



Approssimazioni attorno a: "io scelgo". Oggi.

Antonio Negri

1. La scelta come evento

C'è la scelta, *c'è scelta*: si tratta di un evento singolare. Non son mai riuscito a capire l'iperbole cartesiana, e la soluzione del dubbio, se non in termini di *scelta* di certezza, contro l'autorità, ovvero come evento assolutamente singolare dell'incarnazione dello spirito.

Se voi cercate un'altra caratterizzazione della scelta non la troverete che sul terreno trascendente. (Come probabilmente avviene all'"ontologia bianca" di Descartes). Se sto alla mia esperienza, tematizzando il problema della scelta etico-politica, mi son trovato di fronte tre autori: Maritain, Strauss, Jonas. Del primo, oltre l'intelligenza della fenomenologia etica che considera, va ritenuto essenziale l'impianto della scelta nel presupposto teologico: la scelta è sempre buona o cattiva, non c'è dunque scelta che non sia predeterminata da valori e/o disvalori. Non cambia molto il riferimento straussiano alla regola del cosmo (secondo la terminologia e l'assiologia classiche), oppure il riferimento di Jonas al valore radicale che l'ecosofia riconosce nella natura. Anche in questo caso la scelta è caratterizzata dalla preesistenza di valori e/o disvalori che la definiscono. Attraverso questi valori la scelta si scopre teologicamente orientata, ed in ogni caso dominata dal trascendente. *La scelta*: ovvero quella dichiarazione volontaria che rende attuale la certezza, quell'affermare la verità "in un tempo definito", quell'affidarsi all'autorità dell'atto e a null'altro, – bene, tutte queste caratteristiche son proiettate su

un cielo stellato... naturalmente, la distanza è tale che le proiezioni si disperdono nel baluginare della notte. Si disperdono, si confondono, si dissolvono.

Di contro prendiamo l'altra direzione, quella che offre alla scelta un terreno di immanenza, assumiamo come centrale quella curvatura del pensiero contemporaneo che, rifiutando le esasperazioni esistenziali, ha pur cercato l'incarnazione dello spirito. Merleau-Ponty ne è uno dei migliori esempi là dove assume, della scelta, una definizione che parte dal basso, tutta dentro la pesantezza della carne e dell'eventualità singolare. *C'è scelta*: in quell'affermazione di essere, la scelta mostra i muscoli, mostra le radicalità del suo impianto ontologico e, forse, l'irriducibilità ad ogni orizzonte trascendente ... Forse: perché per esserne certi non basta incarnare l'atto della scelta, non è sufficiente radicare quest'atto nell'essere contestuale che lo prepara e lo sviluppa, ma è necessario cogliere la *produzione di soggettività* che la scelta rivela: una sorta di "getto" dell'essere, di costruzione di nuovo essere ... È qui che la percezione dell'insufficienza della "ontologia bianca" di Descartes risalta in piena luce: perché quel rinvio cartesiano (di recupero della certezza) alla teoria della produzione delle verità eterne, ecco, questo rinvio restaura l'orizzonte trascendente.

Noi vogliamo l'altra linea, quella che Husserl definiva ambigualmente ma efficacemente nelle "Meditazioni cartesiane", quella che Merleau-Ponty riprendeva nella teoria della percezione, quella che Sartre radicava nell'evento singolare. Non più una "ontologia bianca" ma un'ontologia incarnata, un'ontologia rossa del colore delle passioni di quegli uomini che ne riscoprono la fondamentale basicità nelle guerre di religione e di classe che sconvolsero il XX° secolo. È dunque dentro questa "ontologia rossa" che la scelta, ovvero l'affermazione "la scelta c'è, c'è scelta", va assunta. È un presupposto assieme teorico e biografico, là dove non è detto che, in una materia etico-politica, biografia e metafisica possano comunque distinguersi.

2. *Scelta e produzione di soggettività*

C'è chi assume la scelta come *produzione* dell'individuo. La Arendt afferma questa percezione trascendentale in termini etici; Rorty traduce la medesima percezione in un assetto e in una tendenza pragmatici; Habermas ne sviluppa i presupposti dentro un orizzonte comunicativo: in tutti e tre i casi siamo nell'atmosfera

del trascendentalismo, ovvero in quella tradizione stanca degli epigoni del kantismo che tanta responsabilità ha nella neutralizzazione dell'ontologia rossa della scelta. Quel che qui ci propongono è infatti un' "ontologia grigia"... Grigia quanto lo sono la misura, ed anche la figura ... La scelta deve essere sussunta nella misura e nella figura, ci dicono ... Non c'è scelta smisurata, né sfigurata o defigurata o mostruosa o metamorfica, o semplicemente cangiante, o semplicemente colorata ... In ogni caso non c'è scelta assoluta, libera, foss'anche il prodotto di una libertà completamente negativa ... qui, nel trascendentalismo (quale che sia la forma nella quale esso è coniugato) la produzione di soggettività non può che essere fenomenica e così disposta a perdersi nel grigiore delle ombre che rappresentano il reale. Ma se questo può essere ancora un appello disperato ad una certezza logica ed epistemologica irraggiungibile, nell'etica della scelta non ha senso né vigore.

"C'è scelta", abbiamo detto, ed abbiamo ricordato che questo esserci della scelta ci mette dentro un'ontologia incarnata; ora aggiungiamo "*c'è scelta libera assoluta*", riprendendo il linguaggio sartriano della "scelta gratuita", a valore zero; ed aggiungiamo che questa scelta è produttiva, fosse anche nullo il suo risultato, perché qui l'incarnazione si rivela come inveramento, e cioè la scelta singolare rivela, mostra, espone, insomma "esprime" la sua intensità ontologica. Quello che avviene non è solo l'emergere di un significato etico-politico (prodotto da ogni scelta) su dal basso di un'ontologia della carne: qui il corpo afferma l'assolutezza, meglio, l'*eternità* dell'atto del decidere – la sua assoluta irriducibilità ... Ma soprattutto la *produttività* di questo atto, la costruzione di essere che esso comporta, e quindi la responsabilità che implica. La *responsabilità* è qui dunque sottratta ad ogni giudizio trascendentale. Essa non è subordinata ma produttiva di essere. Essa non attraversa le nuvole fenomeniche dell'opportunismo gnoseologico dei moderni ma impianta la decisione nell'essere. Chiaramente, durevolmente, senza ricorsi né respiscenze. La scelta decide *dell'*essere perché decide *nell'*essere. Può essere del tutto negativo quest'incastarsi, nel produrre, della scelta e dell'essere ... Potrebbe configurarsi qui (e non è detto che non si sia talora configurata nella storia della filosofia più recente) un'"ontologia nera"... Eppure questa condizione è eventuale e non destinale, perché in ogni caso la responsabilità vive tragicamente questa relazione.

Di nuovo la biografia traversa la metafisica: com'è possibile

aver vissuto il XX secolo senza aver concepito la tragedia del rapporto tra utopia e violenza, tra dialettica e terrore, senza aver attraversato il territorio che si estende fra ontologia rossa ed ontologia nera?

3. Soggettività come movimento

La scelta responsabile, ovvero assoluta, non è mai individuale. Gli autori dell'ontologia nera furono presi nelle contraddizioni di quella, ovvero nelle ultime difficoltà, nelle proiezioni estreme del trascendentalismo: in effetti, proiezioni e difficoltà dell'*individualismo*, perché il trascendentalismo vuole una sola cosa, unificare la moltitudine degli individui per decidere del loro corpo, meglio, per togliere loro il corpo. Gli autori dell'ontologia nera si fanno affascinare da quel rigogliosissimo campo di apparizioni fenomeniche ... *Sembra* allora che non si possa dar scelta assoluta (responsabile) se questa non è scelta individuale ... Ma l'individuo, dove lo trovi?

Fin qui ci siamo mossi fra fissazioni trascendenti dei valori e movimenti trascendentali delle ipotesi di unificazione degli individui: eppure, quel che era emerso come centrale, era la produttività della scelta, *il suo costituire essere*. Di contro, anche nelle posizioni più aperte del trascendentalismo (e della sua critica) troviamo la difficoltà di radicare la soggettività della scelta come movimento immanente. Che cosa significa *movimento immanente* infatti? Significa che la scelta (ovvero la decisione) è e resta sempre un evento. Significa cioè che la scelta (e la decisione) è un "farsi dal basso", un'aggressione all'essere "da dentro", ed anche, nello stesso momento, una *produzione assoluta* di nuovo essere. Ma tutto questo non può essere immaginato (e/o vissuto) se non come una sequenza di atti costituenti. Nessuna universalità che preceda l'effettualità degli atti di decisione, ovvero delle scelte, che vengono avanti, una dopo l'altra, legione dopo legione ... Questa costituzione dell'essere, piantata nell'ontologia delle scelte, è una *moltitudine* che avanza, e cioè un'infinità di esseri singolari che costituiscono assolutamente il reale. Il trascendentalismo cercava di ridurre la moltitudine al fantasma dell'uno: questo mondo è invece fatto dall'infinita diversità degli atti e del divenire, delle scelte e delle decisioni, da parte della moltitudine. Così produce la moltitudine: è come se in ogni momento ci fosse solo un enorme vuoto davanti a noi, è come se

in ogni istante noi ci trovassimo tutti (noi come moltitudine) sull'orlo di un abisso. Ed ecco che nel momento successivo abbiamo costruito, chissà, forse un ponte, forse abbiamo lanciato nel vuoto un'infinita quantità di frecce, un ponte di immaginazione e di desideri, certo stiamo transitando in avanti, e il vuoto ed il baratro si sono riempiti (da un istante all'altro) di un essere che la nostra scelta, le nostre decisioni, hanno prodotto. Ora c'è più essere: ma questo *plus* di essere è movimento consolidato delle soggettività o, meglio, essere della *soggettività come movimento*. E l'"ontologia rossa" e l'"ontologia nera" sembrano qui dissolversi nell'ontologia *tout court*: qui infatti noi tocchiamo quella definizione della moltitudine come movimento (ovvero come accumulazione degli eventi di scelta e di decisione) che ci restituisce il mondo come immanenza. Il trascendentalismo, i suoi ultimi residui negativi, quelli cioè che vi troviamo nell'individualismo dell'ontologia nera, eccoli messi da parte.

Qui la biografia potrebbe confondersi con gli incubi, se non fosse che, in essa, la resistenza afferma che la soggettività in movimento è una moltitudine inarrestabile. Se ci stai dentro (e solo se ci stai dentro) la scelta è assoluta, e la biografia lo conferma.

4. *Il movimento comune*

Finora abbiamo tuttavia solo considerata *la forma* della decisione della moltitudine, definendola come qualcosa che viene dal basso ed è assolutamente libera. Ma *il contenuto del decidere*, la direzione della scelta, tutto questo è finora restato indifferente. Si sa che tutte le filosofie del primato della volontà, da Duns Scoto a Nietzsche, hanno solo sfiorato, quando non abbiano circumnavigato, questo problema: il problema cioè della genesi del contenuto dentro la forma della decisione. Ora, questo problema si complica sempre di più ogni qual volta, staccandosi da una premessa individualistica, il ragionamento assume la moltitudine come soggetto del decidere.

Ciò è particolarmente evidente nell'ambito delle filosofie post-strutturaliste. In Francia, nel decostruzionismo di Derrida e di Nancy, in Italia con Agamben, queste tematiche sono affrontate attraverso un metodo che plasma il soggetto del decidere inseguendolo ed identificandolo dentro un processo inclusivo. Voglio dire che la moltitudine è qui affermata come moltitudine di eventi, decostruita come insieme di eventi significativi, ricomposta in

una matrice *inclusiva* (ma nello stesso tempo *nuda*) di tutti gli eventi considerati. C'è una specie di metamorfosi implicita che qui si opera: la moltitudine problematizzata, quella che non sa decidere, è scavata fino al punto di scoprirne all'interno un evento inclusivo, il manifestarsi di un modello, il lampeggiare creativo di un margine o di una condizione. Nel poststrutturalismo americano, ed in particolare nel pensiero del femminismo (Judith Butler, Haraway, Spivack), questo medesimo progetto è sviluppato con estrema chiarezza: alla decostruzione del contesto della moltitudine non segue tuttavia una riduzione inclusiva (come nei decostruzionisti europei) ma, espressamente, una costruzione *metamorfica*. Ciò che muta sono i corpi, disponibili ora ad una cooperazione allargata sui margini della trasformazione dell'esistente. La decisione è una decisione dei corpi: non è dunque lo spirito che decide dei corpi (come avevano voluto le tradizioni della trascendenza e del trascendentalismo) bensì sono *i corpi* che *decidono dell'anima*.

Eppure tutto questo è ancora insufficiente. Il pensiero poststrutturalista ha decostruito il mondo di valori, ha scoperto le matrici ed identificato gli elementi che costituiscono la necessità (gli elementi effettuali, la precostituzione ontologica) della decisione. Ma non sa ancora, tranne in alcune anticipazioni del femminismo americano, costruire la *moltitudine* come *evento dei corpi*, ovvero come *scelta comune del comune*. La risoluta anticipazione ontologica del movimento della soggettività, la determinazione corporea di questo movimento, non riescono comunque a rappresentarci il movimento come *movimento comune* e a ripiantare la decisione della moltitudine nella comunanza dei corpi che la costituiscono.

Anche in questo caso la biografia accompagna la vicenda metafisica, nella misura almeno nella quale, per ricomporre il comune, l'esperienza ha dovuto immergersi nella negatività, nella decostruzione tragica oppure in tentativi di costruzioni metamorfiche che spesso furono mostruosi. È così dunque che ora l'assolutezza della libertà comune si presenta, nella scelta, davvero nuda (ma perciò corporea) innanzi alla necessità dell'essere.

5. Di conseguenza: l'individualità come aporia

Io dico: decido, scelgo. Abbiamo già sottolineato come questo dire corrisponda ad un vero impegno nell'essere, e, quindi, ad un'effettiva responsabilità nella definizione dell'esperienza vita-

le. Abbiamo anche sottolineato come questa responsabilità potesse rivelarsi in termini puramente negativi e, d'altra parte, al contrario, come un insieme di individualità potesse coniugare dialettica e terrore dentro una decisione presunta positiva. Merleau-Ponty, a nome di un'epoca, ha sottolineato queste eteronomie della decisione. La biografia, le biografie degli anni Settanta, hanno rinverdito quest'esperienza postresistenziale.

Ma abbiamo anche da subito sottolineato come quello scontrarsi di eventi e di responsabilità, poggiasse su una serie di aporie che l'individualità determinava nel suo stesso porsi alla base del concetto di moltitudine. È sembrato che la responsabilità, che il segno ontologico della decisione, dovessero passare attraverso l'individuo. È sembrato che l'impegno nella scelta dell'essere non potesse che essere individuale e che perciò il tribunale della storia non potesse che rinviare la responsabilità agli individui. Mezzo secolo di pensiero della trasformazione si è spaccato la testa attorno a questo problema, attorno alla responsabilità individuale. Essa è diventata, nel momento stesso in cui s'immergeva il soggetto nell'ontologia comune del presente, il feticcio al quale bisognava sacrificare. Ma la decisione, chi la faceva? Era l'animella dell'individuo o erano i corpi della moltitudine, i bisogni, il dolore e la miseria, la povertà e l'amore, che facevano decisione? Come può più immaginarsi una responsabilità individuale quando si siano assunte la cooperazione e la trasformazione dei corpi come movimento comune? Attraverso i corpi passa una pulsione e si ripropone continuamente una tendenza teleologica al comune. Il pensiero moderno, da Kant al socialismo, non ha potuto concepire questa "comunità di fini" che come orizzonte e/o comunità utopica degli individui. Ma noi abbiamo l'esperienza della metamorfosi dei corpi, dello straordinario incremento della produttività dei cervelli, della formidabile crescita del desiderio... Tutto questo comporta l'attualità, tanto latente quanto efficace, della *potenza della moltitudine*. La sua universalità (molteplicità) non è astratta ma genericamente produttiva, il suo nome non è un'astrazione essenziale ma la trasformazione produttiva e l'appropriazione comune dell'essere. L'individuo è quindi pura e semplice aporia dentro questo processo, poiché l'individuo solo è sempre irresponsabile. D'altra parte, qualora fosse responsabile, non sarebbe la sua anima a esserlo ma sempre il suo corpo. Infatti il rapporto dei soggetti alla moltitudine passa attraverso la comunanza dei corpi.

Anche questo la biografia dei movimenti ha percorso e descritto.

6. *La scelta: la necessità come generazione*

C'è dunque un punto in cui l'evento della decisione si impianta nella necessità dell'essere: questo punto è determinato dal movimento della moltitudine. Si tratta qui, procedendo nel ragionamento, di cogliere quella curvatura dell'essere in movimento che permette di definire l'innovazione reale, e cioè quel *plus* eterno di essere che si aggiunge all'esistente. Meglio, che è inventato *oltre* l'esistente.

Vi sono due autori, nella storia del materialismo moderno, che hanno straordinariamente insistito su questo passaggio, cioè su questa *generazione* di *potenza* dall'interno del movimento della moltitudine. Il primo è Spinoza quando tra la parte IV e la parte V della sua *Etica* trasforma il modello della perfezione (della conoscenza, della morale, della vita) identificando, oltre l'esemplare compiuto della natura, quello incrementato e pienissimo dell'amore. La continuità dello sviluppo della potenza umana si esalta così nell'appropriazione della potenza divina. L'anima, nel momento stesso in cui riproduce in se stessa la pienezza della natura, *transita* al possesso ed alla produzione dell'eterno. Il corpo si pone dentro nuove determinazioni che sono, insieme, quella della pienezza dell'essere e quella della sua innovazione. "Più ha di perfezione una cosa, più essa è attiva". "Chi ha un corpo che alla maggior parte delle cose è atto, egli ha una mente la cui più grande parte è eterna". In questo passaggio il comune umano si fa divino, vale a dire che l'evento etico diviene del tutto innovativo e la perfezione non si dà più come completamento della natura ma come sua amorosa, radicale trasformazione. In Marx un medesimo passaggio si dà laddove i processi di modernizzazione arrivano a mostrarsi come crisi. Ovvero, laddove le contraddizioni incluse nella perfezione del processo produttivo divengono incontenibili. Anche in questo caso è la natura del processo che va innovata; e la rivoluzione in Marx è appunto quel surplus d'essere che, alla natura dei processi produttivi e al di là della loro perfezione/crisi, è aggiunto. Ora, il contenuto comune della decisione è qui rivelato dall'allargamento della comunanza dell'agire umano, dall'emergere della moltitudine come soggetto, dalla risoluta riappropriazione comune dello sviluppo comune. La rivoluzione non è solo lo sviluppo capitalistico che si realizza, ma è la realizzazione, la decisione dell'amore comune. Sia in Spinoza che in Marx si esemplifica dunque la necessità dello sviluppo antropologico singolare e collettivo, dell'etica e del

lavoro delle moltitudini, come *generazione*. La necessità non toglie ma nutre la generazione, la offre come creazione.

È su questo margine dell'essere che scelta e/o decisione mostrano la loro struttura ontologica. Dal basso, assolutamente, radicandosi nella moltitudine, generando, ecco dunque come la decisione oltrepassa una definizione puramente formale per farsi motore comune. Di contro, non v'è libertà laddove vi sia singolarità inutilmente distesa sul lettino dell'individualismo: in questo caso la necessità è passiva, l'orlo creativo della vita si scopre come il suo rovescio ... È esattamente il contrario di quel *clic* che determina il rapporto tra la forma assoluta e il contenuto comune della decisione – *clic* ontologico, generativo, *surplus* di essere.

La biografia si è iscritta spesso, all'interno delle esperienze della seconda metà del ventesimo secolo, in questa emergenza dell'evento comune, cogliendone intera la produttività. Si potrà forse presto scrivere, rompendo il grigiore dello sfondo reazionario dell'attuale storiografia, una storia del XX° secolo tutta guardata da quei picchi e narrata da quegli eventi che hanno generato il comune.

7. La biforcazione

Nella storia dell'esperienza scientifica, l'innovazione determina una biforcazione dello sviluppo. Kuhn ci ha ampiamente descritto quella storia secolare della scienza. Ma negli ultimi decenni gran numero di ricercatori ci hanno mostrato che l'innovazione scientifica e la biforcazione dei cammini del sapere non sono una pura e semplice sostituzione di modello, ma vere e proprie costruzioni, trasformazioni, *metamorfosi di comunità*. Siano esse comunità che si costituiscono nei laboratori (Latour) oppure comunità che si ibridano sui margini del sapere, dell'esperienza e dell'invasione di diversi campi naturali (a contatto di tutti i mostri felicemente prodotti dalla scienza: Haraway), in ogni caso la biforcazione si presenta come un processo antropologico costitutivo di *nuova realtà*. Se spostiamo la nostra attenzione dai laboratori scientifici alle *res gestae*, cioè alla storia e alla diacronia degli eventi umani, qui biforcazione significa moltitudini che si scontrano, ovvero infinite somme di scelte singolari, di infiniti eventi singolari, decisioni che si polarizzano in una specie di enorme elettrolisi del movimento storico. E (come nei laboratori) non si rivela semplicemente nell'anima ma rivela questa primariamente attraverso i corpi.

L'esperienza biografica della generazione del '68 rappresenta in maniera chiara il livello di biforcazione che ci interessa. Lì infatti, una vera e propria decisione dei corpi è imposta dall'evento. Non si tratta più di scegliere fra ideologie diverse, né fra diverse anime, ma giustappunto di opporre il corpo all'anima e su questa invenzione della necessità far venir fuori l'innovazione comune della vita. Moltitudini si sono opposte a moltitudini. Probabilmente lo scontro è ancora in corso. Quel che è sicuro è che non furono culture, né ideologie a metter l'uno contro l'altro e a fissare tendenze seguendo le quali la vita dell'uno era la morte dell'altro: furono i corpi, i loro desideri e i loro bisogni, che si opposero così come oggi continuano ad opporsi.

Che cosa significa decisione in questo contesto? Come si mostra la continuità di quell'evento in cui si disse: – *io ho deciso* – rispetto al decidere di oggi? Due sono le osservazioni che si possono a proposito promuovere. La prima riguarda l'intensità corporea di quelle decisioni: esse, proprio per questa materialità, divennero irreversibili. Vi fu chi, su questo terreno, si fissò, irriducibile; vi fu chi preferì danzare: eppure, in ciascuno di questi casi, l'antico paradigma dello sviluppo, della produzione e della riproduzione sociali, era stato definitivamente rotto. Vi è una seconda osservazione che caratterizza l'innovazione presente: su dal passato prossimo, nel quale una nuova ontologia si è costituita; ora essa non può presentarsi che come urgenza di nuova biforcazione, meglio, come dichiarazione materiale dell'egemonia di una libertà assoluta e comune. Il salto ad una produzione di anime e di corpi, di vita e di merci sempre più comune c'è già stato: questo è il contenuto dell'innovazione. Ma chi deciderà di questo comune? *Com'è possibile che non sia il comune a decidere di se stesso?* Ecco il punto sul quale la natura ontologica della decisione rivela il suo attuale destino.

Qui la biografia diviene vita futura.