

Sul potere destituente*

Discussione con Mario Tronti

La prima cosa che mi interessa analizzare insieme è la soggettività politica, ovvero se e come si produca oggi una soggettività politica. Più in generale, se il processo di soggettivazione sia il meccanismo attraverso cui possiamo ancora pensare l'azione e la militanza politica. Mi chiedo cioè se non bisogna trarre qualche insegnamento dalla storia del femminismo, recependone la messa in corto circuito del processo stesso di soggettivazione, del soggetto come luogo eminente della formazione dell'azione politica. Perché evidentemente i processi di soggettivazione hanno mostrato il loro limite, e bisogna iniziare forse a pensare il politico e la politica a partire da questa impossibilità di ragionare nei termini classici di soggettività politica.

In verità è un po' di tempo che non ragiono più in termini di soggettività, e per un motivo preciso: perché quando si dice soggettività si ha bisogno di averne una di fronte, sotto le mani o in campo. Quando invece non c'è, parlare di soggettività sembra parlare d'altro. Poi dietro c'è forse una questione più di fondo, che è la crisi del soggetto moderno, che fa tutt'uno con l'esaurirsi del progetto moderno, progetto fondato appunto sul soggetto. Siamo stati a lungo dentro questa dialettica progetto-soggetto. Marx stesso credo si sia messo dentro questo percorso. Penso che la cosa sia andata avanti per molto tempo, non per de-

cenni ma per secoli, dall'inizio dell'età moderna sino a metà del Novecento. Quest'idea di soggettività – e anche l'idea di soggetto – ha avuto varie evoluzioni. C'è stata una grande riflessione filosofica, finché poi con il marxismo, con il movimento operaio, questa soggettività è diventata una soggettività collettiva, una soggettività sociale, politica. E credo che l'arco del moderno, dal soggetto singolo, dal soggetto-individuo, al soggetto sociale, concluda la storia del soggetto. Questa forma di presenza nella storia è entrata in crisi. La mia impressione è che si apra adesso un'altra storia, che però non è ancora chiaro quali sviluppi possa avere. Ho l'impressione che con l'emergere della classe operaia, del soggetto operaio, della soggettività operaia, sia stata portata a conclusione la storia moderna del soggetto, la storia del soggetto moderno o, se vogliamo, della soggettività. L'irruzione della classe operaia a questo punto mi sembra più un fatto conclusivo che l'inizio di una storia. È proprio la conclusione della storia moderna in quanto tale. In questo non si sminuisce la presenza della classe operaia. Credo che la si esalti, nel senso che è una forza che è riuscita a portare a termine il lungo e complesso percorso della storia moderna. La sua sconfitta mette in crisi nello stesso tempo l'idea di soggetto e non lascia come residuo un altro tipo di soggettività, un'altra forma di soggettività, ma sembra accennare ad una fine della soggettività stessa.

* Le pagine che seguono sono la fedele trascrizione del colloquio intercorso tra Adriano Vinale e Mario Tronti lo scorso ottobre nella sede romana del Centro per la Riforma dello Stato. Si ringrazia la paziente cura di Silvio De Martino per la sbobinatura. Menzione speciale a Pasquale Serra, che si è prodigato per organizzare l'incontro.

Una cosa mi ha sorpreso ne La politica al tramonto: *in più di un'occasione, e anche con tratti molto forti e con notevole enfasi, sottolinei il senso della posizione e riabiliti l'idea di una «rivolta etica», che è classicamente antitetica all'idea di rivoluzione. Sembra essere uno spazio nuovo, aperto da questo decadimento della soggettività politica concluso con gli anni Sessanta. È chiaro che la dicotomia non è più quella classica – quella di Camus, per intenderci. Ma allora in che senso parli di rivolta etica?*

Effettivamente è un'espressione un po' fuori dalle mie abitudini mentali. Ho sempre avuto un pensiero anti-etico, che in quanto pensiero politico forte non lasciava nulla all'etica. Evidentemente la crisi della rivoluzione politica che c'è stata, anche con le vicende che prima ricordavamo, apre degli spazi nuovi. Innanzitutto perché l'ambito politico risulta un ambito limitato rispetto al tipo di risposta che questo mondo spinge a dare. Questo tipo di mondo, questo modello sociale dominante, ha assunto una forma totale. Ha ormai occupato tutti gli spazi, anche gli spazi umani, anche gli spazi della persona umana, e una risposta puramente e solamente politica sembra una risposta inadeguata, non al livello del problema, che è appunto un problema totale. Questo va di pari passo con quell'altro tema che è la riscoperta della dimensione antropologica del politico. Qui si intravede la necessità di rifare i conti con la sostanza dell'essere umano, che è forse più complessa di quanto non avesse declinato la tradizione rivoluzionaria marxista o del movimento operaio. C'era stata una riduzione all'uomo lavoratore, all'uomo con in mano lo strumento del lavoro. Quindi, ampliando la figura antropologica si ampliano anche le possibilità di risposta. E poi si aprono degli spazi nuovi, perché questo tipo di mondo e questa forma sociale, avendo assunto questa totalità, diventa tanto più deprecabile da tutti i punti di vista, e cioè rifiutabile. La rivolta etica ti dice che bisogna

essere contro in un modo altrettanto totale quanto è totale la realtà che ti sta di fronte, o che ti sta sopra, sotto, dentro... Ci sono stati dei forti processi di interiorizzazione di questa totalità nelle singole persone, e non solo nelle singole persone ma anche nelle soggettività sociali. Questo processo di interiorizzazione degli spiriti animali borghesi, questa borghesizzazione della forma individuo, prende anche quel che rimane o quello che si configura ancora, anche se in modo ormai falso e decadente, come soggettività sociale. Nelle stesse soggettività sociali c'è l'interiorizzazione di un mondo nemico. E questo spiega perché anche le organizzazioni collettive degli individui danno lo stesso tipo di risposta che danno i singoli individui. Come il singolo individuo oggi si arrende al fatto che bisogna essere così come ti chiedono di essere – e cioè devi essere borghese: se tu vuoi vivere, se vuoi vivere bene, e tutti vogliono vivere bene, devi essere borghese –, così anche le organizzazioni collettive, il sindacato, il partito, si arrendono a questo imperativo. Se vuoi agire bene in questo mondo devi interiorizzare questa caratteristica, devi essere come ti si chiede di essere. E questo che provoca rivolta etica, perché c'è un processo che porta dentro quello che prima era soltanto un nemico esterno e che adesso diviene più complicato, più pericoloso, perché è un nemico interno, molto più difficile da combattere.

A proposito del sindacato, nello schema di Operai e capitale il partito assolveva ad una funzione puramente rivoluzionaria, mentre il sindacato assolveva ad una funzione di mediazione dei bisogni sociali e quindi funzionava come vettore delle istanze della classe operaia, per integrarle al sistema capitalistico. Avrei detto fino a poco tempo fa che il rapporto fra sindacato e partito, almeno in Europa, si fosse ribaltato, ovvero che il lavoro di militanza politica andasse fatto nel sindacato. Le recenti consultazioni italiane sul welfare sembrano però rigirare la que-

stione un'altra volta: il sindacato si propone ancora come imbuto mediatore delle istanze del capitale. Cosa ne pensi?

I destini delle due forme di organizzazione sono stati abbastanza paralleli, diciamo che vanno avanti anche in modo convergente, nel senso che sono due forme organizzate che hanno poco spazio per mettersi fuori dai meccanismi dominanti e quindi vi lavorano dentro con caratteristiche diverse. Ho sempre pensato che il sindacato rappresentasse più empiricamente la condizione sociale, e che perciò fosse meno integrato del partito. Proprio per la vicinanza maggiore che aveva rispetto ai bisogni del soggetto-lavoratore sentiva di più la spinta della realtà e aveva un minimo di rappresentanza in più. Il partito, mediando ancora di più la politica, allontanandosi, si è messo completamente dentro la logica di sistema. Oggi francamente questa distinzione mi sembra molto meno interessante che per il passato.

In un'intervista che Ida Dominijanni ti ha fatto su il manifesto in occasione dei quarant'anni di Operai e capitale, tu chiudevi invocando un nuovo Lenin per organizzare quel lavoro attualmente insindacalizzabile. Se noi mettiamo tra parentesi il sindacato classico, l'erede ultimo della politica novecentesca, lo sforzo di sindacalizzare il lavoro immateriale e precario è forse la sfida maggiore dell'organizzazione politica e quindi anche della militanza politica.

Questo è un campo inevaso di iniziativa sia sindacale che politica. Io mi meraviglio sempre del fatto che non si fissi lo sguardo su questo settore e che non vi si ritrovino forme, se vuoi più deboli rispetto al passato, di nuova soggettività. Mi rendo conto delle difficoltà, perché noi abbiamo sempre lavorato su forme di presenza sociale oggettivamente e strutturalmente concentrate nel luogo di lavoro, nel territorio, nella città. Quel tipo di oggettiva concentrazione per-

metteva appunto una forma di organizzazione diretta. Non a caso oggi si dice *lavori* invece che *lavoro* – sbagliando, perché così si fa soltanto una rilevazione empirica della frammentazione del lavoro. Secondo me bisogna riportare in campo la categoria *lavoro* al singolare, proprio perché il compito delle organizzazioni è di riunificare quello che è frammentato. Non di organizzare i frammenti, ma unificare i frammenti con un'unica definizione di lavoro all'altezza dell'attuale società della conoscenza, della flessibilità, della precarietà... Unificare quanto più è possibile, nonostante le forti difficoltà non facilmente superabili, perché si tratta di forme di lavoro che sfuggono a qualsiasi oggettiva unità. Questo mi pare ancora più vero oggi di quanto non lo fosse per il passato. Una volta si parlava di portare la coscienza dall'esterno agli operai, adesso si tratta di portare unità dall'esterno, e cioè l'unità di una condizione di lavoro.

E il non-lavoro? Secondo un'interpretazione abbastanza corrente, infatti, le recenti rivolte europee, in particolare quelle delle banlieues francesi, sarebbero una ribellione al non-lavoro. Non un rifiuto del lavoro, ma un'istanza quasi eretica di rivolta contro il non-sfruttamento...

... Una rivendicazione di sfruttamento. Il non-lavoro è ancora più difficilmente organizzabile. E poi il non-lavoro è di due tipi. C'è il non-lavoro obbligato, che è la mancanza di lavoro, su cui si potrebbero tentare forme anche empiriche di organizzazione, per il reddito unificato, per il reddito garantito... Poi c'è il non-lavoro voluto, cioè la grande tematica che l'operaismo mise in campo in una stagione fortunata, che era quella del non-lavoro come rifiuto del lavoro, aprendo un campo molto difficile, molto delicato di discorso, che non è passato. Oggi non credo sia riproponibile, perché il rifiuto del lavoro veniva da un regime di piena occupazione.

Molti pensatori contemporanei pensano la nostra epoca come un'epoca dello stato di eccezione. Tu invece hai insistito con una certa frequenza sul fatto che la soggettività politica classica, la stessa dialettica di operai e capitale, fosse legata ad un orizzonte di stato di eccezione, che oggi sarebbe cessato, e con esso anche la dialettica classica tra soggettività politiche antagoniste. Finita l'epoca dello stato di eccezione, negli anni Sessanta, finisce la lotta di classe. Ma, se non altro sotto il profilo politico-militare, non è la nostra l'epoca per eccellenza dello stato di eccezione?

Francamente guardandomi intorno non vedo stato di eccezione. Risulta sempre strano quando si rivendica la normalità. Un paese "normale", una sinistra "normale"... Più normale di così direi che è difficile! Lo stato di eccezione è uno stato di oggettiva ingovernabilità. Non nel senso del governo, ma di controllo della situazione, di gestione della situazione in generale. Lo stato d'eccezione si dà quando sfugge questa possibilità di controllo e di gestione a chi ha in mano le redini del **potere** vero, cioè alle classi dominanti. Io credo che c'è stato un grande processo di normalizzazione. Gli anni Ottanta sono fondamentalmente questo, cioè il rovesciamento di una condizione, di una situazione di contraddizioni a volte irresolubili, in una fase di forte controllo sociale e politico. Dalla Trilaterale in poi c'è stata questa virata da parte del capitale, che ha ripreso in mano completamente le redini del mondo. Mi pare che questa ripresa sia una sorta di nuova Pace dei Cent'Anni.

Tutto questo perché tu leggi in maniera alternativa stato di eccezione e normalità, stato di eccezione e processo di normalizzazione. È chiaro che il nostro orizzonte di riferimento è quello della democrazia – assoluta, reale, totale, chiamiamola come preferisci. In questo contesto mi sembra che la democrazia abbia messo a norma il suo funzionare at-

traverso l'eccezione, attraverso la crisi – che può essere crisi di produzione, crisi politica, crisi sociale, crisi militare... Chiaramente si tratta di un altro tipo di eccezione rispetto a quello che pensi tu. Ma se guardiamo agli ultimi dieci o venti anni, la crisi è diventata il meccanismo geopolitico di controllo delle risorse, economiche e umane. Si gestisce attraverso la crisi il fronte interno ed il fronte esterno. Questo in qualche maniera non è usare, normalizzato, uno stato di eccezione?

In questo senso sì, se ne potrebbe parlare... A me quello che impressiona non è tanto lo stato di crisi, quanto il fatto che la crisi non esploda. L'esempio che viene in mente subito, un esempio banale, empirico, è la periodica crisi delle Borse. Ogni tanto arriva "venerdì nero" e sembra che tutto crolli, vada giù a picco e tutti sono allarmati... Dura qualche giorno, una settimana, e dopo una settimana è tutto al suo posto, perché c'è la Banca Centrale, le banche che investono, ci sono a livello istituzionale delle forme di controllo che prima non c'erano. La mondializzazione è questo. È una superiore capacità di controllo del ciclo economico, che finché era a livello nazionale sfuggiva. Perché l'Europa è integrata, il mercato mondiale è integrato, e più si integra e più si controlla. E non sfugge più niente, non esplose più nulla. Io non credo che questo sarà uno stato permanente in futuro. Ho preso da Marx questo modo di guardare alle cose. Jenny Marx diceva: «Oggi Marx è felice perché c'è stata una crisi di produzione a Londra, è pieno di allegria». Penso che alla fine qualcosa crollerà, perché una caratteristica del capitale è la sua ingovernabilità, cioè quel carattere anarchico della produzione capitalistica che sta nel fondo. Adesso è sempre più coperto perché ci sono dei meccanismi istituzionali che lo regolano e lo controllano, però verrà un momento in cui qualche cosa non sarà più sottoposta a controllo. Non sappiamo né quando, né come avverrà. Ma quando io penso allo stato di eccezione penso al momento del-

la guerra civile. La guerra civile è il momento in cui non c'è più da parte di nessuno la capacità di tenere in pugno l'equilibrio delle condizioni. Ecco perché considero un po' pateticamente i movimenti cosiddetti pacifisti. Perché più c'è pace, più c'è ordine, e più c'è capacità di controllo di chi comanda. L'unica cosa che può scardinare quest'ordine e questa possibilità di comando è appunto una forma di conflitto talmente duro e aspro che non si è capaci di controllarla. È vero che oggi c'è anche l'uso del conflitto per mettere ordine, ma non a caso sono guerre di periferia. Noi dovremmo ragionare un po' di più sulla forma della guerra. La forma della politica in un dato tempo corrisponde alla forma della guerra. Dobbiamo capire che corrispondenza c'è tra la forma della politica e la forma della guerra oggi. Questo è interessante, perché la guerra è ai margini dell'ordine mondiale e assicura invece un ordine al centro. Non so se sia strategicamente concepito, o se avvenga spontaneamente, però sta di fatto che la guerra non esplode più al centro del sistema.

Nominando la serie di esperienze di conflitto che recentemente si sono verificate, potremmo anche pensarle a coppie: Caracas e Buenos Aires, Seattle e Genova, Los Angeles e Parigi. Però qui è Parigi che si colloca un po' fuori dalla linea, perché non è la crisi economica che esplode, il ceto medio o i ceti operai che si ribellano, come succede in America Latina, non è la militanza antagonista, come a Seattle o a Genova. Eppure bisogna andare a scuola da questi movimenti e capirne le istanze. Tu come leggi l'ormai ciclica esplosione di violenza francese?

Io guardo con molto interesse a Parigi, e naturalmente quando vedo esplodere le *banlieues* sono contento perché ogni elemento di disturbo e di disordine è un fatto positivo. Solo che torno sempre al punto che per me è il punto centrale, quando dico che ai giovani di oggi, alle nuove generazioni, manca il Novecento. Avendo vissuto il secolo – e mi è di-

spiaciuto solo di essere arrivato tardi – quando penso alla crisi economica mi viene in mente il '29, quando dico guerra, mi viene in mente la Prima Guerra Mondiale, la Seconda Guerra Mondiale... E allora quando poi c'è la guerra dei Balcani e c'è la crisi delle Borse rimango deluso, perché il metro è un altro. Qualcuno ha fatto dell'ironia sul fatto che uso troppo l'aggettivo "grande". Però per me la differenza tra il grande e il piccolo è molto importante, come dimensione anche quantitativa. Oggi quando muore un soldato in uno di questi Paesi, ci sono le cerimonie, le bandiere, i pianti... A Dresda sotto il bombardamento morirono 80.000 persone! Così anche quando ci sono queste crisi mi viene spontaneo fare il paragone. Questo non per sminuirle: dico solo che poi da lì non si passa ad altro. Non sono un amante dei movimenti proprio per questo, perché non riconosco alla pratica di movimento la capacità di incidere veramente sulle cose. Molti non amano i movimenti perché vi vedono una pratica di violenza eccessiva. Io la trovo invece una pratica debole. Il movimento non ha forza. E forse proprio perché non ha forza a volte scade nella violenza, che è violenza gratuita, come è sempre gratuita la violenza. La forza è una cosa seria, va ad incidere sulle grandi contraddizioni, si fa sentire. E la forza è sempre una forza organizzata, pensata, quasi pianificata. E non a caso il movimento e anche le *banlieues* sono...

... Strutturalmente antileniniste.

In effetti io ho questa matrice leninista, che continuo ad avere veramente ormai fuori tempo. Però la forza solo quando si organizza incide. I movimenti devono trovare la loro forza. Non una forza politica esterna, ma una *loro* forza. I movimenti dovrebbero diventare la nuova forza di oggi, visto che la forma del partito politico non ha più forza. Le esperienze di movimento dovrebbero auto-organizzarsi in modo da diventare una potenza, non solo una forza, ma una potenza. Però allora ci vuo-

le capacità di durata, gestione, e capisco che questo contraddice l'idea di movimento, perché se tu lo gestisci, se tu crei in qualche modo una forma organizzata, non è più movimento. È un *impasse* che io stesso non riesco a risolvere. Pur avendo naturalmente tutta la simpatia possibile, perché ogni Genova e ogni *banlieue* per me è un momento importante.

*Non credi che forse proprio la democrazia, come governo attraverso la crisi, e questa evenemenzialità ed estemporaneità del movimento, tipica dell'ultimo Novecento e dell'inizio di questa nostra nuova epoca, siano un binomio inscindibile? Proprio perché la democrazia ha imparato a gestirsi attraverso la crisi e la sua minaccia – sicuramente di dimensioni minori, ma ben per questo più controllabile –, il movimento diventa poi un movimento **destituente**, che si ribella cioè a una struttura che gli si impone, o che gli si vorrebbe imporre, senza riuscire ad essere costituente, relegandosi così ad una temporalità assolutamente inorganizzabile, vista anche la conformazione attuale del lavoro.*

A me piace molto questa idea di **potere destituente**. Penso che sia una bella idea. Bisognerebbe ragionarci, approfondire, articolare un po' il discorso. Perché secondo me è forse questo quello che viene fuori dalla crisi della soggettività. La soggettività, soprattutto quando diventava soggettività sociale, con possibilità e con realtà e pratica di organizzazione, era naturalmente costituente, era portatrice di un progetto positivo. Infatti legava la lotta alla soluzione dei problemi più che alle ragioni stesse della lotta. Questa è stata un po' la logica in cui si è intrappolato il movimento operaio, che a volte più che critica del capitalismo era predicazione del socialismo. Cioè l'idea di socialismo era primaria rispetto alla critica del capitalismo. E si capisce perché. Avevano idea di avere a che fare con classi subalterne, e alle classi subalterne non puoi offrire una pura e semplice ragione di lotta che non preveda già l'uscita messianica ver-

so un altro mondo. Se ci pensi bene, il movimento socialista, più che il movimento comunista, era il sol dell'avvenire. Adesso gli aspetti simbolici si stanno rivalutando molto. Lì gli aspetti simbolici erano molto forti: gli inni, le canzoni, le bandiere, lo stemma del partito, che indicava sempre un radioso avvenire... Questo ha fatto fallimento completo, e questo è uno dei pochi tratti in positivo che vedo rispetto al passato – anche al passato della tradizione socialista. A me sembra oggi meno importante un'idea del socialismo del XXI secolo. Meno importante rispetto al fatto che oggi è possibile una critica delle condizioni di fatto pura e semplice, che è da sola talmente forte da avere la stessa capacità di aggregazione, di mobilitazione. Anche perché non abbiamo più a che fare con classi subalterne. Lo stesso tipo di lavoro che dicevamo prima, frammentato, disperso e tuttavia ad un livello di consapevolezza superiore allo stesso lavoro tradizionale – perché si tratta di lavoratori della conoscenza, del sapere –, rende possibile un discorso più realistico, meno ideologico. Meno messianico, più dentro la pratica di lotta effettiva contro le proprie condizioni di lavoro, prima che contro chi le gestisce. E allora in questo caso riprende corpo l'idea di **potere destituente**. Perché il primato non è tanto al progetto di costruzione di qualcosa, ma a destituire ciò che c'è, a mettere in crisi ciò che c'è. Questa è un'idea su cui punterei. Credo che tu intenda il **potere destituente** in alternativa al **potere** costituente, mentre le ideologie multitudinarie continuano a parlare di **potere** costituente...

*... Condivido il tuo discorso, nel senso che chiaramente i multitudinari hanno, con la riproposizione di un **potere** costituente, ancora implicitamente funzionante un'idea di soggettività. Su questo non c'è dubbio. Tant'è che collocano il lavoro, sia pure "smaterializzato", nel nucleo fondante di questo processo di soggettivazione immateriale. Ed è per questo che non si capisce bene su quale meccanismo di cooperazione sociale, di pros-*

simità fisica, possa costituirsi organizzazione e lotta. All'inverso, riflettere su un **potere destituente** può essere interessante proprio per pensare oltre una forza rivoluzionaria intesa come soggettività politica classica. Detto questo, però, resta la questione dell'immaginazione. Perché pur non volendo accettare in maniera eccessivamente pro-na l'idea di una immaterializzazione del lavoro, del lavoro affettivo-cognitivo come unica forma del lavoro, resta il fatto che l'immaginazione giochi un ruolo fondamentale. Tu rilevi in maniera molto netta la prossimità che c'è tra l'idea di homo democraticus e quella di homo oeconomicus. Io a questo affiancherei l'idea di homo affectivus. La democrazia è controllo sociale attraverso un sistema di produzione capitalistico proprio perché si muove, almeno in parte, sui gangli dell'immaginazione, ovvero su un controllo attraverso la dinamica desiderio/bisogno. Basta riprendere l'inizio del Capitale, dove Marx sostiene a chiare lettere come il bisogno, anche se immateriale, resti sempre bisogno. La democrazia è sempre stata questo, e quindi ha semplicemente cacciato adesso la sua anima più nera, oppure si è spostato qualcosa sul fronte dell'immaginario e dell'immaginazione?

Io non so se la democrazia sia un organo di riproduzione allargata dell'immaginazione. La vedo piuttosto come modo di ridurre la forza immaginativa dell'essere umano. Nel senso che gli dà poche vie di fuga, lo chiude dentro un orizzonte che è abbastanza ripetitivo. Poi l'immaginario ha altri modi per esprimersi, perché ha il mondo del mercato, il mondo del consumo, il mondo del tempo libero, che sono tutti dentro il tempo democratico. Invece io penso che dovremmo valutare abbastanza la forza dell'immaginazione, in senso positivo, e trovare il modo di ricaricare – che non sia la vecchia idea dell'ideologia, di una decostruzione dell'ideologia – per allargare il campo visivo della vita.

Tu usi la figura della mitologia in questo senso...

... Ormai è da molti anni che ho cercato di riprendere confidenza con questi territori che ci erano stati sottratti da un eccesso di razionalismo, in cui si è messo in fondo anche il marxismo, riconsiderando una complessità umana molto più difficile da racchiudere dentro schemi materialistici. Ci sono tante risorse umane che si possono utilizzare, e che poi sono state anche abbattute da questo modo di vita, da questo modo di organizzazione della vita che ci ha dato la società moderna, la società capitalistica. È lo stesso tipo di pensiero che pratico da un po' di anni, che è un pensiero molto immaginativo, anche nella scrittura, nello stile, molto trasversale, molto allusivo, che tende sempre a far pensare in modo diverso, cioè non nel modo freddo, matematico, o quello dell'economia politica, ma nel modo in fondo di un allargamento e di un approfondimento dell'essere umano. E questo dovrebbe essere un *refrain* dei movimenti contestativi: accusare il mondo di oggi di ridurre l'essere umano a poca cosa rispetto a quello che potrebbe essere. Non voglio parlare di un nuovo umanismo...

... Quello che pensavo è che il processo di interiorizzazione democratica, a cui tu fai riferimento, è veicolato esattamente dalla funzione concettuale e pratica dell'immaginazione. La grossa mappatura delle passioni affettive fatta da Spinoza, che per noi è l'ingresso dirompente nella modernità rivoluzionaria, in realtà ha anche messo in piedi un apparato categoriale di manipolabilità affettiva.

La manipolabilità affettiva è molto importante nei processi reali. L'immaginazione è una cosa da maneggiare con molta abilità, con molta capacità di controllo, perché può essere pericolosa. Stavo pensando ultimamente al Marx giovane – io sono stato uno di quelli che ha tentato di liberarsene il più presto pos-

sibile, quando negli anni Sessanta si passava al *Capitale*, lasciando stare le “chiacchiere” dei *Manoscritti*... Dovremmo tornare invece a rileggerlo oggi in modo diverso. È l'unico momento in cui Marx acquisisce un po' il discorso antropologico, e poi lo abbandona perché ha altri problemi, anche ingenti. Però è lì che quella che io chiamavo «critica di civiltà» ha forti agganci. È un discorso molto immaginativo, con molta forza immaginativa. Perché è lì che Marx inizia il discorso del superamento dell'alienazione, dell'uomo come ente generico – cose che oggi vengono banalizzate dal marxismo ecologico. Bisognerebbe riportarle invece a quella matrice. Forse, superando qualche diffidenza, quegli scritti dicono ancora delle cose.

In un tuo recente intervento, ad una domanda sulla biopolitica, hai risposto che per te l'unico orizzonte è la geopolitica. Mi interesserebbe capire bene questa tua posizione. Anche a proposito di quello che hai appena finito di dire riferendoti a Marx e all'idea di ente generico, che credo sia proprio la radice della biopolitica, intesa come presa sull'umano in quanto specie.

Il discorso sulla biopolitica, se lo intendiamo nel senso in cui ne parli tu, se quel discorso giovanile di Marx sull'ente generico lo possiamo leggere in termini biopolitici, può andare bene. Ho l'impressione però che in questo discorso ci sia anche dell'altro. Insomma, la politica sociale ha raccolto una serie di fallimenti, ed è arrivata ad un punto di impossibilità di ulteriori passaggi in avanti. E allora tornare al *bios* mi sembra più una marcia indietro che una mossa del cavallo per superare l'*impasse*. Ho paura che lì si subisca inconsapevolmente un'egemonia del pensiero avversario, che è il pensiero dell'individualismo esasperato, del ritorno a questa figura centrale della singolarità. Allora il *bios* mi pare di poterlo leggere come un tentativo di aderire a quest'orizzonte, cambiando i termini del problema e riassumendolo in pro-

prio, però mettendocisi comunque dentro anziché metterlo sotto critica. La geopolitica è una cosa su cui sono più convinto, ma è legata proprio alla mia forma di pensiero, che vede la politica sempre come un campo di forze che confliggono. Allora quando vado a cercare il campo di forza, non lo trovo più dentro i singoli Paesi, ma lo trovo a livello-mondo, nelle grandi aree che si contrappongono, e qui riscopro l'idea dei grandi spazi. E mi pare che sia la cosa più interessante, l'unica su cui io oggi conservo qualche speranza di crisi vera, di crisi radicale degli equilibri esistenti. Gli unici conflitti che vedo difficilmente componibili e poco governabili sono quelli tra i grandi spazi-mondo. Quando vedo queste grandi potenze asiatiche che crescono, che rivendicano una loro presenza politica nel mondo, vedo che possono venir fuori dei punti di contraddizione che se esplodono possono rimettere in discussione tutto. Non escludo che da quel tipo di conflitti possano emergere impensate nuove soggettività, che si contrappongano poi strategicamente, con passaggi ulteriori, ma le vedo soltanto dentro queste faglie contraddittorie. Non so se avverrà proprio così, perché può darsi anche che siano conflitti componibili e quindi alla fine passibili di nuovi equilibri. Però quello che raccomando è un'attenzione a questi spazi, alla presenza di questi spazi, perché mi sembra che la politica oggi abbia più a che fare con un miliardo e mezzo di Cinesi che con l'individuo singolo che entrerà possibilmente in crisi.

Un'ultima questione. Recentemente hai sostenuto, un po' rapsodicamente, che anche la critica dell'economia politica non basta, perché non riesce a sfuggire all'orizzonte generale della economia politica. Bisogna insomma fare un passo ulteriore rispetto alla stessa critica dell'economia politica. Vorrei capire bene cosa intendi.

Per me è cruciale. Questo è uno dei miei pensieri ultimi. Forse Marx ci ha portato sul-

la cattiva strada, perché si è lasciato intrappolare dentro questa critica dell'economia politica, e non solo poi non ha visto il resto, ma non è riuscito ad emanciparsi dall'economia politica stessa. Anche attraverso la critica, che pure è stata una critica forte, decisiva, assoluta, non è riuscito ad emanciparsi. Perché se ci si mette dentro l'economia politica non resta nessuno spazio di emancipazione. È una scienza totale, è un sapere totale, non lascia nulla fuori, prende tutto. E questo il motivo per cui trovi raramente un economista anti-capitalista, un economista rivoluzionario. Ce n'è qualcuno, ma sono delle bestie rare. E se ci fai caso, sono non proprio e soltanto degli economisti, ma sono anche qualcos'altro. Ripeto sempre che c'è troppa economia, ce n'è troppa, non si parla d'altro. Un governo non fa altro che gestire. Il governo politico oggi gestisce l'economia e basta. Ma il governo di una società può essere solo questo? Può essere solo gestione dell'azienda economica? Vedi, giorno per giorno non si parla d'altro, si fanno le campagne elettorali politiche e si parla solo di soldi. È tutto ridotto a questo. Perché il capitalismo cresca. Il capitalismo è l'economia e l'economia politica è il capitalismo. E se tu fai una critica del capitalismo soltanto all'interno dell'economia politica non riesci a uscire fuori dal capitalismo. La controprova la trovo nella costruzione delle società socialiste, che seguendo lo schema marxiano, sono cadute nella stessa trappola. Hanno costruito il socialismo sulla base degli schemi economici marxiani. Per decenni in Unione Sovietica si costruiva il socialismo con gli schemi del II libro del *Capitale*. Funzionava così, doveva funzionare così: produzione, circolazione, distribuzione, consumo... E non sono riusciti a costruire una società veramente diversa dalla società capitalistica. Il socialismo è caduto su questo. Alla fine hanno dovuto riconoscere che tanto valeva rifare il capitalismo, che funziona meglio di una società socialista che vuole funzionare con gli schemi capitalistici. Io non penso che possa esserci una critica dell'economia politica

libera completamente dall'economia politica stessa. Quando stai dentro il *Capitale*, anche se ne parli e ti rendi conto che stai dentro il mondo attuale, ne sei risucchiato. L'unica volta in cui si è tentato di uscirne si è dovuta rompere la gabbia, la gabbia stessa del *Capitale* di Marx. Così quando Gramsci definì la Rivoluzione d'Ottobre una rivoluzione *contro* il *Capitale*, ebbe un'intuizione secondo me geniale, perché la Rivoluzione d'Ottobre non era estraibile dal *Capitale* di Marx. È stata un'invenzione di Lenin, un'invenzione tutta politica. Però dopo l'invenzione politica, essendo marxisti, i rivoluzionari russi sono rientrati nella gabbia. Ne sono usciti per un momento e sono rientrati. Secondo me il fallimento nella costruzione del socialismo è derivato dal fatto che non si è continuato su quella via di frattura, che nella costruzione del socialismo si è caduti dentro gli schemi dell'economia politica, che è poi l'economia capitalistica.

Come ti ho anticipato, volevo discutere con te quel breve passo della premessa marxiana a Le lotte di classe in Francia: «Il progresso rivoluzionario non si fece strada con le sue tragicomiche conquiste immediate, ma, al contrario, facendo sorgere una controrivoluzione serrata, potente, facendo sorgere un avversario, combattendo il quale soltanto il partito dell'insurrezione raggiunse la maturità di un vero partito rivoluzionario».

Marx dice questa cosa formidabile, che «il progresso rivoluzionario non si fece strada con le sue tragicomiche conquiste immediate ... ». La trovo splendida! Definire le conquiste immediate «tragicomiche» è la più grande critica del riformismo che si possa fare. Perché tutto il riformismo, il pragmatismo, il movimento operaio, anche quello comunista italiano, è andato su queste conquiste immediate. Definirle tragicomiche è straordinario perché è effettivamente così, perché sono delle conquiste immediate che sono ridicole. Quanto più sono conquiste immediate, tanto

più ti legano alla condizione presente. La conquista immediata migliora la condizione di lavoro, migliora la condizione di vita, però da qui non ti permette il passaggio ad altre condizioni di vita, alternative, ma ti chiude dentro quello che hai ottenuto, e ormai hai avuto tutto. E per questo è tragica nella sua comicità. Ma Marx continua: « ... facendo sorgere una controrivoluzione serrata, potente, facendo sorgere un avversario, combattendo il quale soltanto il partito dell'insurrezione raggiunge la maturità di un vero partito rivoluzionario». Cioè il processo rivoluzionario – ecco qua di nuovo il **potere destituente** –, il **potere destituente** consiste anche nel far sorgere un avversario, far sorgere addirittura una «controrivoluzione serrata». Non combattere per la rivoluzione, ma fare in modo che vi sia una controrivoluzione talmente forte, che combattendola tu possa superare lo stallo della situazione immediata. Lo trovo illuminante. Il partito dell'insurrezione raggiunge la maturità soltanto quando ha di fronte a sé un avversario potente. Ecco perché quando vedo l'avversario prendere potenza mi entusiasmo. Quando ho visto nascere i *neocons*, unico tra tutti, ho pensato che fosse proprio quello che ci voleva. Perché quella è la controrivoluzione potente. Poi hanno perso, perché i meccanismi democratici sono tali da recuperare tutto. Ma era questo che ci serviva, cioè quest'avversario forte, potente, visibile, esplicito, contro cui tu potevi scaricare e portare a maturità anche le forze di movimento. Avevano bisogno di questo, perché se invece di un **potere** che le reprime immediatamente, poi le tollera, le controlla, avessero visto infine

sorgere di fronte a loro questo grande avversario, sarebbero cresciute in maturità.

Però è come se l'uno fosse funzionale all'altro, è come se in questa dialettica polarizzata, forze di movimento e controrivoluzione serrata fossero complementari. È come se il meccanismo democratico riuscisse a controllare l'esposizione della controrivoluzione serrata, per suscitare una rivolta, che poi riporta il meccanismo democratico a rigovernare questa crisi facendosene garante. E come se la dialettica Bush-Clinton non fosse assolutamente antinomica, ma fosse complementare: esporre i teocons per riportare la democrazia.

Così sta accadendo, adesso infatti c'è una capacità di recupero molto forte. Io ho letto con grande ammirazione il libro di Huntington, *Lo scontro di civiltà*, che, a differenza di quanto dicono tutti, è un grande libro di un grande realista politico. Tutti si sono appiccicati al titolo e ognuno l'ha declinato a modo proprio, ma Huntington leggeva quello che stava nascendo. La strategia *neocon* è dettata dalla paura della Cina, della nuova Russia. Da qui il tentativo di aggirare i confini, di passare per l'Iraq, per l'Iran, per la Corea del Nord, per l'Afghanistan. Aggirare il colosso era una strategia mondiale molto militarizzata – la grande politica è sempre una strategia militare. Io lì mi sono entusiasmato, ho pensato che avessimo trovato l'avversario giusto. Quando invece il conflitto aperto rientrerà, potremo andare tutti a casa, e anche se sembra la soluzione più avanzata, ci addormenteremo tutti di nuovo e non succederà più niente.