

LIBERA UNIVERSITA' CONTROINAIPI

ABBECEDARIO del MOVIMENTO GLOBALE

1° incontro – 21 febbraio 2002 ore 21

Il concetto di MOLTITUDINE

Incontro con
Paolo Virno e Mario Piccinnini

.....Che cos'è quel baraccone?"
domandò Pinocchio,
voltandosi a un ragazzino che era lì del paese.
«Leggi il cartello, che c'è scritto, e lo saprai.»
«Lo leggerei volentieri, ma per l'appunto oggi non so leggere.»
«Bravo bue! Allora te lo leggerò io. Sappi dunque che in quel cartello a lettere rosse come il fuoco c'è scritto: GRAN TEATRO DEI BURATTINI...»
«È molto che è incominciata la commedia?»
«Comincia ora.»
«E quanto si spende per entrare?»
«Quattro soldi.»
Pinocchio, che aveva addosso la febbre della curiosità, perse ogni ritegno, e disse senza vergognarsi al ragazzino, col quale parlava:
«Mi daresti quattro soldi fino a domani?»
«Te li darei volentieri» gli rispose l'altro canzonandolo, «ma oggi per l'appunto non te li posso dare.»
«Per quattro soldi, ti vendo la mia giacchetta» gli disse allora il burattino.

«Che vuoi che mi faccia di una giacchetta di carta fiorita? Se ci piove su, non c'è più verso di cavartela da dosso.»
«Vuoi comprare le mie scarpe?»
«Sono buone per accendere il fuoco.»
«Quanto mi dai del berretto?»
«Bell'acquisto davvero! Un berretto di midolla di pane! C'è il caso che i topi me lo vengano a mangiare in capo»
Pinocchio era sulle spine. Stava lì lì per fare un'ultima offerta: ma non aveva coraggio; esitava, tentennava, pativa. Alla fine disse:
«Vuoi darmi quattro soldi di quest'Abbecedario nuovo?»
«Io sono un ragazzo, e non compro nulla dai ragazzi» gli rispose il suo piccolo interlocutore, che aveva molto più giudizio di lui.
«Per quattro soldi l'Abbecedario lo prendo io» gridò un rivenditore di panni usati, che s'era trovato presente alla conversazione.
E il libro fu venduto li sui due piedi.
da: " *Le Avventure di Pinocchio* " di Collodi

MOLTITUDINE

BIBLIOGRAFIA INDICATIVA

R. Alquati, *Sacre icone*, Padova, Calusca, 1993.

F. Gambino, *Forza-invenzione e forza-lavoro. Ipotesi*, in «Altreragioni. Saggi e documenti», 8, 1999, pp. 147-50

M. Hardt – A. Negri, *Impero*, Milano, Rizzoli, 2002.

K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, vol. II, pp. 387-403.

K. Marx, *Il capitale: Libro I capitolo VI inedito*, Firenze, La Nuova Italia, 1969.

K. Marx, *Il capitale*, Libro I, (capitolo sulla Cooperazione), Roma, Editori, Riuniti, 1964.

M. Merlo, *Sul residuo lavoro come forma industriale dell'attività*, in «Altreragioni. Saggi e documenti», 7, 1998, pp. 11-26.

P. Romano, *L'operaio americano*, in D. Montaldi, *Bisogna sognare. Scritti 1952-1975*, Milano, Centro d'iniziativa Luca Rossi – Cooperativa Colibri, 1994, pp. 501-557.

P. Virno, *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Soveria Mannelli (CZ), Rubettino, 2001.

P. Virno, Postfazione a G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, Roma, DeriveApprodi, 2001.

Scheda di lettura di:

Grammatica della moltitudine, per un'analisi delle forme di vita contemporanee.,
di Paolo Virno (Rubettino Ed. Catanzaro, 2001- DeriveApprodi Roma, marzo 2002)

Il punto di partenza è la contrapposizione del concetto di moltitudine a quello di popolo, al centro della riflessione sulla sfera pubblica contemporanea. Nelle teorie filosofico politiche del XVII secolo fu la nozione di popolo a prevalere nella descrizione delle forme della vita associata e dello spirito pubblico dei grandi Stati appena costituiti. E tuttavia, dopo secoli di popolo e di Stato, la "polarità contrapposta", abrogata agli albori della modernità, torna a manifestarsi. Per comprendere entrambi i concetti Virno fa riferimento a Spinoza e ad Hobbes: per il primo, la *multitudo* sta ad indicare *la pluralità che persiste come tale* senza convergere in un Uno. "Moltitudine è la forma di esistenza sociale e politica dei molti in quanto molti: forma permanente, non episodica o interstiziale. Per Spinoza la *multitudo* è l'architrave delle libertà civili".

Hobbes, al contrario, detesta la moltitudine e la considera il massimo pericolo per quel monopolio della decisione politica che è lo Stato. La sfera pubblica moderna può avere come baricentro la moltitudine o il popolo, e la guerra civile ha la sua forma logica in questa alternativa. Il concetto di popolo, comunque, è strettamente correlato all'esistenza dello Stato: se Stato, dunque popolo; in mancanza di Stato, niente popolo. Al contrario, la moltitudine, secondo Hobbes, inerisce allo stato di natura, a ciò che precede l'istituzione del corpo politico. "La moltitudine rifugge dall'unità politica, recalcitra all'obbedienza, non stringe patti durevoli, non consegue mai lo status di persona giuridica perché mai trasferisce i propri diritti naturali al sovrano". La moltitudine, dunque, è un rigurgito dello Stato di natura nella società civile, ed essendo antistatale è anche, nello stesso tempo, antipopolare.

Nel pensiero liberale e in quello democratico socialista, fondati sull'unità del popolo, l'inquietudine provocata dai molti è stata esorcizzata mediante il ricorso alla coppia pubblico-privato, relegando la moltitudine al privato. I molti sono afasici, lontani dalla sfera comune. Nel pensiero democratico socialista, invece, la soluzione si ritrova nella coppia collettivo-individuale, e la moltitudine, dunque, nella dimensione individuale. "Il popolo è collettivo, la moltitudine è adombrata dalla presunta impotenza, nonché dalla sregolata irrequietezza dei singoli individui".

Nelle nuove forme di vita, nel modo di produzione contemporaneo, ciò che prima era rigidamente suddiviso si confonde e si sovrappone, e non è più evidente il confine tra

l'esperienza collettiva e quella individuale, tra pubblico e privato. Non è più possibile parlare di un popolo convergente nell'unità statale, e nello stesso tempo non è possibile dire che la moltitudine sia la negazione dell'Uno, quanto piuttosto che lo ridetermini. L'unità non è più una promessa verso cui convergere, ma qualcosa da lasciarsi alle spalle come presupposto. "I molti devono essere pensati come individuazione dell'universale, del generico, del condiviso".

Virno mette a fuoco le determinazioni concrete della moltitudine contemporanea sviluppando tre blocchi tematici: la dialettica tra paura e ricerca di sicurezza; la crisi della tripartizione classica Lavoro/Politica/Pensiero; l'analisi di tre categorie in grado di dire qualcosa della soggettività della moltitudine: principio di individuazione, chiacchera, curiosità.

TIMORI E RIPARI

Dalla concezione della dialettica timore-riparo degli ultimi due secoli trapela una secca biforcazione: da una parte un pericolo particolare, dall'altra uno assoluto, due forme di timore cui corrispondono due forme di protezione: alla prima figura di pericolo, infatti, esistono rimedi concreti, la seconda, invece, richiede una "protezione dal mondo come tale", poiché il mondo contiene sempre un margine di imprevisto e indeterminazione, ed è dunque fonte di permanente insicurezza. Da questa distinzione dipende anche la definizione dei due sentimenti di *paura e angoscia*: la prima fa riferimento a un fatto ben preciso, la seconda non ha una precisa causa scatenante; la prima si situa all'interno della comunità e delle sue forme di vita e di comunicazione, la seconda compare proprio nel momento in cui ci si allontana dalla comunità, dalle abitudini condivise, dai giochi linguistici risaputi.

"Il concetto di popolo, sia pure con molte variazioni storiche, è legato a filo doppio a una netta separazione tra un dentro e un fuori ignoto e ostile. Il concetto di moltitudine è incardinato, invece, alla fine di tale separazione".

Viene meno la distinzione tra paura e angoscia: le forme di vita mutano costantemente, la nostra esistenza è permanentemente costretta in un contesto del tutto indeterminato, che rende impossibile parlare di comunità sostanziali, e nello stesso tempo il pericolo circoscritto continuamente manifesta la generale rischiosità dello stare al mondo.

Inoltre, tradizionalmente la paura è un sentimento legato al "pubblico", mentre l'angoscia riguarda il singolo nel suo isolamento; oggi, invece, "tutte le forme di vita

sperimentano quel *non sentirsi a casa propria* che sta all'origine dell'angoscia, e che dunque si inserisce in una dimensione pubblica.

“Il *non sentirsi a casa propria* è addirittura un tratto distintivo del concetto di moltitudine, mentre la separazione fra il dentro e il fuori, fra paura ed angoscia contrassegnava l'idea di popolo”

Infine, può essere sbagliato ridurre la coppia timore riparo ad un rapporto di causa effetto, per cui prima proveremmo un timore e solo dopo saremmo indotti alla ricerca del riparo; al contrario, è mentre cerchiamo di salvaguardarci che ci avvediamo delle diverse forme di pericolo. Non solo, ma spesso il pericolo *si manifesta come specifica forma di riparo*, e il male si esprime proprio come pericolosa ricerca di protezione (basti pensare alla xenofobia).

Luoghi comuni e general intellect: su quali risorse può contare una moltitudine caratterizzata dal “non sentirsi mai a casa propria” per proteggersi dal mondo? Virno fa riferimento alla distinzione aristotelica tra *luoghi comuni* (forme logico linguistiche dal valore generalissimo, la struttura ossea di ogni discorso: il rapporto tra più e meno, l'opposizione dei contrari, la categoria della reciprocità), e *luoghi speciali* (i modi di dire che si confanno solo all'uno o all'altro ambito della vita associata). Nella trasformazione cui oggi assistiamo i luoghi speciali sfumano lasciando sempre più il posto ai luoghi comuni, “la risorsa apotropaica della moltitudine contemporanea”, poiché dovunque e in ogni occasione parliamo e pensiamo nello stesso modo, in base a costrutti logico linguistici generalissimi. Si potrebbe dire, dunque, che la vita della mente diventa *pubblica*, e che il “non sentirsi a casa propria” e la preminenza dei luoghi comuni vadano di pari passo, poiché l'intelletto pubblico diventa il punto di riferimento laddove vengono meno le comunità sostanziali e si è continuamente esposti al mondo nel suo insieme.

“La vita della mente è l'Uno che sottostà al modo di essere della moltitudine”.

Il carattere esteriore e sociale che ormai compete all'attività intellettuale, inoltre, diventa la molla della produzione della ricchezza.

“Rispetto alla vita pubblica, alla comunità politico sociale, tanto il pensatore quanto lo straniero in senso stretto non si sentono a casa propria. Questo è un buon punto di partenza per mettere a fuoco la condizione della moltitudine contemporanea...l'essere stranieri, il non sentirsi a casa propria, è oggi condizione comune ai molti, condizione ineludibile e condivisa. Ebbene, coloro che non si sentono a casa propria, per orientarsi e proteggersi devono ricorrere ai luoghi comuni...in tal senso gli stranieri sono sempre pensatori”, perché devono sempre fare ricorso all'intelletto e ai luoghi

comuni per ripararsi dai colpi del caso. Forma di riparo dove manca la presenza protettiva di una comunità sostanziale.

Pubblicità senza sfera pubblica: il carattere pubblico e condiviso della vita della mente può manifestarsi in modo oppressivo o dare luogo ad una *sfera pubblica non statale*.

“Se il *general intellect* non diventa repubblica moltiplica all'impazzata le forme della sottomissione”. La condivisione di attitudini linguistiche e cognitive che caratterizza i molti, infatti, nello stesso tempo rappresenta, nel contesto postfordista, la base della produzione, dell'innovazione. Tuttavia la pubblicità dell'intelletto, se da una parte rivoluziona ogni rigida suddivisione del lavoro, dall'altra dà vita a diverse forme di *dipendenza personale*.

“La pubblicità dell'intelletto, laddove non si articoli in una sfera pubblica, si traduce in una proliferazione incontrollata di gerarchie, tanto infondate quanto robuste. La dipendenza personale è in un duplice senso: nel lavoro, si dipende dalla persona di questo o di quello, non da regole dotate di anonimo potere coercitivo; inoltre, a venir sottomessa è l'intera persona, la sua basilare attitudine comunicativa e cognitiva”

Quale Uno per i Molti?: il *general intellect*, che costituisce l'uno della moltitudine, non dà mai vita alla volontà generale che scaturisce dall'Uno del popolo. Nello stesso tempo il esso può costituire un diverso principio costituzionale, una sfera pubblica non statale. Quello che è fondamentale è il fatto che ciò non significhi prendere il potere, ma difendere esperienze plurali, forme di democrazia non rappresentativa, usi e costumi non statali. “Inoltre, la moltitudine contemporanea porta in sé la storia del capitalismo, è legata a filo doppio alle vicissitudini della classe operaia”. Tipico della moltitudine postfordista è di fomentare il collasso della rappresentanza politica: non come gesto anarchico ma come ricerca pacata e realistica di nuove forme politiche. Tra il nuovo modo di produzione basato sul sapere e sul linguaggio e la crisi dello Stato, dunque esiste un legame robusto, e il concetto di moltitudine permette di leggere entrambi.

Infine: secondo alcuni la moltitudine pone fine alla classe operaia. E' una follia: la classe operaia non coincide con una realtà omogenea, è un concetto teorico che indica il soggetto che produce il plusvalore assoluto e relativo; nella classe operaia contemporanea intesa in questo senso, i caratteri preminenti sono proprio quelli della moltitudine, soprattutto quello della cooperazione cognitivo linguistica; non solo, ma in essa non è più possibile riscontrare la vocazione popolare alla statualità. La nozione di moltitudine, dunque, non disesta il concetto di classe operaia, anche se molto cambia nel momento in cui la classe operaia perdè il modo di essere del popolo.

LAVORO, AZIONE, INTELLETTO

Il punto di partenza è l' "Etica nicomachea" di Aristotele, in cui l'azione umana è divisa in tre ambiti retti da principi radicalmente diversi: lavoro (poiesi), azione (politica), intelletto. Questa tripartizione entra in crisi nel contesto postfordista.

Per Aristotele, il lavoro rappresenta un ricambio organico con la natura, una produzione ripetitiva e prevedibile di nuovi oggetti. A differenza del lavoro, l'azione agisce sulle relazioni sociali, ha a che fare con il possibile e con l'imprevisto, e si differenzia dall'intelletto poichè è pubblica, mentre questo è solitario e inappariscente.

La tesi qui sostenuta è che il lavoro postfordista abbia assorbito in sè molti aspetti dell'azione politica, che dunque abbia avuto luogo una sorta di fusione tra politica e lavoro dal momento che "il lavoro postfordista, il lavoro produttivo di plusvalore, il lavoro subordinato, mette in campo doti e requisiti che, secondo una tradizione secolare, attenevano piuttosto all'azione politica": l'esposizione agli occhi degli altri, la relazione con la presenza altrui, l'inizio di processi inediti, la familiarità con la contingenza, l'imprevisto, il possibile.

Questa sovrapposizione tra politica e lavoro salariato (Già Hannah Arendt aveva denunciato la caduta del confine tra lavoro e politica) determina una conseguenza fondamentale: la spoliticizzazione della moltitudine, l'impossibilità di considerare la politica come un fatto autonomo. "Vi è già troppa politica nel lavoro salariato (*in quanto* lavoro salariato), perchè la politica come tale possa godere ancora di un'autonoma dignità".

Del Virtuosismo: per comprendere la "confusione" tra lavoro e politica introduce la categoria di *virtuosismo*. Un'esecuzione, un'azione fine a sè stessa che ha senso solo davanti ad un pubblico. L'azione virtuosistica si caratterizza per il fatto di trovare il proprio compimento in se stessa, senza oggettivarsi in un'opera durevole; inoltre, è un'attività che esige la presenza altrui, che esiste solo al cospetto di un pubblico. Le due caratteristiche sono legate, poichè in mancanza di un prodotto estrinseco, il virtuoso deve contare su dei testimoni. Aristotele distingueva tra lavoro e azione proprio a partire dalla nozione di virtuosismo (azione è attività senz'opera, fine a se stessa), Hannah Arendt paragonava gli artisti esecutori ai politici, poichè come questi per lavorare hanno bisogno di uno spazio a struttura pubblica. Anche Marx, analizzando il lavoro intellettuale, distingueva tra lavoro-con opera e lavoro senz'opera, considerando quest'ultimo come quelle attività inseparabili dall'atto del

produrre, che trovano in se stesse il proprio compimento. Ma se il primo tipo di lavoro può essere considerato lavoro produttivo, produttore di plusvalore, per quanto riguarda il lavoro senz'opera esso assomiglia al lavoro servile, che non producendo plusvalore resta appunto improduttivo. Quello virtuosistico è, per Marx, lavoro salariato che non è nello stesso tempo lavoro produttivo. Ma le due alternative, quella arendtiana per cui il virtuosismo adombra i caratteri fondamentali dell'attività politica, e quella di Marx che lo considera lavoro servile, crollano "allorchè il lavoro produttivo, nella sua totalità, fa proprie le caratteristiche peculiari dell'artista esecutore". Dal momento che nel contesto postfordista il Lavoro richiede sempre più uno spazio a struttura pubblica, ciò che Marx chiama *cooperazione*, la cooperazione lavorativa introiettando in sé quella verbale, e somigliando così ad un'esecuzione virtuosistica, è sempre più assimilabile all'azione politica.

Il parlante come artista esecutore: il linguaggio e l'attività parlante sono le azioni virtuosistiche per eccellenza (il linguaggio è senz'opera, e ad esso è connessa anche la presenza altrui), tuttavia non si tratta di semplice esecuzione, poichè viene meno lo spartito, il linguaggio non ha neanche un'opera alle spalle da attualizzare mediante l'esecuzione. "La produzione contemporanea diventa virtuosistica (e quindi politica) proprio perchè include in sé l'esperienza linguistica in quanto tale". In questo senso, l'industria culturale sembra essere paradigmatica della produzione postfordista nel suo complesso: centrale diventa la *creatività umana* (elemento residuo del fordismo). Partendo da questi presupposti, l'industria culturale può essere concepita come *industria dei mezzi di produzione*, con i quali si intendono le tecniche e le procedure comunicative.

Il lavoro senza opera, dunque, non è altro che il prototipo del lavoro salariato in epoca postfordista, fondato cioè sulla cooperazione sociale, da intendere soprattutto nella sua valenza soggettiva, ossia nella capacità individuale di affinare le forme di cooperazione: la politica diventa forza produttiva. In questo modo, la produzione capitalistica sussume ciò che prima l'uomo sperimentava nella sede del partito: la propria facoltà comunicativa (ridotta, purtroppo, a lavoro salariato). L'intelletto, in questo contesto, inteso come facoltà di pensare, cooperazione, lavoro vivo, capacità comunicativa, non è altro che lo *spartito* del lavoratore virtuoso, ormai la molla principale della produzione della ricchezza, in quanto tale pubblico. E la sua pubblicità determina la politicizzazione del lavoro.

Il rapporto tra spartito (*general intellect*) ed esecuzione virtuosistica (lavoro salariato) è comunque regolato dalle norme dell'impresa capitalistica. Il *general intellect* esige

un agire virtuosistico (politico) proprio perchè una sua parte consistente non si rivela nel sistema di macchine ma si manifesta nella diretta attività del lavoro vivo, nella sua cooperazione linguistica. Il punto è che il rapporto tra spartito e azione virtuosistica è regolato dalle norme dell'impresa capitalistica. Il *general intellect*, dunque, è perpetuazione del lavoro salariato e del sistema di gerarchie, l'asse portante della produzione di plusvalore.

Ragion di Stato ed Esodo: ogni volta che la pubblicità dell'intelletto può diventare sfera pubblica, azione politica, diverso principio costituzionale, essa viene soppressa. Il *generall intellect* è il fondamento di una cooperazione sociale più ampia ed eterogenea rispetto a quella lavorativa. Mentre le connessioni del processo produttivo si basano sulla divisione tecnica e gerarchica delle mansioni, l'agire di concerto imperniato sul *general intellect* muove dalla comune partecipazione alla "vita della mente", ossia dalla preliminare condivisione di attitudini comunicative e cognitive. Tuttavia, la cooperazione eccedente dell'intelletto, anzichè elidere le coazioni della produzione capitalistica, figura come la più eminente risorsa di quest'ultima. Inoltre, poichè è la molla, il prerequisite tecnico del lavoro, il suo agire extralavorativo è sottomesso ai criteri e alle gerarchie del regime di fabbrica.

Le conseguenze sul piano della natura e della forma del potere politico, si traducono in una *crescita ipertrofica degli apparati amministrativi*. L'amministrazione pubblica, in questo quadro, non è altro che una *statalizzazione dell'intelletto*, la concrezione autoritaria del *general intellect*, il punto di fusione tra sapere e comando, l'immagine capovolta della cooperazione eccedente. La seconda conseguenza, riguarda l'effettiva natura del regime postfordista: poichè lo "spazio a struttura pubblica" aperto dall'Intelletto è ridotto ogni volta ad una fitta rete di relazioni gerarchiche, la funzione dirimente che ha la "presenza altrui" in tutte le concrete operazioni produttive prende le forme della *dipendenza personale*. L'attività virtuosistica si dà a vedere come universale lavoro servile. Quando il prodotto è inseparabile dall'atto del produrre, questo atto chiama in causa la persona di chi lo compie e, soprattutto, il rapporto tra essa e colui che lo ha ordinato. La messa al lavoro di ciò che è comune, non traducendosi in comunità politica, induce una vischiosa personalizzazione dell'assoggettamento. La sfida, dunque, è quella di sviluppare l'attività dell'intelletto al di fuori del lavoro salariato e in opposizione ad esso, creare una nuova forma di democrazia, una sfera pubblica non statale. Il *general intellect* può affermarsi come autonoma sfera pubblica solo se viene reciso il suo legame con la produzione di merci e il lavoro salariato, e contemporaneamente la sovversione dei rapporti capitalistici di

produzione può avere luogo solo con l'istituzione di una *sfera pubblica non statale*, di una comunità politica che abbia a proprio cardine il *general intellect*. Come concepire, dunque, l'azione politica basata sul *general intellect*? Vengono proposte due parole chiave: disobbedienza civile ed esodo. La prima rappresenta, se emancipata dalla tradizione liberale in cui è incapsulata, la forma basilare dell'azione politica della moltitudine. Virno fa riferimento ad Hobbes, per il quale il presupposto della sfera civile è l'accettazione incondizionata del comando. La moltitudine non fa altro che mettere in discussione questa obbedienza preliminare e senza contenuto; non si tratta, dunque, di violare le leggi, ma di mettere in discussione il fondamento stesso della loro validità. Riguardo all'esodo, il terreno di coltura della disobbedienza sono i conflitti sociali che si manifestano non come protesta, ma come defezione, exit, reinvenzione delle regole del gioco (che invece la protesta non mette in discussione). La defezione dà un'espressione affermativa, autonoma, all'eccedenza del *general intellect* impedendo il suo trasferimento alla pubblica amministrazione e la sua configurazione come risorsa produttiva dell'impresa capitalistica.

LA MOLTITUDINE COME SOGGETTIVITA'

Si prendono in esame una serie di concetti, di predicati da attribuire al soggetto grammaticale di moltitudine: il principio di individuazione, la nozione foucaultiana di biopolitica, le tonalità emotive che qualificano, oggi, le forme di vita dei molti: opportunismo e cinismo, chiacchera e curiosità.

La Moltitudine è definita come rete di individui, di singolarità, da intendere non come punto di partenza ma come punto di approdo, risultato di un processo di individuazione. Ciò che è universale e indifferenziato è il preindividuale: il fondo biologico della specie (organi sensoriali, apparato motorio, prestazioni percettive); la lingua, o meglio la facoltà di parlare (fattore preindividuale che si radicherà poi attraverso le parole in un processo di individuazione); il rapporto di produzione dominante (processo lavorativo capitalistico che chiama in causa i fattori preindividuali), una realtà preindividuale squisitamente *storica*. Si prendono le mosse da due tesi di Simondon: che il soggetto non sia mai piena individuazione (il preindividuale non si traduce mai del tutto in singolarità), ma l'intreccio di elementi preindividuali e aspetti individuati (questo significa che l'individuazione è un risultato precario e sempre reversibile, che il soggetto è un campo di battaglia, che vive crisi di vario genere); che la vita di gruppo rappresenta il terreno privilegiato dell'individuazione, e non l'ambito in cui si stemperano o vengono meno i tratti

salienti dell'individuo singolare, poichè nel collettivo l'individuo riconosce il preindividuale che c'è in sè (fa riferimento al concetto di individuo sociale di Marx, in cui si ritrovano tanto la dimensione individuale quanto quella preindividuale, il *general intellect*). Dunque, se l'esperienza collettiva della moltitudine radicalizza il processo di individuazione, non è possibile che da tale esperienza possa estrapolarsi un tratto omogeneo, una volontà generale. Tuttavia, il collettivo della moltitudine, in quanto individuazione del preindividuale storico sociale, fonda la possibilità di una *democrazia non rappresentativa*.

Per Foucault, tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo la vita come tale, come mero processo biologico, comincia ad essere amministrata politicamente. Intendiamo la forza lavoro come generica e indeterminata potenza di produrre, ciò che Marx descriveva come la somma di tutte le attitudini fisiche e intellettuali esistenti nella corporeità. Il capitalista acquista la facoltà di produrre in quanto tale, ed usa a suo piacimento la merce di cui è entrato in possesso. Il lavoro realmente erogato non si limita a risarcire il capitalista, ma prosegue per un lasso di tempo supplementare: qui sta la genesi del plusvalore, qui l'arcano dell'accumulazione capitalistica. La forza lavoro incarna una categoria fondamentale del pensiero filosofico, quella di *potenza*, qualcosa che non è presente ma che per il capitalismo diventa di straordinaria importanza. Laddove qualcosa esiste solo come possibilità, essa non è separabile dalla *persona vivente del venditore*. La forza lavoro non ha un'esistenza indipendente dal corpo vivo dell'operaio. Al capitalista, dunque, interessa la vita dell'operaio, il corpo vivente diventa oggetto da governare non per il suo intrinseco valore, ma perchè è il sostrato della sola cosa che realmente importa: la forza lavoro. La vita diventa il centro della politica poichè la posta in palio è l'immateriale forza-lavoro. Solo in questo senso è lecito parlare di biopolitica. La biopolitica è solo un effetto, un riverbero di quel fatto primario, storico e filosofico insieme, della compravendita di potenza in quanto potenza.

La situazione emotiva della moltitudine postfordista è caratterizzata dall'immediata coincidenza tra produzione ed eticità, "struttura e sovrastruttura". Quali sono le qualità richieste al lavoratore dipendente, oggi? Mobilità, capacità di adattamento, la capacità di scegliere tra alternative limitate, l'attitudine all'interazione linguistica. Tutte qualità che si formano all'interno di processi di socializzazione al di fuori del lavoro (e non all'interno del disciplinamento industriale). Nell'attesa dell'impiego vengono sviluppati quei talenti genericamente sociali e quell'abitudine a non contrarre durevoli abitudini, che una volta al lavoro saranno i veri e propri ferri del mestiere.

L'abitudine al non abituarsi, come un talento genericamente sociale, non è altro che assenza di solidi fondamenti, nichilismo che messo al lavoro si traduce nel just in time. La capacità di sapersi muovere tra diverse chances, l'opportunismo, principale dote dell'uomo politico, la reazione cognitiva e comportamentale della moltitudine contemporanea al fatto che la prassi non è più ordinata secondo direttrici uniformi, ma presenta un alto grado di indeterminismo. Anche il cinismo è connesso alla cronica instabilità delle forme di vita; alla sua base, c'è il fatto che uomini e donne fanno prima di tutto esperienza di regole, più che di eventi concreti, e ciò significa riconoscere di quelle regole convenzionalità e infondatezza. Per questo, nei singoli giochi si intravede il luogo della cinica *affermazione di sé*, che per esprimersi si serve proprio di quelle regole di cui ha riconosciuto l'infondatezza. Il fatto che a dar ordine alle relazioni sociali provveda il sapere astratto, anziché lo scambio di equivalenti, si riflette nella figura contemporanea del cinico. Il principio di equivalenza costituiva la base per ideologie egualitarie che propugnavano l'ideale di un reciproco riconoscimento senza costrizioni, nonché quello di una comunicazione linguistica universale e trasparente. Il cinico rinuncia fin dal principio alla ricerca di un fondamento intersoggettivo per la sua prassi e alla rivendicazione di un comune criterio di valutazione morale. La caduta del principio di appartenenza si fa vedere nel cinico come insofferente abbandono dell'istanza dell'uguaglianza, al punto che egli affida l'affermazione di sé proprio alla moltiplicazione di gerarchie e sperequazioni. La chiacchera rarappresenta l'autonomia dagli eventi consistenti, in essa domina il preindividuale, il "si" generico, anonimo e pervasivo (si dice, si pensa) che alimenta la chiacchera e scatena la curiosità. Ma è vero che chiacchera e curiosità restano confinate al di fuori del lavoro, nel tempo dello svago e dell'ozio? (La vita inautentica di Heidegger). La chiacchera attesta il ruolo preminente della comunicazione sociale, per cui il discorso non richiede più una legittimazione esterna ma è un *evento* in sé consistente e autonomo. Dal momento che sono scollegati dalla corrispondenza al mondo, gli enunciati possono moltiplicarsi all'infinito. L'infondatezza che autorizza alla continua invenzione di nuovi discorsi fa della chiacchera la piena espressione del virtuosismo postfordista, della messa al lavoro del linguaggio. Nello stesso tempo, l'affrancamento dal mondo delle opere fa sì che la "visione" si nutra di qualsiasi cosa, fatto, evento, ridotti ad altrettanti spettacoli. Filosofo e curioso mirano entrambi ad un apprendimento fine a se stesso, a una visione senza scopi estrinseci. Heidegger radicalizza affermando che nella curiosità si annida un radicale estraniamento. La risposta a questa "smania di conoscere" attraverso i sensi, al contrario elogiata da

Benjamin, è la riproducibilità tecnica dell'arte e di ogni forma di esperienza realizzata dai mass media, lo straniamento necessario per soddisfare una universale e onnivora curiosità. I media addestrano i sensi a considerare il noto come se fosse ignoto, scorgendo un margine di imprevisto persino negli eventi più comuni della vita quotidiana, e contemporaneamente a considerare l'ignoto come se fosse noto, abituando all'assenza di solide abitudini.

Tanto per Heidegger come per Benjamin, poi, il curioso è presennemente distratto; per il primo ciò è prova del totale sradicamento e dell'inautenticità del curioso; per il secondo, questa è la migliore qualità per cogliere un'esperienza artificiale, tecnicamente costruita. Chiaramente, la distrazione è un ostacolo per l'apprendimento intellettuale, ma quello sensoriale (di artifici tecnicamente riproducibili) è potenziato. La curiosità (distratta), così come la chiacchera (non referenzialista), sono attributi della moltitudine contemporanea. Carichi di ambivalenza, naturalmente, ma ineludibili.

DIECI TESI SULLA MOLTITUDINE E IL CAPITALISMO POSTFORDISTA

Emersi fino a questo momento tre elementi fondamentali: la vita da stranieri come condizione ordinaria; la moltitudine come piena esibizione storica, fenomenica, empirica, della condizione ontologica dell'animale umano; il fatto che il capitalismo contemporaneo ha la sua principale risorsa produttiva nelle attitudini linguistico razionali dell'essere umano, nell'insieme di facoltà comunicative e cognitive che lo contraddistinguono.

1. *Il postfordismo (e con esso la moltitudine) ha fatto la sua comparsa in Italia con le lotte sociali ricordate per convenzione come il movimento del '77".*

Il capolavoro del capitalismo italiano, infatti, sarebbe quello di aver trasformato in risorsa produttiva proprio quei comportamenti che, in un primo momento, si erano manifestati con le sembianze di un conflitto radicale. La conversione delle propensioni collettive del movimento del '77 – esodo dalla fabbrica, disamore per il posto fisso, familiarità con saperi e reti comunicative – in un concetto innovato di professionalità (opportunismo, chiacchera, virtuosismo ecc...).

2. *Il postfordismo è la realizzazione empirica del frammento sulle macchine di Marx.*

Nel Frammento, la crisi del capitalismo non è più imputata alle sproporzioni insite in un modo di produzione realmente basato sul tempo di lavoro erogato dai singoli: viene in primo piano la contraddizione lacerante tra un processo produttivo che ormai fa

leva direttamente ed esclusivamente sulla scienza, e un'unità di misura della ricchezza ancora coincidente con la quantità di lavoro incorporata nei prodotti. Anzichè focolaio di crisi, la sproporzione tra il ruolo assolto dal sapere e la decrescente importanza del tempo di lavoro hanno dato luogo a nuove forme di dominio. La radicale metamorfosi dello stesso concetto di produzione si è iscritta pur sempre nell'ambito del lavoro sotto padrone. Più che alludere al superamento dell'esistente, il "Frammento" è una cassetta degli attrezzi per il sociologo. Descrive una realtà empirica sotto gli occhi di tutti, la realtà empirica dell'assetto postfordista.

3. *La moltitudine riflette in sè la crisi della società del lavoro.*

La crisi della società del lavoro non coincide con un lineare contrarsi del tempo lavorativo, che anzi mostra oggi un'inaudita pervasività. Piuttosto, essa consiste nel fatto che la ricchezza sociale è prodotta dalla scienza, dal *general intellect*, anzichè dal lavoro erogato dai singoli. La scienza, l'informazione, il sapere in genere, la cooperazione si presentano come il pilastro della produzione. Essi, non più il tempo di lavoro. Tuttavia, questo tempo continua a valere quale parametro dello sviluppo e della ricchezza sociali. *Il superamento della società del lavoro avviene nelle forme prescritte dal sistema sociale basato sul lavoro salariato.* Il tempo in eccesso, cioè una potenziale ricchezza, si manifesta come miseria (cassa integrazione, disoccupazione strutturale) La crisi della società del lavoro, se correttamente intesa, implica che *tutta* la forza lavoro postfordista può essere descritta mediante le categorie con cui Marx ha analizzato l'esercito industriale di riserva, ossia la disoccupazione. Fluida, latente o stagnante è, secondo Marx, la classe operaia occupata, un settore marginale della forza lavoro. Ebbene, la crisi della società del lavoro, fa sì che queste tre determinazioni si applichino alla totalità della forza lavoro. Fluida, latente o stagnante è la classe operaia occupata in quanto tale. Ogni erogazione di lavoro salariato lascia trapelare la sua non necessità, il suo carattere di costo sociale eccessivo. Ma questa non necessità si manifesta pur sempre come perpetuazione del lavoro salariato in forme precarie o flessibili.

4. *Per la moltitudine postfordista viene meno ogni differenza qualitativa tra tempo di lavoro e tempo di non lavoro.*

Nel postfordismo, poichè la vita della mente è inclusa a pieno titolo nel tempo-spazio della produzione, prevale una essenziale omogeneità. Lavoro e non-lavoro sviluppano una identica produttività, basata sull'esercizio delle generiche facoltà umane: la disoccupazione è lavoro non remunerato, il lavoro è disoccupazione remunerata. L'antica distinzione tra lavoro e non lavoro si risolve in quella tra vita retribuita e

vita non retribuita. Il confine tra l'una e l'altra è arbitrario, mutevole, soggetto a decisione politica. Inoltre, poichè la cooperazione sociale precede ed eccede il processo lavorativo, il lavoro postfordista è sempre, anche, lavoro sommerso: la vita non retribuita, quella parte di attività umana che, in tutto omogenea a quella lavorativa, non è però computata come forza produttiva. Il punto decisivo è riconoscere che nel lavoro hanno un peso preponderante esperienze maturate al di fuori di esso, ben sapendo che questa più generale sfera di esperienza, una volta inclusa nel processo produttivo, sottostà alle regole del modo di produzione capitalistico.

5. *Nel postfordismo sussiste uno scarto permanente tra "tempo di lavoro" e un più ampio "tempo di produzione"*

Lo scarto tra produzione e lavoro si ataglia assai bene alla situazione descritta dal frammento sulle macchine, ovvero a una situazione in cui il tempo di lavoro si presenta come un miserabile residuo. Si potrebbe dire che in ambito postfordista il tempo di produzione è interrotto solo a tratti dal tempo di lavoro. Si intende con tempo di produzione l'unità indissolubile di vita retribuita e vita non retribuita, lavoro e non lavoro, cooperazione sociale emersa e sommersa. Il tempo di lavoro è solo una componente, e non necessariamente la più rilevante, del tempo di produzione così inteso. Dunque, il plusvalore in epoca postfordista è determinato soprattutto dallo iato tra un tempo di produzione non computato come tempo di lavoro e il tempo di lavoro propriamente detto. Non conta solo lo scarto tra lavoro necessario e pluslavoro, ma anche lo scarto tra tempo di produzione e tempo di lavoro.

6. *Il postfordismo è caratterizzato dalla convivenza dei più diversi modelli produttivi e, per altro verso, da una socializzazione extralavorativa estremamente omogenea.*

Il postfordismo riedita tutto il passato della storia del lavoro, da isole di operaio massa a *enclaves* di operaio professionale, da un rigonfiato lavoro autonomo a ripristinate forme di dominio personale. Paradossalmente, proprio quando il sapere e il linguaggio diventano la principale forza produttiva, si ha una sfrenata moltiplicazione dei modelli di organizzazione del lavoro, nonché la loro eclettica convivenza. Ciò che accomuna queste diverse figure sono le tonalità emotive, le inclinazioni, la mentalità, le aspettative. Solo che questo ethos omogeneo, che nei settori avanzati è incluso in produzione e delinea profili professionali, per coloro che sono adibiti a settori tradizionali, così come per i *frontalieri* che pendolano tra lavoro e inoccupazione, innerva piuttosto il mondo della vita.

7. *Nel postfordismo il general intellect non coincide con il capitale fisso, ma si manifesta principalmente come interazione linguistica del lavoro vivo.*

Nel cosiddetto lavoro autonomo di seconda generazione, ma anche nelle procedure operative di una fabbrica radicalmente innovata come la Fiat di Melfi, la connessione sapere/produzione non si esaurisce nel sistema di macchine, ma si articola nella cooperazione linguistica di uomini e donne e nel loro agire di concerto. Il general intellect diventa un attributo del lavoro vivo allorchè l'attività di quest'ultimo consiste, in misura crescente, in prestazioni linguistiche. Compito del lavoratore è di migliorare la connessione tra il proprio lavoro e le connessioni altrui, per questo assumono importanza crescente gli aspetti linguistico relazionali, ed opportunismo e chiacchiera divengono strumenti di grande rilievo.

8. *L'insieme della forza lavoro postfordista, anche la più dequalificata, è forza lavoro intellettuale, "intellettualità di massa".*

Si intende per "intellettualità di massa" l'insieme del lavoro vivo postfordista, in quanto depositario di competenze cognitive e comunicative non oggettivabili nel sistema di macchine. L'intellettualità di massa è la forma preminente in cui si dà a vedere, oggi, il *general intellect*. L'intellettualità di massa non ha a che vedere con le opere del pensiero, ma con la semplice facoltà di pensare e di parlare, per questo è quanto di più diffuso e meno specializzato sia dato concepire. Intellettualità di massa è la forza lavoro, "la somma di tutte le attitudini fisiche e intellettuali esistenti nella corporeità". Gli aspetti caratteristici dell'intellettualità di massa non possono essere reperiti in relazione al lavoro, ma prima di tutto sul piano delle forme di vita, del consumo culturale, degli usi linguistici; tuttavia, proprio quando la produzione non è più in alcun modo lo specifico luogo di formazione dell'identità, essa si proietta su ogni aspetto dell'esperienza, sussumendo sotto di sé le competenze linguistiche, le inclinazioni etiche, le sfumature della soggettività.

9. *La moltitudine mette fuori gioco la teoria della proletarizzazione.*

Si sostiene che l'intellettualità di massa sia lavoro complesso *irriducibile* a lavoro semplice. La forza-lavoro mobilita competenze linguistiche cognitive genericamente umane; le prestazioni del singolo sono sempre segnate da un alto tasso di socialità e intelligenza, pur non essendo specialistiche. Ciò che non è riducibile a lavoro semplice è la capacità cooperativa delle concrete operazioni eseguite dall'intellettualità di massa. La teoria della proletarizzazione, il cui centro era rappresentato dalla tendenziale equiparazione del lavoro intellettuale a quello manuale, fallisce allorchè il lavoro intellettuale non è identificabile con una rete di

saperi specializzati, ma fa tutt'uno con le generiche facoltà linguistico cognitive dell'animale umano. La forza lavoro postfordista non è caratterizzata da quella sorta di omogeneità per sottrazione che il concetto di proletario di solito implica. La mancata proletarizzazione, dunque, sta a significare che la forza lavoro postfordista è moltitudine, non popolo.

10. *Il postfordismo è il "comunismo del capitale"*.

Questo significa che l'iniziativa capitalista orchestra a proprio beneficio quelle condizioni materiali e culturali che assicurerebbero un pacato realismo alla prospettiva comunista: fine del lavoro salariato, estinzione dello Stato, valorizzazione di ciò che è irripetibile nella vita dell'individuo; obiettivi dei quali nell'ultimo ventennio è stata data un'interpretazione capziosa e terribile. L'irreversibile contrazione del tempo di lavoro socialmente necessario è andata di pari passo con l'aumento dell'orario per chi sta "dentro" e l'emarginazione per chi sta "fuori". La crisi radicale degli Stati nazionali si esplica come riproduzione miniaturizzata, a mò di scatola cinese, della forma-stato. Si assiste a un culto feticistico delle differenze, ma queste rivendicano un fondamento sostanziale che dà luogo a ogni sorta di gerarchie sopraffattorie e discriminanti. Se il fordismo aveva inglobato e rirritto a suo modo alcuni aspetti dell'esperienza socialista, il postfordismo ha destituito di fondamento sia il keynesismo sia il socialismo. Il postfordismo, incanalato com'è al *general intellect* e alla moltitudine, declina a suo modo istanze tipiche del comunismo (abolizione del lavoro, dissoluzione dello Stato). Il postfordismo è il comunismo del capitale.

Brani tratti da: **OLTRE GENOVA, OLTRE NEW YORK. TESI SUL MOVIMENTO GLOBALE**
di Sandro Mezzadra e Fabio Raimondi. (DeriveApprodi -Roma ottobre2001)

[...]

8. Catastrofi del politico.

Se le giornate di Genova hanno determinato un positivo spiazzamento nei confronti delle forme organizzative assunte negli ultimi anni dal movimento, ben altro - appunto *catastrofico* - è stato il loro impatto sul sistema politico e sulle categorie fondamentali che organizzano l'immagine della politica istituzionale. Il movimento globale si è del resto complessivamente caratterizzato, e con particolare forza nella forma da esso assunta in Italia, per la sua capacità di dare per la prima volta espressione politica alla diffusione carsica di atteggiamenti *negativi* (di sottrazione, di interdizione, di secessione individuale) che si poteva leggere in controtuce nell'erosione dei canali tradizionali di partecipazione e nella crisi che aveva da tempo investito gli istituti e le logiche della rappresentanza. Il profilo d'insieme del movimento, nella specifica articolazione tra dimensione individuale e dimensione collettiva che esso ha lasciato intravedere, si caratterizza proprio per la sua distanza, per la sua *alterità*, da questi istituti e da queste logiche. La disponibilità di centinaia di volontari a investire quote considerevoli di tempo e di energia nella costruzione delle manifestazioni, delle iniziative del "public forum" e delle strutture che le hanno rese possibili, non contrasta da questo punto di vista con il difficile rapporto con l'appartenenza politica (con *ogni* appartenenza politica) che ha rappresentato un tema costante di discussione all'interno del movimento di luglio e che le prime ricerche sociologiche su di esso appaiono confermare. La crescita del corteo del 19, mano a mano che procedeva per le strade della città, è una rappresentazione plastica, ed estremamente efficace, del processo di continua composizione e ricomposizione delle figure collettive che questo movimento, nella sua costitutiva, ma innovativa, dimensione *extraparlamentare*, ha fatto balenare.

La defezione dalla rappresentanza è stata attirata dal movimento, che ha saputo incanalarla al suo interno senza necessariamente ricomporla ma prefigurando comunque la costituzione di una sfera pubblica non statuale. Pluralità costitutiva dei soggetti, impossibilità di una loro riduzione a Uno, strutturale sottrazione al campo di gravitazione dei concetti di Stato e sovranità: sono questi i caratteri della sfera pubblica inaugurata dal movimento a Genova. E occorre dire che il GSF, almeno a tratti, ha saputo sintetizzarli con buona approssimazione, ponendosi come luogo di incontro, di cooperazione e di comunicazione tra soggetti individuali e collettivi che non si sentissero costretti a sacrificare nulla di sé sull'altare di una rappresentazione unitaria ma che al tempo stesso non temessero di contaminarsi e di trasformarsi.

Una nuova dimensione dell'esperienza politica, corrispondente a una figura ricca e complessa di individualità, di cui si tratta di sondare i nessi con le tumultuose trasformazioni che hanno investito il modo di produzione capitalistico negli ultimi anni, ha dunque fatto irruzione sulla scena pubblica nelle giornate di luglio. E ha mostrato un'imprevista capacità di attraversare la stratificazione sociale e le professioni, come hanno dimostrato in particolare le esperienze dei sanitari e dei legali del GSF, che hanno nel frattempo deciso di costituirsi anch'essi in forum permanenti, da cui potranno venire nei prossimi mesi fondamentali contributi allo sviluppo del movimento.

[...]

11. Operare della moltitudine.

Tra la natura extraparlamentare del movimento e la sua natura di embrionale rovescio di alcuni tratti salienti della cooperazione produttiva contemporanea si apre lo spazio in cui è opportuno utilizzare, per definire il profilo complessivo delle soggettività in movimento, il concetto di *moltitudine*. Anche qui, tuttavia, è bene intendersi: esso non è un baraccone mediatico, opposto e contrario alla nozione di "lavoro vivo" o di "classe operaia", non può essere confuso con un concetto più antico, e dalla storia assai meno nobile, di quello di classe, ovvero con il concetto di "ceto medio", e in nessun modo si presta a funzionare come sinonimo di un'indistinta e indeterminata "società civile". Moltitudine, al contrario, è termine che riassume in sé il principio radicale di individuazione che vive al cuore della cooperazione produttiva nel tempo della globalizzazione, sia nel campo d'esperienza del lavoro migrante sia nella messa a valore di inclinazioni e abitudini "etiche", indicandone la possibile coniugazione con un movimento di costituzione collettiva. Moltitudine significa il lavoro vivo che non si fa, né si farà, più Stato né tanto meno società; *il lavoro vivo che inaugura una sua propria sfera pubblica*, tanto radicalmente democratica quanto del tutto estranea alle logiche e agli istituti della rappresentanza. Lungi dal presentarsi come un soggetto a tutto tondo, la moltitudine costituisce piuttosto il sedimento di pratiche sociali quali quelle che si sono in precedenza richiamate (interdizione, sottrazione individuale e collettiva alle coazioni della globalizzazione capitalistica, sabotaggio), l'alveo al cui interno si inserisce un insieme di processi di *soggettivazione politica*.

Sul terreno indicato dal concetto di moltitudine, l'*unità* del movimento non può mai essere data per scontata, è sempre qualcosa che si tratta di costruire e di articolare. E' un'affermazione tutt'altro che astratta, che deve anzi divenire a nostro giudizio patrimonio condiviso nel dibattito che si sta svolgendo in queste settimane sulla costruzione dei *Forum sociali territoriali* e, in prospettiva, dello stesso "Forum sociale italiano". Vediamone alcune conseguenze, affatto concrete: del tutto fuori luogo appare la tendenza, pur sostenuta da molti, a fissare la formula organizzativa del Forum definendola come mera sommatoria delle componenti organizzate del movimento, mentre altrettanto "stonato" è immaginare il Forum come soggetto politico nel senso tradizionale del termine. I Forum devono essere piuttosto, recuperando la parte migliore dell'esperienza del GSF, spazi di comunicazione politica, aperti e disposti a lasciarsi attraversare da soggetti individuali e collettivi che condividono una piattaforma di lavoro molto generale, che potrà essere per esempio enunciata attraverso "dichiarazioni dei diritti" che si propongano di indicare i terreni fondamentali di lavoro del movimento. Al tempo stesso appare necessario operare per la produzione e la moltiplicazione di strumenti - giornali e riviste, radio, ma anche "libere università" - agili e flessibili, che possano funzionare come moltiplicatori dei processi di comunicazione e di aggregazione.

Mettere in gioco identità e storie politiche in un processo largo, capace di porsi come principio costituente all'interno della società perché esso stesso attraversato e continuamente ridefinito da dinamiche costituenti, è la sfida che si presenta oggi a tutte le componenti organizzate del movimento.

Postfazione al testo:

“L’individuazione psichica e collettiva” di Gilbert Simondon

(DeriveApprodi Roma, 2001)

MOLTITUDINE E PRINCIPIO DI INDIVIDUAZIONE

di Paolo Virno

Le forme di vita contemporanee attestano la dissoluzione del concetto di “popolo” e la rinnovata pertinenza del concetto di “moltitudine”. Stelle fisse del grande dibattito seicentesco da cui discende buona parte del nostro lessico etico-politico, questi due concetti si collocano agli antipodi. Il “popolo” ha una indole centripeta, converge in una *volonté générale*, è l’interfaccia o il riverbero dello Stato; la moltitudine è plurale, rifugge dall’unità politica, non stipula patti né trasferisce diritti al sovrano, recalcitra all’obbedienza, inclina a forme di democrazia non rappresentativa. Nella moltitudine, Hobbes ravvisò la massima insidia per l’apparato statale (“I cittadini, allorché si ribellano allo Stato, sono la *moltitudine* contro il *popolo*” [Hobbes, 1652: XII, 8]), Spinoza la radice della libertà. Dal Seicento in poi, quasi senza eccezioni, ha prevalso incondizionatamente il “popolo”. L’esistenza politica dei *molti* in quanto *molti* è stata espunta dall’orizzonte della modernità: non solo dai teorici dello Stato assoluto, ma anche da Rousseau, dalla tradizione liberale, dallo stesso movimento socialista. Oggi, però, la moltitudine prende la sua rivincita, caratterizzando tutti gli aspetti della vita associata: costumi e mentalità del lavoro postfordista, giochi linguistici, passioni e affetti, modi di intendere l’azione collettiva. Quando si constata questa rivincita bisogna scansare almeno un paio di sciocchezze. Non è che la classe operaia si sia beatamente estinta per far posto ai “molti”: piuttosto, e la faccenda è di gran lunga più complicata e interessante, gli operai odierni, tali restando, non hanno più la fisionomia del *popolo*, ma esemplificano a perfezione il modo di essere della *moltitudine*. Inoltre, affermare che i “molti” caratterizzano le forme di vita contemporanee non ha nulla di idillico: le caratterizzano tanto nel male quanto nel bene, nel servilismo non meno che nel conflitto. Di un modo di essere si tratta: diverso da quello “popolare”, certo, ma, in sé, non poco ambivalente, essendo provvisto anche di suoi *specifici* veleni.

La moltitudine non accantona con gesto sbarazzino la questione dell’universale, del comune/condiviso, insomma dell’Uno, ma la riqualifica da cima a fondo. Anzitutto, si ha un rovesciamento nell’ordine dei fattori: il popolo tende all’Uno, i “molti” derivano dall’Uno. Per il popolo l’universalità è una *promessa*, per i “molti” una *premesse*. Muta, inoltre, la stessa definizione di ciò che è comune/condiviso. L’Uno verso cui il popolo gravita, è lo Stato, il sovrano, la *volonté générale*; l’Uno che la moltitudine ha alle proprie spalle consiste, invece, nel linguaggio, nell’intelletto come risorsa pubblica o interspichica, nelle generiche facoltà della specie. Se la moltitudine rifugge dall’unità statale, è soltanto perché essa è correlata a tutt’altro Uno, preliminare anziché conclusivo. Su questa correlazione, già segnalata altre volte in passato, occorre interrogarsi più a fondo.

Un contributo di gran conto è quello offerto da Gilbert Simondon, filosofo assai caro a Deleuze, finora quasi sconosciuto in Italia. La sua riflessione verte sui *processi di individuazione*. L’individuazione, ossia il passaggio dalla generica dotazione psicosomatica dell’animale umano alla configurazione di una singolarità irripetibile, è forse la categoria che, più di ogni altra, inerisce alla moltitudine. A guardar bene, la categoria di popolo si attaglia a una miriade di individui *non* individuati, intesi cioè come sostanze semplici o atomi solipsistici. Proprio perché costituiscono un immediato punto di partenza, anziché l’esito estremo di un processo accidentato, tali individui abbisognano dell’unità/universalità procacciata dalla compagine statale. Viceversa, parlando di moltitudine, si mette l’accento precisamente sull’*individuazione*, ovvero sulla derivazione di ciascuno dei “molti” da un che di unitario/universale. Simondon, come per altri versi lo psicologo sovietico Lev S. Vygotskij e l’antropologo italiano Ernesto de Martino, hanno posto al centro dell’attenzione proprio siffatta derivazione. Per questi autori, l’ontogenesi, cioè le fasi di sviluppo

del singolo "io" autocosciente, è *philosophia prima*, unica analisi perspicua dell'essere e del divenire.

Ed è *philosophia prima*, l'ontogenesi, proprio perché coincide in tutto e per tutto con il "principio di individuazione". L'individuazione consente di delineare il diverso rapporto Uno/molti cui si accennava poc'anzi (diverso, per intendersi da quello che identifica l'Uno con lo Stato). Essa, pertanto, è una categoria che concorre a fondare la nozione etico-politica di *moltitudine*.

Gaston Bachelard, epistemologo tra i maggiori del XX secolo, ha scritto che la fisica quantistica è un "soggetto grammaticale" al cui riguardo sembra opportuno impiegare i più eterogenei "predicati" filosofici: se a un singolo problema ben si adatta un concetto humaneo, a un altro può convenire, perché no, un brano della logica hegeliana o una nozione tratta dalla psicologia della *Gestalt*. Parimenti, il modo di essere della moltitudine deve venir qualificato con attributi reperiti in ambiti diversissimi, talvolta persino alternativi tra loro. Reperiti, per esempio, nell'antropologia filosofica di Gehlen (sprovvedutezza biologica dell'animale umana, mancanza di un "ambiente" definito, povertà di istinti specializzati), nelle pagine di *Essere e tempo* dedicate alla vita quotidiana (chiacchiera, curiosità, equivoco ecc.), nella descrizione dei diversi giochi linguistici eseguita da Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*. Esempi tutti opinabili, questi. Incontrovertibile, invece, è l'importanza che assumono, come "predicati" del concetto di moltitudine, due tesi di Gilbert Simondon: 1) il soggetto è una individuazione sempre parziale e incompleta, consistendo piuttosto nell'intreccio mutevole di aspetti preindividuali e aspetti effettivamente singolari; 2) l'esperienza collettiva, lungi dal segnare il decadimento o l'eclissi, prosegue e affina l'individuazione. Trascurando molto altro (compresa la questione, ovviamente centrale, di *come* si realizzi, secondo Simondon, l'individuazione), vale la pena, qui, concentrarsi su queste tesi alquanto controintuitive e perfino scabrose.

Preindividuale

Ricominciamo da principio. La moltitudine è una rete di individui. Il termine "molti" indica un insieme di singolarità contingenti. Queste singolarità non sono, però, un dato di fatto inappellabile, bensì il risultato complesso di un *processo di individuazione*. Va da sé che il punto di avvio di ogni autentica individuazione è qualcosa di *non* ancora individuale. Ciò che è unico, irripetibile, labile, proviene da quanto invece è indifferenziato e generico. I caratteri peculiari dell'individualità affondano radici in un complesso di paradigmi universali. Già solo parlare di *principium individuationis* significa postulare una inerenza saldissima tra il singolare e l'una o l'altra forma di potenza anonima. L'individuale è effettivamente tale non perché si mantiene ai margini di ciò che è potente, come uno zombie esangue e rancoroso, ma perché è *potenza individuata*; ed è potenza individuata perché è solo una delle possibili individuazioni della potenza.

Per fissare l'antefatto dell'individuazione, Simondon impiega l'espressione, niente affatto criptica, di *realtà preindividuale*. Ciascuno dei "molti" ha domestichezza con questo polo antitetico. Ma che cos'è, propriamente, il "preindividuale"? Simondon scrive: "Si potrebbe chiamare *natura* questa realtà preindividuale che l'individuo porta con sé, sforzandosi di ritrovare nella parola 'natura' il significato che le attribuivano i filosofi presocratici: i Fisiologi ionici vi coglievano l'origine di tutte le specie di essere, anteriore all'individuazione; la natura è *realtà del possibile*, con le fattezze di quell'*apeiron* da cui Anassimandro fa scaturire ogni forma individuata. La Natura non è il contrario dell'Uomo, ma la prima fase dell'essere, là dove la seconda è l'opposizione tra individuo e ambiente" (Simondon 1989:196). Natura, *apeiron* (indeterminato), realtà del possibile, un essere ancora privo di fasi: e si potrebbe continuare con le variazioni sul tema. Qui, però, sembra opportuno proporre una definizione autonoma di "preindividuale": non contraddittoria con quella di Simondon, beninteso, ma da essa indipendente. Non è difficile riconoscere che, sotto la medesima etichetta, coesistono ambiti e livelli assai diversi.

Preindividuale è, in primo luogo, la percezione sensoriale, la motilità, il fondo biologico della specie. E' stato Merleau-Ponty, nella sua *Fenomenologia della percezione*, a osservare che "io non ho coscienza di essere il vero soggetto della mia sensazione più di quanto abbia coscienza di essere il vero soggetto della mia nascita e della mia morte" (Merleau-Ponty 1945: 293). E ancora: "la vista, l'udito il tatto, con i loro campi, sono anteriori e rimangono estranei alla mia vita

personale" (ivi: 451). La sensazione rifugge da una descrizione in prima persona: quando percepisco, non è un individuo individuato a percepire, ma la specie come tale. Alla motilità e alla sensibilità si addice solo l'anonimo pronome "si": *si vede, si ode, si prova dolore o piacere*. E' ben vero che la percezione ha talvolta una tonalità *autoriflessiva*: basti pensare al tatto, a quel toccare che è sempre, anche, un venir toccati dall'oggetto che si sta maneggiando. Colui che percepisce, avverte sé medesimo allorché si protende verso la cosa. Ma si tratta di un autoriferimento senza individuazione. E' la specie che si autoavverte nel maneggio, non una singolarità autocosciente. Sbaglia chi, identificando due concetti indipendenti, sostiene che, dove vi è *autoriflessione*, lì si può constatare anche un'*individuazione*; o, viceversa, che, non essendovi individuazione, neanche è lecito parlare di autoriflessione.

Preindividuale, a un livello più determinato, è la lingua storico-naturale della propria comunità di appartenenza. La lingua inerisce a tutti i locutori della comunità data, non diversamente da un "ambiente" zoologico, o da un liquido amniotico tanto avvolgente quanto indifferenziato. La comunicazione linguistica è intersoggettiva ben prima che si formino dei veri e propri "soggetti". Essendo di tutti e di nessuno, anche al suo riguardo primeggia l'anonimo "si": *si parla*. E' stato soprattutto Vygotskij a sottolineare il carattere preindividuale, o immediatamente sociale, della locuzione umana: l'uso della parola, da principio, è *intersichico*, cioè pubblico, condiviso, impersonale. Contrariamente a quanto riteneva Piaget, non si tratta di evadere da una originaria condizione autistica (cioè iperindividuale), imboccando la via di una progressiva socializzazione; al contrario, il fulcro dell'ontogenesi consiste, per Vygotskij, nel passaggio da una socialità a tutto tondo all'individuazione del parlante: "il movimento reale del processo di sviluppo del pensiero infantile si compie *non* dall'individuale al socializzato, *ma* dal sociale all'individuale" (Vygotskij 1934: 350). Il riconoscimento del carattere preindividuale ("intersichico") della lingua fa sì che Vygotskij anticipi Wittgenstein nella confutazione di qualsivoglia "linguaggio privato"; inoltre, ed è ciò che più conta, permette di includerlo a buon diritto nella scarna lista dei pensatori che hanno messo al centro della scena la questione del *principium individuationis*. Tanto per Vygotskij che per Simondon, l'"individuazione psichica" (ossia la costituzione dell'Io autocosciente) avviene sul terreno linguistico, non su quello percettivo. Detto altrimenti: mentre il preindividuale insito nella sensazione sembra destinato a rimanere perennemente tale, il preindividuale coincidente con la lingua è invece suscettibile di una differenziazione interna che ha per esito l'individualità. Non è il caso, qui, di vagliare criticamente i modi con cui, per Simondon e per Vygotskij, si compie la singolarizzazione del parlante; né, tanto meno, di accludere qualche ipotesi supplementare. Ciò che importa è solo fissare lo scarto tra ambito percettivo (dotazione biologica senza individuazione) e ambito linguistico (dotazione biologica come base dell'individuazione).

Preindividuale, infine, è il rapporto di produzione dominante. Nel capitalismo sviluppato, il processo lavorativo mobilita i requisiti più universali della specie: percezione, linguaggio, memoria, affetti. Ruoli e mansioni, in ambito postfordista, coincidono largamente con l'"esistenza generica", con il *Gattungswesen* di cui parlano Feuerbach e il Marx dei *Manoscritti economico-filosofici* a proposito delle più basilari facoltà del genere umano. Preindividuale è certamente l'insieme delle forze produttive. Tra esse, però, ha un rilievo eminente il pensiero. Si badi: il pensiero oggettivo, non correlabile a questo o a quell'"io" psicologico, la cui verità non dipende dall'assenso dei singoli. Al suo riguardo, Gottlob Frege ha utilizzato una formula forse goffa, ma non poco efficace: "pensiero senza portatore" (cfr. Frege 1918). Marx ha coniato invece l'espressione, famosa e controversa, di *general intellect*, intelletto generale: solo che, per lui, il *general intellect* (cioè il sapere astratto, la scienza, la conoscenza impersonale) è anche il "pilastro centrale nella produzione della ricchezza", là dove per "ricchezza" deve intendersi, qui e ora, plusvalore assoluto e relativo. Il pensiero senza portatore, ossia il *general intellect*, imprime la sua forma al "processo vitale stesso della società" (Marx 1857-1858: 403), istituendo gerarchie e relazioni di potere. In breve: è una realtà preindividuale storicamente qualificata. Su questo punto, non mette conto insistere più di tanto. Basti tenere presente che, al preindividuale *percettivo* e a quello *linguistico*, occorre aggiungere un preindividuale *storico*.

Soggetto anfibio

Il *soggetto* non coincide con l'*individuo individuato*, ma comprende in sé, sempre, una certa quota ineliminabile di realtà preindividuale. E' un composto instabile, un che di spurio. Ecco la prima delle due tesi di Simondon su cui si vorrebbe richiamare l'attenzione. "Esiste negli esseri individuati una certa carica di indeterminato, cioè di realtà preindividuale, che è passata attraverso l'operazione di individuazione senza essere effettivamente individuata. Si può chiamare natura questa carica di indeterminato" (Simondon 1989: 210). E' del tutto errato ridurre il soggetto a quel che, in esso, vi è di singolare: "Si attribuisce abusivamente il nome di individuo a una realtà più complessa, quella del soggetto completo, che porta in sé, oltre alla realtà individuata, un aspetto non individuato, preindividuale, ovvero naturale" (*ivi*: 204). Il preindividuale è avvertito anzitutto come una sorta di *passato* irrisolto: la "realtà del possibile", da cui scaturì la singolarità ben definita, persiste ancora a fianco di quest'ultima; la diacronia non esclude la concomitanza. Per altri versi, il preindividuale di cui è intimamente intessuto il soggetto si manifesta come *ambiente* dell'individuo individuato. Il contesto ambientale (percettivo, o linguistico, o storico), in cui si iscrive l'esperienza del singolo, è, in effetti, una componente intrinseca (se si vuole: interiore) del soggetto. Il soggetto non *ha* un ambiente, ma *è*, in una certa sua parte (quella non individuata), ambiente. Da Locke a Fodor, le filosofie che trascurano la realtà preindividuale del soggetto, ignorando dunque quel che *in* esso è ambiente, sono destinate a non trovare più una via di transito tra "interno" ed "esterno, tra Io e mondo. Cadono dunque nel fraintendimento denunciato da Simondon: equiparare il soggetto all'individuo individuato.

La nozione di soggettività è anfibia. L'"io parlo" convive con il "*si* parla"; l'irripetibile è intrecciato al ricorsivo e al seriale. Più precisamente, nell'ordito del soggetto figurano, come parti integranti, la tonalità anonima del percepito (la sensazione come sensazione della specie), il carattere immediatamente intersichico o "pubblico" della lingua materna, la partecipazione all'impersonale *general intellect*. La coesistenza di preindividuale e individuato in seno al soggetto è mediata, secondo Simondon, dagli affetti. Emozioni e passioni segnalano la provvisoria integrazione dei due lati. Ma anche l'eventuale loro scollamento: non mancano crisi, recessioni, catastrofi. Vi è timor panico, o angoscia, allorché non si sappia comporre gli aspetti preindividuali della propria esperienza con quelli individuati: "nell'angoscia il soggetto si sente esistere come problema per sé medesimo, sente la sua divisione in natura preindividuale ed essere individuato; l'essere individuato è *qui e ora*, e *questo qui e questo ora* impediscono a una infinità di altri qui e di altri ora di manifestarsi: il soggetto prende coscienza di sé come natura, come indeterminato (*apeiron*) che non potrà mai attualizzare in un *hic et nunc*, che non potrà mai vivere" (*ivi*: 111). E' dato constatare, qui, una straordinaria convergenza obiettiva tra l'analisi di Simondon e la diagnosi delle "apocalissi culturali" proposta da Ernesto de Martino. Il punto cruciale, per de Martino come per Simondon, sta nel fatto che l'ontogenesi, cioè l'individuazione, non è mai garantita una volta per tutte: può tornare sui propri passi, infragilirsi, conflagrare. L'"Io penso", oltre ad avere una genesi accidentata, è parzialmente retrattile, soverchiato da quanto lo eccede. Secondo de Martino, talvolta il preindividuale sembra sommergere l'io singularizzato: quest'ultimo è come risucchiato nell'anonimia del "*si*". Talaltra, in modo opposto e simmetrico, ci si sforza vanamente di ridurre tutti gli aspetti preindividuali della nostra esperienza alla singolarità puntuale. Le due patologie - "catastrofe del confine io-mondo nelle due modalità della irruzione del mondo nell'esserci e del deflusso dell'esserci nel mondo" (E. de Martino 1977: 76) - sono solo gli estremi di una oscillazione che, in forme più contenute, è però costante e insopprimibile.

Troppe volte il pensiero critico del Novecento (si pensi in particolare alla "scuola di Francoforte") ha intonato una nenia malinconica sulla presunta lontananza dell'individuo dalle forze produttive sociali, nonché sulla sua separazione dalla potenza insita nelle facoltà universali della specie (linguaggio, pensiero ecc.). L'infelicità del singolo è stata imputata, per l'appunto, a questa lontananza o separazione. Un'idea suggestiva, ma sbagliata. Le "passioni tristi", per dirla con Spinoza, insorgono piuttosto dalla massima vicinanza, anzi dalla simbiosi, tra individuo individuato e preindividuale, laddove questa simbiosi si presenti come squilibrio e lacerazione. Nel bene come nel male, la *moltitudine* mostra la commistione indistricabile di "io" e "si", singolarità irripetibile e anonimia della specie, individuazione e realtà preindividuale. Nel bene: ciascuno dei "molti",

avendo l'universale alle proprie spalle, a mo' di *premessa* o antefatto, non abbisogna di quell'universalità posticcia che lo è Stato. Nel male: ciascuno dei "molti", in quanto soggetto anfibio, può sempre scorgere nella sua propria realtà preindividuale una minaccia, o almeno una fonte di insicurezza. Il concetto etico-politico di moltitudine è incardinato *sia* al principio di individuazione *che* alla sua costitutiva incompletezza.

Marx, Simondon, Vygotskij: il concetto di "individuo sociale"

In un celebre brano dei *Grundrisse* (il cosiddetto "Frammento sulle macchine"), Marx indica con l'epiteto di "individuo sociale" il solo protagonista verosimile di qualsivoglia trasformazione radicale dello stato di cose presente (cfr. Marx 1857-1858: 389-403). A tutta prima, l'"individuo sociale" sembra un ossimoro civettuolo, una arruffata unità dei contrari, insomma un manierismo hegeliano. E' possibile, invece, prendere questo concetto alla lettera, fino a farne uno strumento di precisione per rilevare modi di essere, inclinazioni e forme di vita contemporanei. Ma ciò è possibile, in buona misura, proprio grazie alla riflessione di Simondon e di Vygotskij sul principio di individuazione.

Nell'aggettivo "sociale" occorre ravvisare le fattezze di quella realtà preindividuale, che, secondo Simondon, pertiene a ogni soggetto. Così come nel sostantivo "individuo" va riconosciuta l'avvenuta singolarizzazione di ciascun componente dell'odierna moltitudine. Quando parla di "individuo sociale", Marx si riferisce all'intreccio tra "esistenza generica" (*Gattungswesen*) ed esperienza irripetibile, che della soggettività è il sigillo. Non è un caso se l'"individuo sociale" fa la sua comparsa nelle medesime pagine dei *Grundrisse* in cui viene introdotta la nozione di *general intellect*, di un "intelletto generale" che costituisce la premessa universale (o preindividuale), nonché il comune spartito, per le opere e i giorni dei "molti". Il lato sociale dell'"individuo sociale" è, senza dubbio, il *general intellect*, ovvero, con Frege, il "pensiero senza portatore". Non solo, però: esso consiste anche nel carattere fin da subito intersichico, cioè pubblico, della comunicazione umana, messo a fuoco con grande efficacia da Vygotskij. Inoltre, se si traduce correttamente 'sociale' con 'preindividuale', bisognerà riconoscere che l'individuo individuato di cui parla Marx si staglia pure sullo sfondo dell'anonima percezione sensoriale.

Sociale in senso forte è tanto l'insieme delle forze produttive storicamente definite, quanto la dotazione biologica della specie. Non si tratta di una congiunzione estrinseca, o di una mera sovrapposizione. C'è di più. Il capitalismo pienamente sviluppato implica la piena *coincidenza* tra le forze produttive e gli altri due tipi di realtà preindividuale (il "si percepisce" e il "si parla"). Il concetto di forza-lavoro dà a vedere questa perfetta fusione: in quanto generica potenza fisica e linguistico-intellettuale di produrre, la forza-lavoro è, sì, una determinazione storica, ma include in sé per intero quell'*apeiron*, o natura non individuata, di cui discute Simondon, nonché il carattere impersonale della lingua, che Vygotskij illustra in lungo e in largo. L'"individuo sociale" segna l'epoca in cui la convivenza di singolare e preindividuale cessa di essere un'ipotesi euristica, o un celato presupposto, ma diventa fenomeno empirico, verità sbalzata in superficie, pragmatico dato di fatto. Si potrebbe dire: l'*antropogenesi*, ossia la stessa costituzione dell'animale umano, giunge a manifestarsi sul piano storico-sociale, si fa infine visibile a occhio nudo, conosce una sorta di materialistica *rivelazione*. Le cosiddette "condizioni trascendentali dell'esperienza", anziché restare sullo sfondo, vengono in primissimo piano e, quel che più conta, diventano, esse pure, oggetto di esperienza immediata.

Un'ultima osservazione, marginale ma non troppo. L'"individuo sociale" incorpora le forze produttive universali, declinandole però secondo modalità differenziate e contingenti; è effettivamente individuato, anzi, proprio perché dà loro una configurazione singolare, traducendole in una specialissima costellazione di cognizioni e affetti. Per questo, fallisce ogni tentativo di circoscrivere l'individuo per via negativa: non l'ampiezza di ciò che vi è escluso, ma l'intensità di ciò che vi converge provvede a connotarlo. Né si tratta di una positività accidentale e sregolata, infine ineffabile (per inciso: nulla è più monotono, e meno individuale, dell'ineffabile). L'individuazione è scandita dalla progressiva specificazione, nonché dalla combinazione eccentrica, di regole e paradigmi generali: non è il buco nella rete, ma il luogo in cui le maglie sono più fitte. A proposito della singolarità irripetibile, si potrebbe parlare di un *surplus di legislazione*. Per dirla con

la fraseologia dell'epistemologo, le leggi che qualificano l'individuale non sono né "asserzioni universali" (valide cioè per tutti casi di un complesso omogeneo di fenomeni), né "asserzioni esistenziali" (rilevazioni di dati empirici al di fuori di qualsiasi regolarità o schema connettivo): sono invece vere e proprie *leggi singolari*. Leggi, perché dotate di una struttura formale virtualmente comprensiva di una "specie" intera. Singolari, perché regole di un unico caso, non generalizzabile. Le leggi singolari raffigurano l'individuale con la precisione e la trasparenza riservate di norma a una "classe" logica: ma, si badi, *una classe di un individuo solo*.

Chiamiamo moltitudine l'insieme di "individui sociali". Vi è una sorta di preziosa concatenazione semantica tra l'esistenza politica dei *molti* in quanto *molti*, l'antico rovello filosofico circa il *principium individuationis*, lo nozione marxiana di "individuo sociale" (decifrata, con l'ausilio di Simondon, come inestricabile impasto di contingente singolarità e realtà preindividuale). Questa concatenazione semantica permette di ridefinire alla radice natura e funzioni della sfera pubblica e dell'azione collettiva. Una ridefinizione che, va da sé, scardina il canone etico-politico basato sul "popolo" e la sovranità statale. Si potrebbe dire - con Marx, ma fuori e contro buona parte del marxismo - che la "sostanza di cose sperate" sta nel conferire il massimo risalto e il massimo valore all'esistenza irripetibile di ogni singolo membro della specie. Per paradossale che possa sembrare, quella di Marx dovrebbe venire intesa, oggi, come una teoria rigorosa, cioè realistica e complessa, dell'individuo. Dunque, come una teoria dell'*individuazione*.

Il collettivo della moltitudine

Esaminiamo ora la seconda tesi di Simondon. Essa non ha precedenti di sorta. E' controintuitiva, ossia viola radicati convincimenti del senso comune (come accade, del resto, a molti altri "predicati" concettuali della moltitudine). Di solito si reputa che l'individuo, non appena partecipi a un collettivo, debba dimettere almeno alcune delle sue caratteristiche propriamente individuali, rinunciando a certi variopinti e imperscrutabili segni distintivi. Nel collettivo, così sembra, la singolarità si stempera, è menomata, regredisce. Ebbene, a giudizio di Simondon, questa è una superstizione: epistemologicamente ottusa, eticamente sospetta. Una superstizione alimentata da coloro che, trascurando con disinvoltura la questione del *processo* di individuazione, presumono che il singolo sia un immediato punto di partenza. Se invece si ammette che l'individuo proviene dal suo opposto, cioè dall'universale indifferenziato, il problema del collettivo prende tutt'altro aspetto. Per Simondon, contrariamente a quanto asserisce un senso comune deforme, la vita di gruppo è l'occasione di una ulteriore e più complessa individuazione. Lungi dal regredire, la singolarità si affina e tocca il suo acme nell'agire di concerto, nella pluralità delle voci, insomma nella sfera pubblica.

Il collettivo non lede, né attenua l'individuazione, ma la prosegue, potenziandola a dismisura. Questa prosecuzione riguarda la quota di realtà preindividuale che il primo processo di individuazione aveva lasciato irrisolta. Scrive Simondon: "Non si deve parlare di tendenze dell'individuo al gruppo; perché queste tendenze non sono, a parlare propriamente, tendenze dell'individuo in quanto individuo; esse sono la non-risoluzione dei potenziali che hanno preceduto la genesi dell'individuo. L'essere che precede l'individuo non è stato individuato senza resto; non è stato totalmente risolto in individuo e ambiente; l'individuo ha conservato in sé un che di preindividuale, sicché tutti gli individui insieme hanno una sorta di sfondo non strutturato *a partire dal quale una nuova individuazione può prodursi*" (Simondon 1989: 195, corsivo mio). E ancora: "Non già in quanto individui gli esseri sono correlati gli uni agli altri nel collettivo, ma in quanto soggetti, cioè in quanto esseri che hanno in sé un che di preindividuale" (*ivi*: 205). Il gruppo ha il suo fondamento nell'elemento preindividuale (*si* percepisce, *si* parla ecc.) presente in ogni soggetto. Ma, nel gruppo, la realtà preindividuale intrecciata alla singolarità *si individua a sua volta*, assumendo una fisionomia peculiare.

L'istanza del collettivo è ancora un'istanza di individuazione: la posta in gioco consiste nell'imprimere una forma contingente e inconfondibile all'*apeiron* (indeterminato), ossia alla "realtà del possibile" che precede la singolarità; all'universo anonimo della percezione sensoriale; al "pensiero senza portatore" o *general intellect*. Il preindividuale, inamovibile in seno al soggetto isolato, può assumere però un aspetto singolarizzato nelle azioni e nelle emozioni dei *molti*. Così

come in un quartetto il violoncellista, interagendo con gli altri artisti esecutori, coglie qualcosa del suo stesso spartito che fino ad allora gli era sfuggito. Ciascuno dei *molti* personalizza (parzialmente e provvisoriamente) la propria componente impersonale tramite le vicissitudini tipiche dell'esperienza pubblica. L'esposizione agli occhi degli altri, l'azione politica priva di garanzie, la dimestichezza con il possibile e l'imprevisto, l'amicizia e l'inimicizia, tutto ciò offre all'individuo il destro per appropriarsi in qualche misura dell'anonimo "si" da cui proviene, per trasformare in biografia inconfondibile il *Gattungswesen*, l'"esistenza generica" della specie. Contrariamente a quanto riteneva Heidegger, è solo nella sfera pubblica che si può passare dal "si" al "se stesso".

L'individuazione di secondo grado, che Simondon chiama anche "individuazione collettiva" (un ossimoro affine a quello contenuto nella locuzione "individuo sociale"), è un tassello importante per pensare in modo adeguato la *democrazia non rappresentativa*. Poiché il collettivo è teatro di una accentuata singolarizzazione dell'esperienza, ovvero costituisce il luogo in cui può finalmente esplicitarsi ciò che in ogni vita umana è incommensurabile e irripetibile, nulla di esso si presta a essere estrapolato o, peggio che mai, "delegato". Ma si badi: il *collettivo della moltitudine*, in quanto individuazione del *general intellect* e del fondo biologico della specie, è l'esatto contrario di qualsivoglia anarchismo ingenuo. Al suo confronto, è piuttosto il modello della rappresentanza politica, con tanto di *volonté générale* e "sovranità popolare", a figurare come una intollerabile (e talvolta feroce) semplificazione. Il collettivo della moltitudine non stringe patti, né trasferisce diritti al sovrano, perché è un collettivo di singolarità individuate: per esso, ripetiamolo ancora una volta, l'universale è una *premessa*, non già una *promessa*.

Bibliografia

- DE MARTINO E. (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- FREGE G. (1918), *Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung*; trad. it. *Il pensiero. Una ricerca logica*, in Id., *Ricerche logiche*, Guerini e Associati, Milano 1988.
- HOBBS Th. (1642), *De Cive*, trad. it. Editori Riuniti, Roma 1979.
- MARX K. (1857-1858), *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*; trad. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968-1970.
- MERLEAU-PONTY M. (1945), *Phénoménologie de la perception*; trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965.
- SIMONDON G. (1989), *L'individuation psychique et collective*; trad. it. *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2001.
- VYGOTSKIJ L. S. (1934), *Myslenie i rec'*; trad. it. *Pensiero e linguaggio*, Laterza, Bari 1990.

CAPITOLO III

La moltitudine contro l'Impero

Le grandi masse hanno bisogno di una religione materiale del senso (eine sinnliche Religion). Ma non sono solo le grandi masse ad averne bisogno, ma anche i filosofi. Un monoteismo della ragione e del cuore, un politeismo dell'immaginazione e dell'arte, questo è ciò di cui abbiamo bisogno (...). Dobbiamo avere una nuova mitologia, ma questa mitologia deve essere al servizio delle idee. Deve essere una mitologia della ragione.

*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus
HEGEL, HÖLDERLIN O SCHELLING*

Non ci manca la comunicazione, al contrario, ne abbiamo anche troppa. Ci manca la creatività. Ci manca la resistenza al presente.

GILLES DELEUZE, FÉLIX GUATTARI

L P O T E R E I M P E R I A L E non può più risolvere il conflitto delle forze sociali mediante schemi della mediazione con cui spostarne i termini. I conflitti sociali che costituiscono il politico si frangono direttamente senza alcuna mediazione di sorta. Questa è la novità fondamentale della situazione imperiale. L'Impero genera un potenziale rivoluzionario assai più grande di quello creato dai moderni regimi di potere, poiché ci mostra, accanto alla macchina di comando, un'alternativa effettiva: l'insieme degli sfruttati e dei sottomessi, una moltitudine che è direttamente, e senza alcuna mediazione, contro l'Impero. A questo punto, come dice Agostino, occorre discutere, al meglio delle nostre possibilità, «dell'origine, svolgimento e rispettivi destini delle due città, cioè della terrena e della celeste che nel frattempo, come abbiamo detto, in questo scorrere dei tempi sono in qualche modo confuse e mischiate fra loro». Ora, che abbiamo trattato principalmente dell'Impero, dobbiamo parlare della moltitudine e del suo potenziale potere politico.

LE DUE CITTÀ

Dobbiamo capire come la moltitudine può diventare un *soggetto politico* nel contesto dell'Impero. Dobbiamo cogliere l'esistenza della moltitudine a partire dalla costruzione dell'Impero, e tuttavia, da questa prospettiva, potrebbe sembrare che la stessa moltitudine sia creata e mantenuta dal comando imperiale. Nell'Impero postmoderno, non c'è un Caracalla a concedere la cittadinanza a tutti i suoi

sudditi e a trasformare la moltitudine in soggetto politico. La formazione della moltitudine degli sfruttati e dei produttori soggiogati può essere letta in termini più chiari nella storia delle rivoluzioni del XX secolo. Tra le rivoluzioni comuniste del 1917 e del 1949, nella grande resistenza antifascista degli anni Trenta e Quaranta, nelle numerose lotte di liberazione degli anni Sessanta, sino a quelle del 1989, si formarono, si svilupparono e si consolidarono le condizioni della cittadinanza della moltitudine. Lungi dall'essere state sconfitte, tutte le rivoluzioni del XX secolo hanno innovato e trasformato i termini della lotta di classe, radicando le condizioni di una nuova soggettività politica: una nuova moltitudine che si rivolta contro l'Impero. Il ritmo dettato dai movimenti rivoluzionari è quello di una pulsazione di una nuova *aetas*, di una nuova pienezza e di una nuova metamorfosi nel tempo.

La costituzione dell'Impero non è la causa, ma la conseguenza del sorgere di questi nuovi poteri. Non deve quindi sorprendere che, a dispetto dei suoi sforzi, l'Impero non sia in grado di istituire un sistema giuridico adeguato alla nuova realtà della globalizzazione e alle sue relazioni economiche e sociali. Questa impossibilità (che è servita come punto di partenza del nostro studio nel primo capitolo della Parte Prima) non è dovuta alle dimensioni eccessive del territorio che occorre regolare, ma non può neppure essere imputata alle difficoltà del passaggio tra il vecchio sistema del diritto pubblico internazionale e il nuovo sistema imperiale. La ragione di questa impossibilità è costituita dalla natura rivoluzionaria della moltitudine, le cui lotte hanno creato l'Impero come un'inversione della sua immagine e che attualmente rappresenta, su questa medesima scena, una potenza incontenibile, e un eccesso di valore nei confronti di qualsiasi forma del diritto e della legge.

Per confermare la nostra ipotesi è sufficiente uno sguardo all'attuale crescita della moltitudine e apprezzare la vitalità delle sue espressioni. Col proprio lavoro, la moltitudine produce e riproduce autonomamente l'intero mondo della vita. Produrre e riprodurre autonomamente significa costruire una nuova realtà ontologica. Lavorando, la moltitudine produce infatti se stessa come singolarità: una singolarità che stabilisce un nuovo luogo nel non-luogo dell'Impero, una singolarità prodotta dalla cooperazione, rappresentata dalla comunità linguistica e cresciuta con tutti i processi dell'ibridazione. La moltitudine afferma la propria singolarità invertendo l'illusione ideologica secondo la quale, sulla superficie globale del mercato mondiale, tutti gli esseri umani sono intercambiabili. Di fronte alla rigidità dell'ideologia del mercato, la moltitudine produce - mediante il proprio lavoro - la singolarizzazione bionlinica

di gruppi e insiemi di esseri umani in ogni singolo nodo dell'inter-scambio globale.

La lotta di classe e i processi rivoluzionari del passato destabilizzarono i poteri politici di popoli e nazioni. Il preambolo rivoluzionario, scritto nella storia del XIX e del XX secolo, ha predisposto la nuova configurazione soggettiva del lavoro che oggi sta sorgendo. Attraverso le sfere della produzione biopolitica, la cooperazione e la comunicazione stanno creando una nuova singolarità produttiva. La moltitudine non è semplicemente il risultato di una indifferenziata mescolanza di popoli e nazioni: la moltitudine è il potere singolare di una *nuova città*.

A questo punto, si potrebbe osservare criticamente, e non senza motivo, che tutto ciò non è sufficiente per fare della moltitudine un vero e proprio soggetto politico e, neppure, un soggetto potenzialmente in grado di controllare il proprio destino. Questa obiezione non costituisce, tuttavia, un ostacolo insuperabile, poiché il passato rivoluzionario e le capacità produttive e cooperative da cui le caratteristiche antropologiche della moltitudine vengono continuamente trascritte e riformulate non possono che rivelare un telos, un'affermazione materiale della liberazione. Nel mondo antico, Plotino ha affrontato una situazione simile:

«Fuggiamo dunque verso la cara patria», questo è il consiglio vero che vorremmo raccomandare [...] La nostra patria, da cui siamo venuti, è lassù, dove è il nostro Padre. Ma che viaggio è, che fuga è? Non è un viaggio da compiere con i piedi, che sulla terra ci portano per ogni dove, da una regione all'altra; né devi approntare un carro o un qual- che naviglio, ma devi lasciar perdere tutte queste cose, e non guardare. Come chiudendo gli occhi, invece, potrai cambiare la tua vista con un'altra, risvegliare la vista che tutti possiedono, ma pochi usano».²

Così il misticismo antico esprimeva il nuovo telos. La moltitudine che oggi risiede sulla superficie imperiale non conosce però né Dio Padre, né trascendenza. C'è, invece, soltanto l'immanenza del nostro lavoro. La teleologia della moltitudine è teurgica: consiste nella possibilità di usare la tecnologia e la produzione per sua gioia e per incrementare il suo potere. Per reperire i mezzi necessari alla sua costituzione come soggetto politico, la moltitudine non ha nessun motivo di guardare al di fuori della sua storia e della sua attuale potenza produttiva.

Inizia così a formarsi una mitologia materiale della ragione forgiata dai linguaggi, dalle tecnologie e da tutti i mezzi che compongono il mondo della vita. Si tratta di una religione materiale del senso, che separa la moltitudine da qualsiasi residuo della sovranità e dello

longa manus dell'Impero. La mitologia della ragione è l'articolazione simbolica e immaginativa che permette all'ontologia della moltitudine di esprimersi come attività e coscienza. La mitologia dei linguaggi della moltitudine interpreta il telos di una *città terrena*, distaccata - con il potere che le appartiene - da qualsiasi appartenenza o soggezione verso una *città di Dio* che ha perduto ogni onore e legittimità. La città terrena della moltitudine, la città della costituzione assoluta del lavoro e della cooperazione, è dunque nemica delle mediazioni trascendenti e metafisiche, della violenza e della corruzione.

SENTIERI ININTERROTTI (IL DIRITTO ALLA CITTADINANZA MONDIALE)

Innanzitutto, la formazione della moltitudine avviene nel corso di un movimento nello spazio, che la costituisce in un luogo illimitato. La mobilità delle merci e, soprattutto, di quella merce particolare che è la forza lavoro, è sempre stata rappresentata, sin dalla nascita del capitalismo, come la condizione basilare dell'accumulazione. I movimenti degli individui, dei gruppi e delle popolazioni che chiamiamo attualmente nell'Impero non possono essere completamente sottmessi alle leggi dell'accumulazione capitalistica - essi lavorano continuamente e rompono gli argini della misura. I movimenti della moltitudine disegnano nuovi spazi e i suoi itinerari fissano sempre nuove residenze. L'autonomia di movimento stabilisce il luogo adeguato alla moltitudine. I passaporti e i documenti non potranno più regolare i nostri movimenti attraverso i confini. La moltitudine definisce una nuova geografia, così come i flussi produttivi dei corpi creano nuovi fiumi e nuovi porti. Le città della terra diventeranno presto i grandi depositi della cooperazione umana e le locomotive della circolazione, le residenze temporanee e le reti della distribuzione di massa dei viventi.

Attraverso la circolazione, la moltitudine si riappropria dello spazio e si costituisce come un soggetto attivo. Se osserviamo più da vicino il modo in cui procede il movimento costitutivo della soggettività, vediamo che i nuovi spazi sono caratterizzati da topologie inusuali, da sotterranei e incontenibili rizomi, da mitologie geografiche che segnano nuove linee del destino. Benché questi movimenti costituiscano terribili sofferenze, in essi si afferma un desiderio di liberazione che può essere soddisfatto solo dalla riappropriazione degli spazi intorno ai quali vengono create nuove forme di libertà. Ovunque giungano, questi movimenti fanno germinare, lungo i loro traccati, nuove forme di vita e di cooperazione - creano ovunque quella ric-

Molteplintine

Adelino Zanini

Il concetto di molteplintine appartiene alla piú nobile tradizione di pensiero politico; la sua presenza all'interno del lessico postfordista necessita, tuttavia, di coordinate inedite. Assunto cardine è l'evidente deficit esplicativo del concetto di classe, la cui inadeguatezza odierna impone, anzitutto, di districarsi tra la retorica degli "interessi" (che tanta fortuna ha avuto nella politica degli anni ottanta), la società degli individui, l'etica discorsiva ...; insomma, tra tutte quelle rappresentazioni che del conflitto danno un'immagine cetuale, esistenziale o, addirittura, universalistica, comunque necessitante di criteri "nuovi" di rappresentanza politica. Rappresentanza di cui il concetto postfordista di molteplintine presuppone invece l'esaurirsi; perciò, esso non ha relazione alcuna con la dialettica tra maggioranza e minoranza, in quanto non rientra nella distinzione tra *maggioranza* e minoranza, in quanto non rientra nella distinzione tra *maggioranza* come sistema omogeneo e costante e *minoranza* quale suo sottosistema statico. Alla molteplintine, complesso di diverse "minoranze agenti" il cui insieme non si identifica mai con il "popolo", appartiene un *diventire minoritario*, che non nutre alcuna ambizione a imporsi come maggioranza, trasformando la propria potenza, intelligenza, creatività, in "governo" [Virno, 1994, 104].

L'essere qualunque, di cui la molteplintine è espressione collettiva [Agamben, 1990], non annovera tra i suoi problemi quello di acquisire la/una maggioranza: nessun insieme di "minoranze agenti" ha un diventare se si pensa come futura maggioranza. Infatti, l'essere maggioritario è stabile, "non è mai un diventare. Non c'è diventare che non sia minoritario" [Deleuze, 1997]. Un esempio esplicativo può essere utile per chiarire le differenze concettuali. Che cos'è una letteratura minoritaria? Non il frutto di una lingua minore, di un dialetto etnico, di una nicchia linguistica che struttura l'identità di una minoranza, bensì il prodotto di una minoranza in una lingua maggiore che, in quanto tale, a essa non appartiene ma di cui non può fare a meno. In ciò la lingua maggiore finisce infatti col subire un forte processo di contaminazione e di deterritorializzazione, che nega l'essere della minoranza in quanto parte segregata. Una letteratura minore nella sua esiguità è per questo una enunciazione collettiva, un diventare minoritario che concerne tutti, al di là della minoranza da cui muove [Deleuze, Guattari, 1975].

La minoranza in sé è statica, delimitata, con una vocazione autoreferenziale irrinunciabile; il diventare minoritario è potenziale. Nel mondo di produzione postfordista, minoritarie e potenziali sono le molteplici tendenze che sedimentano esperienze generiche, non trasmissibili

in quanto tali, ma non-di meno imprescindibili; minoritario e potenziale è l'evolversi di culture minori che contaminano le maggiori; la costante azione di corruzione dei linguaggi specialistici da parte dei linguaggi quotidiani. Minoritario e potenziale è l'operare della forza-lavoro postfordista, della molteplintine, la quale non è dunque massa informe - sebbene soggetta e pervasa da opportunismo, cinismo e quant'altro si voglia -, bensì espressione di un collettivo di fatto in un ambiente astratto, in cui l'unica appartenenza possibile è al "qui e ora" [Aa.Vv., 1990].

I fondamenti filosofici del concetto di molteplintine possono essere rinvenuti in Machiavelli [Discorsi, I, 58] e Spinoza [Trac. pol., III, 9; IV, 5]. È certamente significativo che la declinazione dello stesso concetto classico debba molteplintine proprio alla divaricazione tra la "linea" democratica che congiunge questi due autori e quella assolutistica. Alla prima appartiene la netta discrepanza tra *potenza* (reciproca incerenza dell'uno e della molteplicità) e *potere* (subordinazione della molteplicità della potenza [Negri, 1981, 224]); grazie alla seconda giunge a definizione la distinzione hobbesiana tra *molteplintine* e *popolo* [De cive, XII, 8, ma v. Arendt, 1989]. In entrambi i casi ha luogo la focalizzazione del problema che connette molteplintine e sovranità: nel primo caso, attraverso uno schiacciamento che mostra l'irriducibilità della potenza della molteplintine al potere; nel secondo, attraverso la distinzione, fondamentale, tra la stessa molteplintine e il popolo. Tale distinzione, come Hobbes spiega, è caratterizzata dal fatto che mentre la molteplintine è espressione generica di *molteplintine*, ognuno dei quali conserva la propria volontà singolare, al popolo e solo a esso è imputabile "una sola volontà, a cui si può attribuire una sola azione". Per questo, la ribellione dei sudditi nei confronti dello stato si configura sempre come l'azione di una molteplintine contro il popolo. Infatti, a differenza di quest'ultimo, la molteplintine è irrepresentabile, non dà luogo a un trasferimento di potere sovrano; quindi, non svolge la funzione che il popolo svolge all'interno della dialettica statale. Come dice Tocqueville, "oltre il popolo, non si scorgono che individui eguali e confusi in una massa comune".

L'attualità di questa contrapposizione è del tutto evidente quando la si riconduca *non* alla radicalità di differenti minoranze rappresentabili, ma alla distinzione tra minoranza (quale sottosistema della maggioranza) e diventare minoritario. Molteplintine è espressione indeterminata del diventare di minoranze agenti la cui sommatoria non coincide mai con il popolo. Nel pensiero politico contemporaneo - basti pensare alla possibile coniugazione delle categorie politiche keynesiane e di quelle giuridiche keinsiane [Zanini, 1985] -, il concetto giuridico di

popolo - contrapposto a quello non giuridico di moltitudine - è non a caso qualificato tramite il principio di maggioranza: strumento indissociabile dalla pratica di governo secondo un ordinamento normativo certo. Non è necessariamente tale certezza normativa, tuttavia, a richiedere l'effettività del principio di maggioranza, bensì quest'ultimo a richiedere un ordinamento che lo legittimi e ne statuisca l'universale criterio di rappresentanza. Come osserva Kelsen [1980, 292], la maggioranza presuppone per definizione l'esistenza di una minoranza; e il diritto della prima implica il diritto di esistenza della seconda. Al pari della maggioranza, anche la minoranza in quanto tale implica però una costante. Quand'essa sia elemento dialettico che consente alla maggioranza di esercitare il proprio diritto senza imposizione o costrizione palese, è indispensabile alla legittimazione di quest'ultima. Il patto è il loro punto d'incontro; al di qua e al di là del compromesso, vi è pura indifferenza rispetto a ciò che è tra esse conteso.

La moltitudine si sottrae a questa dialettica, in quanto il divenire minoritario ambisce *solo* alla trasversalità: si sottrae alla maggioranza senza rimanere minoranza. Il suo divenire sta in un doppio movimento di sottrazione e di deterritorializzazione. Opportunamente, Deleuze [1997] sottolinea come sia la maggioranza a implicare una costante - e non viceversa -, come sia essa a presupporre uno stato di diritto e di dominazione impersonale. Al carattere impersonale, infatti, è connessa l'idea e l'"immagine" della libertà del popolo, di cui la minoranza (ma non il divenire minoritario) è parte costitutiva. La grande architettura della "forma giuridica" kelseniana è l'immagine forse più efficace della sovranità moderna. È suo presupposto irrinunciabile che la maggioranza goda della legittimità offerta dall'esistenza di una minoranza, di un ordinamento che presupponga gli opportuni criteri di inclusione e che trasformi, perciò, maggioranza e minoranza in "forme" giuridiche. Questa è la ragione per la quale si deve distinguere la maggioranza come sistema omogeneo e costante, la minoranza quale suo sottosistema, il minoritario come divenire potenziale e creativo. La minoranza in quanto tale è sempre a fronte di un'alternativa secca: accettare la regola della maggioranza o il ghetto [Zanini, 1997]. L'estremo tentativo schmittiano di ribadire la centralità della diade amico/nemico prendeva atto proprio del fatto che il destino della moltitudine era quello di perdere il carattere di antefatto "naturale": imponendosi come *risultato storico*, senza per questo poter essere schiacciata e ridotta a "parte", minoranza o, più esplicitamente, a "semplice" nemico [Virno, 1994, 104].

Che dire, però, di una minoranza che sia "fuori sistema" e la cui te-

golamentazione normativa sia "giuridicamente impossibile"? [Schmitt, 1981]. Semplicemente che ogni minoranza fuori sistema è tale solo fino a quando può accettare di rimanere estrema. Nel qual caso, è però difficile discernere il limite sino al quale essa può non degenerare al punto di identificarsi con una astrattissima giustizia. L'esempio della lotta armata in Italia è inequivocabile. Nell'assoluta ostilità tra amico/nemico, la minoranza, ogni minoranza non può che pensarsi come futura maggioranza. Questo tragitto è invece precluso a un divenire minoritario che pertenga a una moltitudine che non voglia farsi immagine-di-stato. Solo l'esistenza di uno stato - presente o futuro, già dato o progettato - legittima un'inimicizia assoluta, perché stabilisce un'idea ferma di sovranità, prima riconoscibile, poi legittimabile [Castellano, 1991, 95-98]. Per questo il modello dell'inimicizia assoluta non pertiene alla pratica della moltitudine: "non già perché estremista o cruento, ma, paradossalmente, perché assai poco radicale" [Virno, 1994, 109].

Cosa si deve intendere per moltitudine, oggi? Moltitudine è la forma odierna del lavoro-vivo, non una babele di identità disperse, ma nemmeno una "nuova classe operaia" sotto spoglie postmoderne. È un insieme di soggettività il cui impatto produttivo è direttamente proporzionale alla loro capacità relazionale, linguistica, comunicativa. Il linguaggio, in quanto "comune", è messa al lavoro dei *molti*, dell'intero essere sociale, "formazione" indefinita nella cooperazione linguistica. Comunicazione e produzione sono tutt'uno, frutti di vere e proprie "macchine linguistiche", che fanno della comunicazione un valore immediatamente produttivo. Come osserva Marazzi [1994, 78], il linguaggio "è quel 'luogo' in cui meglio si può coniugare Io e Noi, singolare e collettivo, privato e pubblico". La distinzione, all'interno della sfera della riproduzione, tra tempo di lavoro e tempo di vita, è perciò totalmente insensata: la vita assorbe il lavoro indifferenziato dei *molti*, le loro esperienze extralavorative, le loro relazioni affettive [Sennett, 1999]. L'assoggettamento della nuda vita non è un progetto statistico-disciplinare riferito a un soggetto potenzialmente ribelle ma socialmente ben definito, bensì una ricerca di regolarità sociale globale. Parafrasando liberamente Foucault, potremmo dire che mentre il disciplinamento fordista esibiva nei confronti del lavoro-vivo un modello di sovranità che "faceva morire e lasciava vivere" (primato della dimensione di massa), il superamento di tale disciplinamento consiste "nel far vivere e nel lasciare morire", ossia nell'*includere* "individualità differenziali" [Foucault, 1998, 213; 2000, 51]. La moltitudine come lavoro-vivo è intelletto pubblico, la cui irrepresentabilità politica, se da un lato facilita ogni sorta di riformulazione sistemica della democrazia

rappresentativa, dall'altro rimarca costantemente la distanza tra la finzione definita e rassicurante del popolo e quella indefinita della moltitudine.

Dunque, nel lessico postfordista, moltitudine significa esattamente il contrario di ciò che la tradizione assolutistica intendeva: non un insieme di privati catapultati sulla scena pubblica dal bisogno e come tali privi di una personalità giuridica e dunque provvisoriamente sottratti alla logica della rappresentanza politica, bensì un corpo collettivo che impone la sua presenza nel bel mezzo della crisi di rappresentanza e a partire da essa. Non genera la crisi di statualità, non è infatti un altro "corpo politico"; per innumerevoli aspetti tale crisi è costretto a subirla, ma muove al suo interno secondo traiettorie non più riconducibili al nesso politico amico-nemico. Indisgiungibile dalle pratiche dell'esodo, la moltitudine interseca ripetutamente le linee di innumerevoli inimicizie relative, senza per questo proporsi una resa di conti definitiva. Sta in una condizione intermedia tra pace e guerra.

Il divenire minoritario indifferente alla rivoluzione-storia di cui parlano Deleuze e Guattari illustra questa condizione e la riproietta al di là di ogni sciocchezza sulla fine della storia: "Un divenire-rivoluzionario resta indifferente alle questioni di un avvenire e di un passato della rivoluzione; passa tra i due" [Deleuze, Guattari, 1987, I, 425]. Nel deperimento dell'idea di stato, la minoranza in quanto parte del popolo reinventa confini ancor più angusti; ogni minoranza ha in sé un progetto "moderato"; la sua idea è ancora interamente interna alla logica rappresentativa dello stato. Il divenire minoritario della moltitudine, invece, nel suo essere sempre in una condizione di transito, muove dalla crisi di questa determinata mediazione moderna. Nello specifico odierno, è perciò corretto asserire l'obsolescenza del problema del potere per ogni divenire minoritario. Non perché il potere non riguardi la moltitudine, evidentemente, quanto, piuttosto, perché non può più essere suo obiettivo l'impossessarsene. L'immaginazione non può farsi potere senza divenire immagine del potere.