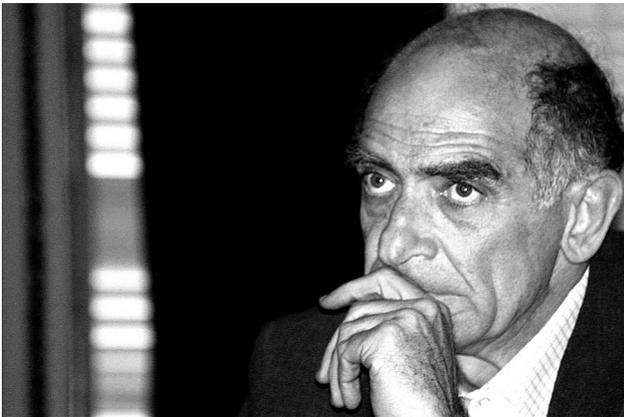


**Paolo Virno - *Moltitudine e natura umana***  
**Circolo Sociale, 14/05/2005**



Io vorrei discutere della nozione di natura umana, vale a dire ciò che distingue la specie umana dalle altre specie animali, che è proprio e definitorio della nostra specie. Questa nozione di natura umana negli ultimi due decenni è tornata al centro della discussione, anziché restare un reperto museale, anziché restare tutt'al più un affare di biologi o di antropologi, invece è tornata di prepotenza nella discussione pubblica, tant'è che non dico tutti noi, ma molti di noi hanno sentito parlare di biopolitica, termine che vuol dire : la politica oggi si applica direttamente alla vita, naturalmente non alla vita in generale, ma alla vita umana, ai processi vitali della

specie *homo sapiens*. Vedete che già in questo termine biopolitica vi è il sintomo di un'attualità , di una prominenza della nozione di natura umana. Come e perché un concetto del genere diventa dirimente non solo per piccole cerchie di studiosi, ma per capire cosa fare, come vivere, come muoversi nella sfera pubblica, come agire politicamente? Questo è il punto. Io credo che questo ritorno del concetto di natura umana sia legato alla nozione di moltitudine. La nozione di moltitudine spesso è utilizzata come equivalente di masse, plebe, o, peggio che mai, la gente; invece la nozione di moltitudine è una nozione affilata e specifica che sta all'origine di tutte le nostre categorie politiche. Vi fu una grande battaglia concettuale nel '600 – il '600 è il secolo in cui vengono fondati, vengono proposti tutti i concetti che noi adesso ancora adoperiamo, come sovranità rappresentanza – e lo scontro decisivo, alla fine del quale c'è un vincitore e c'è uno sconfitto, è quello tra il concetto di popolo e il concetto di moltitudine. Il concetto di popolo fa corpo con lo Stato centrale: se Stato, allora popolo. Popolo serve a designare l'unità di tutti i cittadini, il diventare uno dei molti cittadini, il convergere in un'unità adeguatamente rappresentata dalla macchina statale. Tant'è che si parla di volontà generale, come se il popolo fosse un unico grande individuo dotato di una propria volontà. Popolo corrisponde a unità . Moltitudine, nel termine stesso vi è l'idea di una pluralità che non converge in un'unità: molti che restano molti nella sfera pubblica, molti che non si riducono a uno, molti che non delegano i loro diritti, che non trasferiscono le loro prerogative al sovrano, non importa se costituzionale o assoluto, che non si lasciano rappresentare dagli apparati statali. Hobbes, padre terribile della politica moderna, detesta la moltitudine, e per questo la capisce e la descrive adeguatamente. Ascoltate questa frase: “ i cittadini che si ribellano allo Stato sono la moltitudine contro il popolo” . Vedete come i due concetti rappresentano due polarità opposte. A vincere nel '600 e nel lessico politico, lo sappiamo perché noi siamo eredi di quella tradizione, è il popolo come un corpo unitario che si riconosce nello Stato in quanto monopolista delle decisioni politiche. Cos'è rimasto della moltitudine, cioè dei singoli esseri umani in tutto ciò che hanno di unico e di irripetibile? Nelle diverse tradizioni politiche moderne la moltitudine è vissuta come un fantasma, come un residuo, come un rimosso. Nella tradizione liberale, l'opposizione è fra pubblico e privato. Pubblico è il popolo, unitario, convergente nello Stato; l'ambito del privato, ecco l'ambito della differenza, le schegge private di individualità in cui si è molti: si è molti solo quando si è privati, privati nel doppio senso della parola – privati di aspetto pubblico. Nella tradizione democratica e socialista come sono sopravvissuti i molti, la moltitudine? E' sopravvissuta dentro la coppia collettivo-individuale: la forza politica appartiene al collettivo, mentre la categoria dell'individuale è stata rappresentata come un residuo ininfluenza da un punto di vista politico. Questi sono modi di sopravvivere della categoria che nel '600 fu sconfitta. L'ipotesi generale è che la crisi della politica moderna si spiega con una clamorosa rivincita della moltitudine, pluralità irriducibile a uno rispetto alla categoria del popolo. Ecco, le categorie del '600, lo Stato centrale, l'idea stessa di un monopolio della decisione politica, è questa la definizione tecnica di Stato, sono oggi visibilmente in crisi. I meccanismi della rappresentanza sociale e politica sono per più versi, chi di noi non lo ha constatato, inceppati, sembrano non funzionare più. E' da credere che vi sia una riproposizione all'interno dell'economia globalizzata, all'interno di processi lavorativi che sono così lontani dalla linea di montaggio di Mirafiori , all'interno della società della comunicazione e dell'informazione generalizzate, insomma all'interno del nostro oggi, vi sia una riproposizione del modo di essere dei molti in quanto molti, refrattari a

convergere in quel uno che è il sovrano, fosse anche il sovrano democratico che è l'apparato statale. Questa è la nozione di moltitudine.

La nozione di moltitudine contemporanea è una nozione assolutamente diversa da quella seicentesca e si fa forte di tutto ciò che caratterizza il tempo nostro: domestichezza con la comunicazione, un tipo di produzione largamente basata sul linguaggio e sul sapere e quant'altro potete immaginare o constatare guardandovi attorno. La moltitudine contemporanea a mio parere chiama in causa il tema della natura umana. La moltitudine contemporanea è sì un risultato storico, il gusto della pluralità, la massima valorizzazione di tutto ciò che è irripetibile in una singola vita umana; il fatto di sentirsi come nodi di una rete, e però nodi dotati di una forte singolarità, nodi non equiparabili, non riducibili a un che di universale. Nodi di una rete, quindi tutt'altro che l'immagine di un individuo solipsistico, isolato – i molti esistono perché sono in rete, perché cooperano, i molti cooperano con tutto ciò che di cognitivo, comunicativo, affettivo li rende dei singoli inconfondibili. Cosa vuol dire? I molti contro l'uno? No, questa sarebbe un sciocchezza. La cosa significativa è che la moltitudine, la pluralità di singoli che esistono nella sfera pubblica con tutta la fierezza della loro singolarità, della loro inconfondibilità, in un certo senso hanno alle proprie spalle qualcosa di universale, lo hanno già alle spalle, non devono convergere nello Stato per guadagnare l'universalità, per la moltitudine l'universalità non è una promessa, ma una premessa.

Che cosa vi è di universale, o, se volete, di comune, di condiviso, alle spalle dei singoli che compongono la moltitudine? Vi sono le comuni facoltà umane: il linguaggio, l'intelligenza, la capacità di astrazione e di correlazione, tutto ciò che distingue la nostra specie da altre specie viventi. Attenzione: il linguaggio, la conoscenza, tutto ciò che ci rende esseri umani, *homo sapiens sapiens*, hanno acquistato il carattere di una premessa comune già sempre condivisa dai singoli individui in quanto hanno conseguito un rilievo concreto e materiale grazie alla grande industria; l'intelligenza, il sapere, il linguaggio oggi è diventato (se volete pensate a Internet) qualcosa che ogni singolo ha alle spalle quando comincia ad agire, è come una premessa del suo operare. Da una parte c'è l'universalità del sovrano e dello Stato, dall'altra parte c'è un altro genere di universalità: l'universalità dell'intelletto umano, l'universalità del linguaggio in quanto diventata intelletto, il linguaggio forza sociale concreta e decisiva. Vedete, quindi, non vi è una disputa fra i molti contro l'uno, ma in questione è: l'uno, il punto di unità viene alla fine, è il punto conclusivo, come avveniva nel meccanismo popolo-Stato, oppure è una premessa a partire dalla quale i molti singoli possono confermarsi come singoli, perché è qualcosa che è alle loro spalle e su cui fanno conto?

Ora, io sostengo che la moltitudine contemporanea pone in sé alla politica e alla società, alle scienze sociali, pone di nuovo la questione della natura umana, questione che è stata cara ai filosofi e che naturalmente ha avuto un peso nel pensiero politico. Sostengo cioè che i molti, i singoli che compongono la moltitudine mostrano nel loro immediato modo d'essere, di comunicare, di interagire e di produrre, mostrano in altorilievo certi caratteri che definiscono la nostra specie. Il problema di costruire delle istituzioni per la moltitudine è come porsi il problema di quale relazione esiste tra natura umana e politica. La natura umana spesso è stata invocata dal pensiero politico reazionario per indicare certi elementi fissi, invariati, che bisognava ammettere, accogliere e che funzionavano come una coazione, una costrizione contro la quale era impossibile ribellarsi; in altre parole per molto tempo chi diceva: "la natura umana è questa", intendeva in realtà dire: "ubbidite!". Vi è stato un uso reazionario, ad esempio dopo la Rivoluzione francese, della nozione di natura umana: certe costanti, certe invariati della nostra specie venivano utilizzate per dire: "la nostra vita, le nostre forme di vita non possono cambiare, quelle sempre saranno, nulla di nuovo sotto il sole": E' stato questo l'uso del concetto di natura umana sotto il profilo sociale e politico. Tant'è che vi è stata una vigorosa reazione contro la nozione di natura umana. Pensate all'esistenzialismo, a Sartre che dice "no, non esiste una definizione dell'essere umano, una natura umana, prima viene l'esistenza, il puro fatto di esistere, poi ognuno definirà che cos'è" quindi non vi è un'essenza comune alla nostra specie, si esiste ed esistendo si sceglie, si decide che cosa si è e che cosa si sarà. Ora questo tipo di reazione è comprensibile dal punto di vista politico se si pensa all'uso autoritario e reazionario che è stato fatto della nozione di natura umana, e però è anche giusto, è anche sostenibile? Oppure, negando la nozione di natura umana si perdono troppe cose per strada? Diego Marconi che insegna a Torino, in un suo libretto intitolato *Filosofia e scienza cognitiva*, ricostruisce la sfortuna del concetto di natura umana e poi, in anni recenti, il suo rifiorire, e mi pare che abbia assolutamente ragione nel dire che noi siamo una specie fra le altre con dei suoi caratteri distintivi, è del tutto dissennato ritenere che invece siamo, che so, uno spirito impalpabile o invece una capacità di interpretazione che può sempre ridefinire se stessa; noi siamo una specie biologica con dei dati che non variano e che sono definitivi di quello che l'*homo sapiens* è. E questo libretto ha avuto ancora un altro merito, ha riproposto all'attenzione un celebre dialogo, avvenuto ormai 34 anni fa, si parla del 1971, fra due pensatori che continuano a essere assolutamente influenti, anche quando non ci pensiamo e non lo

sappiamo, nel nostro modo di riflettere sulle cose del mondo, e cioè Michel Foucault e Chomsky, il grande linguista americano. I due si incontrarono, ricorda Marconi in questo libro, per discutere della natura umana, chiedendosi: è fondato questo concetto di natura umana? E, se è fondato, possiamo dedurre da esso l'idea di una società giusta? Ora la mia impressione è che quel dialogo vada effettivamente preso in considerazione per concludere che ci troviamo di fronte ad un dibattito perfino toccante, sotto il profilo di quel tanto di pathos che viene dalla teoria, ma in cui è abbastanza evidente che i due interlocutori ci lasciano, sia l'uno che l'altro, del tutto insoddisfatti; dove del tutto insoddisfatti significa che ci lasciano con i problemi aperti: quale rapporto vi è fra biologia e storia, quale rapporto vi è fra invariante e variabile, fra ciò che resta e ciò che muta, fra ciò che si ripete e ciò che invece è sottoponibile a trasformazioni radicali? Rispetto a questa domanda quel dialogo rappresenta una cocente delusione, e però la doppia insoddisfazione, e per l'ipotesi di Foucault e per l'ipotesi di Chomsky, secondo me, almeno in negativo e per contrasto ci indica un problema del tutto rilevante, ci permette di riattraversare il problema della bio-politica, il problema di come nella moltitudine contemporanea si giochi la questione di una politica che ha a che fare con i tratti di fondo della natura umana. D'altra parte, pensate, oltre a bio-politica: bio-etica, bio-tecnologia, non sentite questo *bio* che torna a volte in maniera occasionale e infondata, ma più spesso c'è da credere con un nocciolo di verità, e qual è questo nocciolo di verità se non questo punto di incontro fra natura umana, *bios*, ciò che è tipico della nostra specie e la politica. Ora torniamo al dialogo fra Foucault e Chomsky. Per metà del dialogo semplicemente non si capiscono quando parlano di che cos'è la natura umana, la seconda metà del dialogo invece è centrata sulla domanda: "quali conseguenze politiche dà la natura umana?" o, come già vi dicevo: "quale idea di società giusta possiamo ricavare da una certa nozione di come siamo fatti in quanto specie?". E qui invece si accapigliano. E la cosa interessante sapete qual è? Che entrambi quanto a posizioni politiche concrete sono sulla stessa linea d'onda. Cioè sia Foucault che Chomsky in quegli anni, parliamo del '71, sono fieri oppositori della guerra in Vietnam, appoggiano i movimenti di protesta, i movimenti di lotta cosiddetti giovanili, parteggiano senza riserve per le lotte operaie più radicali, eppure proprio sul terreno politico conoscono il massimo di scontro. Qual è la questione che li divide? E' possibile o no da una certa definizione della natura umana desumere che cosa fare nella sfera pubblica, qui e oggi, è possibile o no ricavare un'idea di giustizia da un certo modo di definire la natura umana. La prima parte del dialogo, quella in cui non si capiscono, è indicativa di una scissione che nella nostra cultura pesa ancora, la scissione fra materialismo naturalistico e materialismo storico. Per materialismo storico intendo non quel ciarpame metafisico, struttura e sovrastruttura, intendo in senso più concreto una considerazione realistica del processo storico e per materialismo naturalistico intendo una considerazione attenta di tutto ciò che in noi vi è di naturale. Ora, da allora in poi, chi è stato naturalista di politica, società e storia si è occupato solo nei dieci minuti di ricreazione, ovvero quando aveva smesso di pensare, e viceversa, chi si è occupato di storia, di rapporti di produzione, di rapporti di potere, si è precluso lo sguardo su tutto ciò che in ciascuno di noi è innato e non acquisito socialmente o culturalmente, il che è tanto più grave quando i sistemi di potere si occupavano di regolare, di dominare proprio ciò che in ciascuno di noi è innato. Quindi è un curioso scacco per quelli che si occupano di storia e di società non badare a ciò che nell'essere umano è innato, non acquisito storicamente o culturalmente, proprio quando i sistemi di potere storicamente definiti mettono a tema e si prendono cura di questi elementi innati. E' là che è avvenuto un divorzio che poi si è prolungato nelle generazioni più giovani, che si occupano, o almeno si occupano intermittenemente di problemi teorici, si è verificata questa biforcazione: "io sono un naturalista, mi occupo di come funziona il nostro cervello, la nostra mente, dei moduli cognitivi, dei moduli della percezione, dei moduli della cognizione, un giorno arriverò a occuparmi di società e storia, al momento è un compito che non mi interessa". Oppure: "io mi occupo di storia, cosa volete con queste leggende di una natura umana che non cambia mai!". Ecco, questa biforcazione fra natura e storia noi la scontiamo ancora adesso interamente. Quella fu, forse, nel pensiero europeo-americano, l'ultima occasione, anche simbolica, teatrale, in cui si tentò il dialogo fra pensiero della storia e pensiero della natura, non parlo della natura nel senso della fisica quantistica, degli atomi, delle molecole, ma di noi come natura, di noi come parte della natura, come specie, come biologia, l'ultima volta; e di fatto le persone giovani che studiano, studiano nell'uno o nell'altro indirizzo come se vivessero in mondi paralleli. Se invece si potesse considerare naturale la storia umana con le sue rivoluzioni, con le sue trasformazioni rapide, i suoi punti di crisi, questo sarebbe un vantaggio, se riuscissimo a parlare di una storia naturale anche quando parliamo di globalizzazione, di Internet, di disoccupazione di massa, di deindustrializzazione dell'Italia, cioè se riuscissimo a capire che la capacità umana di fare storia e di modificare le proprie forme di vita è, senza alcun dubbio, un dato naturale che distingue la nostra specie dalle altre. La storia, il fare storia è un dato della natura umana, come la postura eretta. Questo sarebbe un vantaggio, ma, appunto, è un compito. Nella parte del dialogo sulla natura umana Chomsky dice: "io ho studiato il linguaggio, penso che al di sotto delle

lingue materne, con la loro varietà e le loro differenze, vi sia un elemento comune, la cosiddetta grammatica universale, costituita da strutture sintattiche che riguardano tutte le lingue. Questa GU ci dice che la facoltà di linguaggio è un elemento innato che riguarda tutta la specie e che definisce la natura umana, differenziandola dalle altre specie, questa è natura umana.” Il fatto di avere la facoltà di linguaggio, non le singole lingue materne, è un elemento che non è sostanzialmente cambiato dal *Cromagnon* in poi, è un elemento genetico, innato, che non è acquisito socialmente. Foucault dice: “ma, non mi convince molto la nozione di natura umana, mi sembra più un modo per distinguere una disciplina dall’altra, quando si dice natura umana vuol dire che non ci occupiamo di zoologia o di teologia”. E’, dice lui, un indicatore epistemologico, non è un vero e proprio concetto scientifico. Ma Chomsky incalza: “la facoltà di linguaggio è dotata, come dispositivo genetico innato, della caratteristica che potremmo chiamare creatività”. Creatività vuol dire che si possono fare cose sempre diverse con le parole, che non vi è alcuna limitazione nell’uso delle parole, né per condizionamenti ambientali, né per condizionamenti psicologici. Questo legittima un uso creativo del linguaggio e, mediatamente, del pensiero, dell’attività. Questa creatività è un elemento permanente, innato, biologico che contraddistingue la natura umana. A questo punto Foucault sostiene che quelli che noi possiamo chiamare regimi di creatività hanno una loro collocazione specifica storica e sociale, non si può attribuire la creatività della prassi umana, la creatività del discorso umano a una preconditione così generale, innata che spazza via le modificazioni storiche e i contesti storici. Chomsky insiste. A questo punto interrompono il discorso sulla natura umana e si chiedono: come pensare la lotta politica oggi? E Chomsky sostiene, guardate la coerenza, però anche il fallimento dell’istanza di Chomsky quando si comincia a parlare di politica, dice: “ Per me la lotta politica deve riaffermare questo elemento biologico innato della creatività, mi batterò dunque contro quei regimi sociali, quei regimi politici che conculcano e mortificano la creatività del linguaggio e del pensiero che è un dato biologico.” In un certo senso la lotta storico-politica ha come scopo quello di riaffermare la natura, di abolire le deviazioni che eventualmente ci fossero state rispetto a questo dato primario, biologico, innato! Qui siamo in pieno Rousseau, come a dire: la civiltà deforma, la storia e la politica deformano, compito della lotta politica è quello di riportare, riconfermare condizioni naturali. E qui ha buon gioco Foucault nel dire: “ ogni volta la lotta politica ha un obiettivo che nasce dalle circostanze, il motivo per cui per esempio facciamo disobbedienza politica è definito da forze concrete in campo, non puoi proporre una nozione così astratta di giustizia, che sarebbe la difesa della creatività innata e da quella far seguire deduttivamente tutto, quasi che la storia, nella sua varietà dovesse ritirarsi e confermare invece l’elemento invariante originario; la definizione stessa di giustizia è affidata alle lotte sociali che di volta in volta sono contingenti, determinate, muta lo stesso concetto di giustizia.” E, con questo dissidio molto più ravvicinato ed effettivo, il dialogo si conclude. Nei confronti di questo dialogo, di cui ho dato un riassunto risibile, accorciato, caricaturale quanto volete, a mio parere vi è motivo di nutrire una doppia, radicale insoddisfazione: Foucault dissolve l’elemento invariante, la natura umana e Chomsky riduce al contrario tutto ciò che vi è di variabile, storico, contingente, nell’esperienza della specie, tende a ridurlo a ciò che invece costituisce il nucleo invariante. Riduzione del variabile all’invariante nel caso di Chomsky; espulsione o disintegrazione dell’elemento invariante da parte di Foucault.

Allora la questione è: ci si può porre oggi, all’altezza della moltitudine contemporanea, all’altezza della globalizzazione, il rapporto fra natura umana e storia, fra biologia e storia, in modo da non rinunciare all’invariante biologico e per altri versi da non rinunciare alla variabilità storica. Qual è il nesso fra ciò che è sempre stato, fra ciò che nell’esperienza della specie è stato sempre uguale a se stesso (per es. il fatto che abbiamo facoltà di linguaggio, capacità di pensiero astratto, di autoriflessione) e invece ciò che è massimamente soggetto alla trasformazione. Con una formula che forse è più teologica che sociopolitica o filosofica: come si manifesta l’eterno nel tempo? Se per eterno, naturalmente non prendiamo alcunché di trascendente, ma questi dati della natura umana sempre uguali a se stessi. Ecco, questo è il punto: l’eterno, la natura umana, nel tempo. Questa è la questione anche in chiave direttamente politica, pensate a *bio-politica*. Allora, secondo me, bisognerebbe fare l’ipotesi che gli aspetti immutabili della natura umana restano immutabili, ma compaiono, si danno a vedere, si manifestano, ora più completamente, ora in maniera più difettosa, e soprattutto che si manifestano ora in un modo ora in un altro. Ora, io chiamerei situazioni di *storia naturale*, non pensando naturalmente ai continenti o all’evoluzione della specie, le situazioni della nostra società in cui gli elementi invarianti della natura umana prendono un determinato aspetto e diventano un fenomeno concreto, un fenomeno in primo piano. Vi faccio tre esempi a questo proposito in cui vi è un punto di connessione fra invariante biologico e un assetto storico-sociale, in questi tre esempi io vedo la

silhouette della moderna moltitudine che non è più popolo. I tre esempi si chiamano flessibilità, formazione ininterrotta e forza-lavoro.

*Flessibilità*: la flessibilità è il modo assolutamente contingente, la manifestazione storica, specifica concreta, sociologica di un dato di fondo della natura umana, vale a dire che la nostra specie rispetto alle altre specie non ha un ambiente circoscritto e determinato ed è sprovvista istintualmente, nel senso che l'essere umano ha una miriade di sollecitazioni ambientali rispetto alle quali non sa subito e con sicurezza che cosa fare, non riesce a tradurre il percepito in un da fare; questo elemento, il fatto di essere privi di un ambiente circoscritto nel quale ci si muove con innata sicurezza rende l'animale umano estremamente plastico, lo rende un animale non specializzato. Questo è un elemento di fondo, un elemento vero dal *Cromagnon* in poi. L'ipotesi è che gli assetti sociali, i modi di produzione hanno teso a smussare, a velare questo dato di fatto, le nostre società, le nostre istituzioni hanno provato a dare una forma, un assetto semi-specializzato culturalmente all'animale che invece era massimamente disorientato. Per la prima volta negli ultimi vent'anni, nell'epopea della cosiddetta globalizzazione, invece, i sistemi sociali e le istituzioni politiche non costituiscono un freno, una protezione, uno smussamento nei confronti del carattere non specializzato della nostra specie, ma prendono questo elemento, la non specializzazione e ne fanno una virtù sociale che si traduce nella regola universale della flessibilità, dell'assoluta, indiscriminata flessibilità.

Altro esempio: la nostra specie è quella che ha un'infanzia incredibilmente lunga, anzi, che per certi versi ha un'infanzia cronica, dove per infanzia si intende la necessità di un apprendimento, di una sperimentazione che non è conclusa come in tante altre specie viventi a un certo punto, una volta per tutte. Si chiama neotenia, così la chiamano i biologi, questa neotenia o infanzia cronica le culture, le società, le istituzioni politiche hanno provato a irreggimentarla, a un certo punto si è adulti. Ora questo elemento della natura umana si traduce in una regola sociale che solo da poco viene istituita, *la formazione ininterrotta*. La formazione ininterrotta e la flessibilità io li intendo come due punti in cui l'invariante, un aspetto invariante della natura umana si presenta in una determinata forma sociale e politica.

Terzo esempio: *la forza-lavoro*. Voi sapete tutti che forza-lavoro è una cosa completamente diversa dai lavori realmente compiuti, forza-lavoro significa solo l'insieme delle facoltà somatiche e intellettuali dell'essere umano che servono a lavorare, è la potenza di lavorare, la capacità di lavorare. Questa è diventata la merce principale della nostra società. Ora la nozione della forza-lavoro è un piccolo compendio dei tratti invarianti della specie, perché è potenza generica, è la potenzialità generica di fare qualcosa. Qual è la novità di questi anni? Per la prima volta nella nozione di forza-lavoro, generica capacità umane di produrre, è entrata la vita della mente, la vita del pensiero, la facoltà di linguaggio. Chi dice oggi forza-lavoro dice sì le capacità motorie, nervose, ma dice anche se non soprattutto le capacità cognitive dell'essere umano. Queste capacità, che sono ovviamente qualcosa di biologico, di innato, di genetico, ora queste capacità nel loro insieme si presentano con la concretezza della merce forza-lavoro nell'epoca della globalizzazione. E' come se un frammento di natura umana fosse venduto e comprato. Ecco, per me la definizione di moltitudine contemporanea è esattamente il tipo umano, il tipo di donna e di uomo all'epoca della formazione ininterrotta, della forza lavoro che condensa in sé la vita della mente e della flessibilità illimitata. E' questa la situazione in cui i molti non sono più popolo e in cui i molti conoscono il loro purgatorio, il loro asservimento, anche la loro corruzione, ma mostrano o alludono a un tipo di politica diversa. Noi dobbiamo riuscire, per capire il rapporto tra biologia e politica, fra invariante e variabile, noi dovremmo cercare di comprendere la visibilità della natura umana e i modi di questa visibilità, all'interno di un assetto storico concreto, nei modi di istituzioni politiche concrete che mutano, che vedono conflitti al loro interno, questo secondo me dovrebbe essere il criterio decisivo.

Ultimissimo punto: se la natura umana si esprime come flessibilità, come formazione ininterrotta e come forza-lavoro comprensiva della vita della mente, allora bisognerebbe concludere: formidabile questo capitalismo contemporaneo! Perché è l'immagine, la fotografia della natura umana, quindi qui avrebbe posto l'apologia spudorata che fin dal '500-'600 ha alimentato la prosa dei teorici del modo di produzione capitalistico. Io credo che oggetto della politica, della politica piccola, fine, di base, della politica grande, ammesso che questa ci sia e non sia semplicemente effetto importante della politica fine e di base, ma in ogni caso io penso che oggetto della politica è comunque la natura umana, solo che la partita è: che forma dare ai tratti di fondo della nostra specie? Il carattere potenziale dell'essere umano deve per forza manifestarsi nella merce forza-lavoro o questa potenzialità può prendere tutt'altra forma? La contesa è sui modi di manifestazione dell'invariante biologica. Gli assetti produttivi e le istituzioni politiche moderne tendevano a correggere e a tenere a bada i dati di fondo della natura umana, ora invece questa esibizione completa dei dati di fondo della natura umana è irreversibile, ma la questione vera di ogni politica è quale forma debba assumere questa manifestazione dei dati di fondo della natura umana: linguisticità, potenzialità, neotenia,

sprovvedutezza istintuale. Da questo punto di vista se si può parlare dell'epoca dei molti che non convergono nell'uno-popolo, bisognerebbe pensare alla moltitudine come a una sorta di esperimento politico sociale di quali altre vie oltre quella statale e oltre quella capitalistica può prendere la manifestazione dei dati di fondo, innati, biologici, della nostra specie.

## Dibattito

**Intervento:** io ho trovato molto interessante il contributo del prof. Virno, ho soltanto alcuni dubbi perché alcuni passaggi secondo me sono da approfondire. Intanto rispetto alla contrapposizione tra moltitudine e popolo un po' provocatoriamente vorrei fare questa domanda: mi sembra di capire che nella sua impostazione si dà un po' per scontato, ma immagino che non sia scontato per lei, che la moltitudine tuteli più del popolo-Stato le differenze individuali. Perché la moltitudine dovrebbe tutelare le differenze individuali? I teorici alla Hobbes partivano dal loro punto di vista, con la loro esperienza storico-politica proprio dalla constatazione del contrario: la moltitudine ugonotta era intollerante verso la moltitudine cattolica, la moltitudine cattolica sterminava la moltitudine protestante. Bisogna capire meglio che cosa si intende per moltitudine in rapporto all'individualità e soprattutto in rapporto a questo discorso della natura umana. Anche qui ho dei dubbi, delle domande. Si può seguire un percorso argomentativo come quello che lei ha tracciato se si crede che ci sia una definizione condivisa e scientificamente argomentabile della natura umana, mentre magari si può essere scettici a questo riguardo; inoltre la natura umana per molti teorici della tradizione, e non solo per i teorici reazionari e conservatori, in sé ha elementi costruttivi, ma anche elementi distruttivi. Se noi cerchiamo di costruire una prospettiva politica a partire da una definizione della natura umana, dove mettiamo le pulsioni distruttive, le pulsioni di morte? faccio un unico nome: Freud. Vorrei un approfondimento su questi possibili elementi problematici della sua impostazione.

**Virno:** partiamo proprio dalle sue ultime osservazioni che trovo tutte fondate e anche gravi: gli aspetti negativi, distruttivi e autodistruttivi della natura umana. Io ritengo che vi può essere come per tutti gli altri aspetti, come per esempio per la facoltà di linguaggio, un divario di opinione, una ricerca scientifica aperta, ma anche attenendoci alla descrizione che ne danno Freud ne *Il disagio della civiltà* e Carl Schmitt: l'essere umano è un essere distruttivo, pericoloso, rischioso. Questi aspetti secondo me fanno integralmente parte del problema. Quali tipi di istituzioni politiche non più statali e non più basate sulla nozione di popolo possono prendere in cura questo animale rischioso nella misura in cui esso si manifesta apertamente, senza più un gioco di contenimenti o di velature? Quando io dico moltitudine o natura umana e politica tutto penso tranne che a una storia euforica e ottimistica, penso solamente che una dimensione post-statale, una sfera pubblica che faccia seguito a quel monopolio della decisione politica che è lo Stato abbia la necessità di fare fronte alle mormorazioni nel deserto, se si vuole attenersi alla storia dell'Esodo. La storia dell'Esodo non è soltanto la brillante uscita dall'Egitto, sfuggendo all'imperio del faraone, la storia dell'Esodo, come riferimento politico che percorre tutta la nostra tradizione andrebbe esaminata innanzi tutto come quella guerra civile neanche tanto latente che avviene sotto il monte Sinai., con feticismo, idolatria, massacri. Ecco, esattamente questo è il punto: proprio perché riconosciamo come e meglio di Carl Schmitt il carattere pericoloso della natura umana, non siamo quei libertari o quei socialisti che pensano che l'uomo è buono per natura e che quindi si possa fare a meno dello Stato. Noi pensiamo che l'uomo sia terribile per natura, come diceva Freud, polimorfo e perverso nelle sue pulsioni. Proprio perché pensiamo questo pensiamo che si possa fare a meno di quel monopolio della decisione politica che è lo Stato: oggi lo Stato fa parte del problema e non della soluzione del problema. Vorrei allontanare da me una sola figura imbarazzante che posso fare e che forse ho fatto, quella cioè di una visione ebbra, euforica del rapporto natura umana e politica, al contrario: tutti i problemi diventano semplicemente più drammatici, complessi. Lo stesso vale per la moltitudine, la moltitudine contemporanea è il frutto di processi produttivi enormemente complessi, di una cooperazione sociale, intelligente, linguistica, cognitiva assolutamente complessa. La moltitudine contemporanea è un modo di essere, e un modo di essere è ambivalente, contiene in sé aculei e veleni assolutamente drammatici. Pensate a come si è presentata la moltitudine in Italia negli ultimi vent'anni: si è presentata essenzialmente con le tonalità emotive dell'opportunismo, del cinismo, della paura, del massimo di asservimento e con una smania di cogliere le chances a portata di mano, vorace e aggressiva. Quando si dice un modo di essere vuol dire che si accetta di nominare qualcosa che è declinabile anche con il massimo di pericolosità.

**Intervento:** io vorrei porre una domanda sul rapporto tra Stato e moltitudine, però proverei a proporre una chiave di lettura diversa, cioè non la moltitudine come un qualcosa che è al di là dello Stato, ma che è

nuovamente al di qua, nel senso che una forma statale crolla ma in questo crollare mostra in qualche modo la sua finzione e mi chiedo se questo in qualche modo non ci faccia riflettere sul concetto di natura umana, secondo quel detto per cui la natura umana si lascia manipolare, ma solo fino ad un certo punto e se questo non possa essere un cauto motivo di ottimismo filosofico.

**Virno:** sono d'accordo. Lo potrei dire con altre parole, ma, semplicemente, sono d'accordo.

**Intervento:** io provo a riportare un'osservazione emersa nei gruppi di discussione. Noi ci eravamo posti il problema a livello giuridico: che rapporto si può tentare di pensare tra questa moltitudine, con le sue forme di vita, di esistenza, i suoi comportamenti e la sfera del giuridico e, in particolare con la nozione stessa del diritto; se è ancora conciliabile con questa prospettiva altra rispetto a quella statale, se la moltitudine possiamo ancora pensarla come soggettività rivendicatrice di diritti, e in quali forme giuridiche nel momento in cui le pensiamo come estranee allo Stato.

**Virno:** io seguo, ma in maniera dilettantistica e rapsodica, la discussione fra i teorici del diritto. Mi pare molto significativa la discussione che c'è stata in ambito habermasiano, ma anche in ambito italiano con buoni livelli, fra un diritto universalistico, parzialmente in crisi, penso soprattutto al diritto del lavoro, ma non solo a esso; e una nozione di diritto procedurale, di diritto elastico capace di tenere in sé un gioco di differenze e contingenze, capace di ricalcare le asperità e le irregolarità del territorio sociale. Io non so se questo è un segno di quello smottamento più generale costituito dalla emersione della moltitudine e dalla deflagrazione e corrosione della figura del popolo, però prima di escluderlo preferirei approfondire. Sul piano politico io alla tematica dei diritti non ho mai creduto, nel senso che ci sono obiettivi di lotta, ci sono rapporti di forza e se i rapporti di forza volgono a "nostro" favore, ci sono poi le carte dei diritti. Le carte dei diritti sono ciò che tardivamente emerge. Vi è uno straordinario rovesciamento dell'ordine della realtà per cui adesso si procede per configurazione di diritti, per carte universali, dimenticando quello che è il punto vero, il punto dolente della condizione attuale: la difficoltà di produrre conflitti adeguati all'epoca in cui la vita della mente, in particolare la facoltà di linguaggio, è la principale risorsa produttiva, o se volete, all'epoca del precariato. Mi chiedo ancora: che rapporto c'è tra la moltitudine e l'universale? Una forma di universale è l'universale giuridico. Mi chiedo: diciamo la stessa cosa quando usiamo la parola universale e la parola comune? I due termini sono un poco sovrapposti nella nostra tradizione e nel nostro modo di discutere, ma non sono proprio la stessa cosa. A mio parere universale significa come trarre, indicare ciò che attiene a tutti i singoli individui, e comune significa tutto ciò che sta alle spalle dei singoli individui e rispetto al quale si sono individuati. La facoltà di linguaggio per me è qualcosa di comune, mentre i diritti sono universali. Ciò che è comune è la dimensione preindividuale della nostra vita, a partire dal quale ognuno poi diventa quel che è di inconfondibile e irripetibile.

**Intervento:** a proposito di questo tentativo di innestare la problematica dell'eterno e della natura sulla contingenza e sulla storicità, ti chiederei di attivare un altro concetto, che è quello del conflitto. Ritieni per esempio che la conflittualità di classe, riportata all'interno della dimensione della moltitudine sia totalmente esaurita come variabile economica, oppure ci siano forme innovative? Per esempio, è definibile un conflittualità di tipo linguistico, nel senso di forme dell'argomentazione, e quindi anche di forme identitarie, di piccole comunità, di piccole collettività? La moltitudine può servire per dilatare il concetto stesso di conflitto anche al di fuori, oltre il conflitto di classe?

**Virno:** la nozione di moltitudine, dei molti in quanto molti che durano come tali nell'azione pubblica, certamente non elide quella del conflitto di classe, non elide il problema della produzione del plusvalore, il problema dello sfruttamento, semmai lo ridetermina: la classe operaia si fa moltitudine. Sulle forme di conflitto ulteriori rispetto a quelle che abbiamo conosciuto nello spettro dei conflitti di classe, sono d'accordo con quello che dici tu, laddove il linguaggio, la comunicazione linguistica, direi in genere la vita della mente diventa un po' il terreno stesso del conflitto. Io direi che quello che muta è la relazione fra critica del lavoro salariato e libertà di linguaggio. Voi sapete che libertà di linguaggio è un tema caro alla tradizione liberale che è sempre sembrato ulteriore rispetto ai problemi della giustizia materiale, del lavoro, della sua organizzazione, del dominio in esso e su di esso. Io ho come l'impressione che quando la facoltà di linguaggio diventa l'elemento definitorio di forza-lavoro e quando il lavoro è caratterizzato largamente dal linguaggio verbale, le due cose cominciano ad andare insieme, nel senso che l'emancipazione dalla forma del lavoro salariato diventi l'unico terreno consistente di libertà di linguaggio e viceversa, una richiesta, una tematica non parodica di libertà di linguaggio oggi, quando lavoro e linguaggio sono stretti da un plesso così forte, faccia tutt'uno con la critica del lavoro salariato. Questa unificazione, anche molto spinosa e complicata, fra linguaggio e produzione, questa sorta di sovrapposizione, ha cambiato tante cose e

naturalmente ha cambiato la stessa idea di conflitto, questa sovrapposizione non elimina, ma, per certi aspetti porta al diapason la definizione di classe, ma per altri aspetti fa piazza pulita delle vecchie forme di lotta, o almeno le rende largamente insufficienti.