”, “terra di confine” tra l'attualizzato e l'informale, definisce il momento propriamente politico del punto di vista post-strutturalista, in quanto è il presupposto a partire dal quale si apre la possibilità di liberazione della soggettività: da un lato il movimento di attualizzazione, in quanto è un movimento di integrazione si configura come la condizione della “soggettività assoggettata”, dell' “esser gettato” nella forma e dell'esser preso nelle relazioni di potere e nelle istituzioni che le attualizzano; dall'altro però, in quanto l'attualizzazione è sempre anche differenziazione, essa pone egualmente la possibilità della resistenza, della “liberazione” dalla forma. Il “non-luogo” si definisce così come limite, come confine, come “piega ontologica” in cui si dà la possibilità soggettiva di “piegare il fuori”, rendendolo interiorità.

Se il dentro si costituisce attraverso il piegamento del fuori, tra essi c'è allora una relazione topologica: il rapporto a sé è omologo al rapporto con il fuori, ed essi sono in contatto attraverso la mediazione degli strati che sono ambiti relativamente esterni (e quindi relativamente interni). Ai bordi degli strati tutto il dentro è attivamente presente al fuori. Il dentro condensa il passato (lunga durata) in modi che non sono affatto contigui ma che lo confrontano con un futuro che viene dal fuori, lo cambiano e lo ricreano. (DELEUZE, 2002: 158)

Il rapporto di assoggettamento e soggettivazione non è quindi concepibile marxianamente, come “superamento” dialettico dell'alienazione, ma si configura piuttosto come una duplice, eterna, possibilità di relazione all' “essere attuale”, verso il quale è possibile un duplice atteggiamento: dell' “integrazione-assoggettamento”, del persistere nella “forma”, o della “differenza-soggettivazione”, dell' “esser nel confine” in cui l'interiorità “fugge” alla piena formalizzazione nell'incontro con un'esteriorità liberatrice.

Tale dispositivo post-strutturalista foucaultiano-deleuziano, messo da Negri al servizio del progetto comunista, permette di liberare il progetto di emancipazione umana da ogni elemento teleologico. La teoria foucaultiana del potere infatti, proprio in quanto elimina la opposizione marxiana di struttura e sovrastruttura, permette di risolvere quel problema della “trascendenza politica”, della necessaria “transizione” tra capitalismo e comunismo, che Negri

aveva considerato, già nel periodo operaista, come l'espressione dei "residui idealistici" della teoria marx-leniniana. Il potere foucaultiano consente di cortocircuitare la dimensione politica in quella economica: poiché i rapporti economici sono *immediatamente* rapporti di potere, la dimensione politica non si oppone a quella strutturale, nella forma della "trascendenza" statale, ma piuttosto è un elemento costitutivo della sfera produttiva.

Così, attraverso Foucault, Negri riesce a superare il "funesto dualismo" marxiano a favore di una assolutizzazione della dimensione strutturale, elevata al rango di "luogo ontologico".

È evidente però che questa "ontologizzazione" della dimensione produttiva crea uno scarto profondo tra la prospettiva post-operaista negriana e il post-strutturalismo francese, uno scarto gravido di conseguenze. In primo luogo infatti esso impone una differenza fondamentale nella considerazione del "soggetto": mentre il "post-strutturalismo" aveva negato il carattere originario e "sostanziale" della soggettività, riconducendola ad una pratica, ad una "strategia" legata al processo di attualizzazione, in Negri al contrario la soggettività si identifica proprio con quel "fuori", con quella dimensione "informale-virtuale" che nel post-strutturalismo è occupata dai rapporti di forze; in tal modo essa si configura come "fondamento ontologico" e assume un valore "sostanziale" estraneo al post-strutturalismo.

Tale differenza radicale nel modo di concepire il "luogo" ontologico, il "fuori-virtuale", implica una radicale divergenza nella concezione del movimento di attualizzazione: se nel post-strutturalismo infatti esso è il processo attraverso il quale si costituisce la realtà attraverso il duplice movimento di "integrazione e differenza", ed ha quindi un valore ontologico, in Negri invece tale movimento di attualizzazione-formalizzazione è funzionale alla *realizzazione* della "virtualità biopolitica" ed ha quindi un valore eminentemente politico. Il "non-luogo", non più confine tra informale e formale, diventa il luogo del *Kairòs*, dell' "evento" che simultaneamente distrugge il bio-potere e realizza il "comune" della produzione bio-politica, superandone la virtualità.

Si può quindi concludere che in Negri il dispositivo post-strutturalista, che definisce la realtà come il prodotto del movimento di attualizzazione, si ibrida con i presupposti dialettici marxiani: la coppia post-strutturalista "virtualità-attualizzazione" perde il suo valore ontologico per legarsi al binomio marxiano "alienazione-superamento". In tal modo però risultano "distorti" tanto il dispositivo post-strutturalista che quello dialettico-marxiano: da un lato infatti l'esigenza marxiana del "superamento di una condizione alienata" impone la riproposizione di un "dualismo originario" – soggettività virtuale-oggettività reale – che era stato abbandonato dai post-strutturalisti a favore della molteplicità spazio-temporale dei rapporti di forza e afferma parallelamente

un'esigenza di "realizzazione" della virtualità assolutamente estranea al "dispositivo francese". Dall'altro tale "dualismo ripristinato", non più concepito dialetticamente come "soggettività-oggettiva" o "oggettività-soggettiva" storicamente determinata, riafferma una forma di trascendenza ben più originaria di quella marxiana: allorché in Marx la trascendenza è "derivata", prodotta dalle contraddizioni strutturali e dalle esigenze del loro superamento, in Negri diventa "virtualità ontologica" che esige un' "attualizzazione definitiva": la realizzazione dell'identità di contenuto e forma.

Si deve concludere quindi che è proprio l' "ibridazione" negriana dei due dispositivi ad imporre il ritorno ad una concezione del rapporto tra soggettività ed oggettività in fondo pre-marxista, tipico della filosofia post-hegeliana tedesca. Al di là infatti della radicale differenza nel modo di concepire la soggettività, che in Negri perde sia il carattere individuale sia la fisionomia di pura "coscienza" e diventa moltitudine, corporeità, affettività, produttività, permane però un'identica concezione della relazione tra soggettività e oggettività: il dualismo di soggettivo e l'oggettivo, di razionale e empirico, d'essenza e esistenza, di forma e il contenuto, della virtualità e la realtà è concepito come l'espressione di una contraddizione tra "forma" e "contenuto", che deve essere superata in vista della realizzazione di un mondo storico pienamente conforme alla sua "struttura ontologica fondamentale". Come nei giovani hegeliani l'identità hegeliana di reale e razionale passava dal piano dell'essere a quello del "dover-essere", così in Negri il "piano d'immanenza", che nella filosofia francese corrisponde alla struttura ontologica della realtà, diventa un programma politico da compiere, un fine da raggiungere.

#### BIBLIOGRAFIA:

AA.VV., *Gli operaisti*, Roma, Derive Approdi, 2005.

DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Qu'est que la Philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1992.

DELEUZE, G., *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986, tr. it. P. A. Rovatti e F. Sossi, *Foucault*, Napoli, Cronopio, 2002.

DI MARCO, G. A., *Dalla soggezione all'emancipazione umana*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2005.

\_\_\_\_\_ *Intellettualità di massa, lavoro immateriale, ordine mondiale. Una declinazione del tema 'filosofia e politica' in Michael Hardt e Antonio Negri*, in «Dissensi», Palomar di Alternative, n. 3, pp. 18-34, marzo 2003.

- LENIN, V. I., *Stato e rivoluzione : la dottrina marxista dello Stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione*, a cura di V. Gerratana, Roma, Editori Riuniti, 1980.
- \_\_\_\_\_ *Che fare*, a cura di L. Gruppi, Roma, Editori Riuniti, 1980.
- \_\_\_\_\_ *L'imperialismo fase suprema del capitalismo*, a cura di V. Parlato, Roma, Editori Riuniti, 1970.
- \_\_\_\_\_ *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky*, a cura di I. Ambrogio, Roma, Editori Riuniti, 1969.
- MARX, K., *Das Kapital*, Buch 1 in , K. MARX, F. ENGELS, *Gesamtausgabe*, sez. II, vol. 5-10, Berlin, Dietz Verlag, 1982-1991; tr. it., D. Cantimori, *Il Capitale. Critica dell'economia politica, Libro primo*, Roma, Newton Compton, 1994.
- \_\_\_\_\_ *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, in K. MARX, F. ENGELS, *Gesamtausgabe*, sez. II, vol. 1, Berlin, Dietz Verlag, 1976-1981; tr. it E. Grillo, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, Scandicci, La Nuova Italia, 1997.
- \_\_\_\_\_ *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in K. MARX, F. ENGELS, *Gesamtausgabe*, sez. II, vol. 2, Berlin, Dietz Verlag, 1980; tr. it. E. Cantimori Mezzomonti, *Per la critica dell'Economia Politica*, Roma, Editori Riuniti, 1971.
- \_\_\_\_\_ *Thesen über Feuerbach*, in K. MARX, F. ENGELS, *Werke*, vol. III, Berlin, Dietz, 1957; tr. it. *Tesi su Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, Roma, Editori Riuniti, 1985.
- MARX, K., ENGELS, F., *Die deutsche Ideologie*, in K. MARX, F. ENGELS, *Werke*, vol. III, Berlin, Dietz, 1957; tr.it. F. Codino, *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1958.
- NEGRI, A., *33 lezioni su Lenin*, Roma, Manifestolibri, 2004 (1° ed. Collettivo editoriale librirossi, 1977).
- \_\_\_\_\_ *Marx oltre Marx : quaderno di lavoro sui Grundrisse*. Milano, Feltrinelli, 1979.
- \_\_\_\_\_ *Kairòs, alma venus, multitudo. Nove lezioni impartite a me stesso*. Roma, Manifestolibri, 2001.
- NEGRI, A., HARDT, M., *Impero : il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002.
- \_\_\_\_\_ *Guide*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003.
- \_\_\_\_\_ *Moltitudine : guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, trad. e cura di A. Pandolfi, Milano, Rizzoli, 2004.
- NEGRI, A., *Il dominio e il sabotaggio : sul metodo marxista della trasformazione sociale*, Roma, Derive Approdi, 2006 (1° ed., Feltrinelli, 1978).
- REHMANN, J., *I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione*, a cura di S. Azzarà, Roma, Odradek, 2009.
- PANZIERI, R., *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico; Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo*, in R. PANZIERI, *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, Torino, Einaudi, 1976.