

Dialettica e soggettività
Antonio Negri lettore della Scuola di Francoforte

Elia Zaru
elia.zaru@sns.it

Sono note le frasi riferite da un ufficiale statunitense riguardo la presenza di Herbert Marcuse in tutti i teatri della protesta del Sessantotto¹. Meno noto, forse, è che ancora nel 2001 uno degli esponenti di spicco della cosiddetta *alt-right* nord-americana attribuiva alla prima generazione dei francofortesi l'origine della «morte dell'occidente»². La concezione di «teoria critica» e la sua differenza con la «teoria tradizionale»³ spingono nella direzione di una radicale messa in discussione dell'esistente. Non va però dimenticato che nella categoria «Scuola di Francoforte» sono compresi teorici tra loro molto diversi, che presentano traiettorie di pensiero differenti e, a tratti, divergenti⁴. Ciò che accomuna gli esponenti della Scuola è una metodologia che ha permesso, dagli anni Trenta, lo sviluppo di «una delle più ricche e interessanti esperienze di declinazione, di riattualizzazione e, per alcuni aspetti, di critica del marxismo»⁵.

In ragione della sua importanza, numerosi sono i teorici che si sono confrontati con il pensiero dei francofortesi. Tra le diverse interpretazioni, quella di Antonio Negri risulta interessante per almeno tre motivi. In primo luogo, dimostra che un confronto con la Scuola di Francoforte è imprescindibile per chi, come Negri, è interessato a una filosofia politica in grado di esprimere un nesso tra teoria e prassi. In secondo luogo, l'analisi della lettura negriana dei francofortesi fa emergere la necessità di comprendere i differenti «ambienti storici» in cui si pensano i concetti: con tutta evidenza, ragionare negli anni Trenta e Quaranta del Novecento è diverso che farlo nel pieno degli anni Sessanta e Settanta. In terzo luogo, riflettere sul modo in cui un certo tipo di marxismo si è rapportato criticamente ad autori come Adorno, Horkheimer e Marcuse da una parte, permette una comprensione maggiore di alcuni snodi del pensiero di questi autori; dall'altra, rende possibile sollevare questioni circa la «critica della teoria critica» che Negri sviluppa a partire dalla prospettiva della «soggettività» e del nesso tra teoria e prassi. La Scuola di Francoforte, secondo Negri, realizza un'analisi della «totalità oggettiva del dominio» che finisce per non considerare il «soggetto». Senza soggetto, però, non c'è prassi. E senza prassi nessuna politica è possibile. Come si osserva in conclusione di questo intervento, tuttavia, la differenza tra attivismo e azione – già rilevata da Marcuse – suggerisce una lettura più articolata non solo della teoria critica francofortese, bensì, in generale, anche del rapporto tra teoria e prassi, tra filosofia e politica.

¹ Cfr. R. Laudani, *Politica come movimento. Il pensiero di Herbert Marcuse*, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 7: «all'indomani del Sessantotto, un ufficiale in pensione della marina statunitense giustifica al telegiornale della sera la massiccia campagna di stampa organizzata dalla American Legion (ed appoggiata tra gli altri dall'allora governatore della California Ronald Reagan) per cacciare dall'università 'il mentore del movimento studentesco': 'Ci sono state le rivolte a Roma e Marcuse è sbucato fuori. Ci furono prima le rivolte a Parigi, [...] e Marcuse era lì. Quando ci furono le rivolte degli studenti a Berlino, Marcuse era ancora lì».

² Si tratta di Patrick Joseph Buchanan, paleo-conservatore, già consigliere di Nixon e Reagan e oggi sostenitore di Trump. Nel suo *The Death of the West: How Dying Populations and Immigrant Invasions Imperil Our Country and Civilization*, New York, St. Martin's Press, 2001 afferma che «in the death of the West, the Frankfurt School must be held as a prime suspect and principal accomplice» (p. 217).

³ M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie* (1937); trad. it. *Teoria tradizionale e teoria critica*, in M. Horkheimer, *Filosofia e teoria critica* (a cura di S. Petrucciani), Torino, Einaudi, 2003, pp. 3-56.

⁴ Si pensi, ad esempio, alle diverse analisi di Pollock/Horkheimer e Neumann/Marcuse circa l'esistenza o meno di un «capitalismo di Stato», o alle differenti interpretazioni del Sessantotto da parte di Adorno, Horkheimer e Marcuse.

⁵ S. Petrucciani, E. Pirmoalli, *La Scuola di Francoforte*, in S. Petrucciani (a cura di), *Storia del marxismo*, Vol. II, *Comunismi e teorie critiche nel secondo Novecento*, Roma, Carocci, 2015, p. 77.

1. *La Scuola di Francoforte: Adorno e Horkheimer*

In prima battuta, è importante capire cosa intenda Negri con «Scuola di Francoforte». Quando utilizza questa espressione, egli si riferisce alla *Dialettica dell'illuminismo*⁶ di Adorno e Horkheimer, opera considerata emblematica degli errori tanto teorici quanto politici a cui conduce un «certo utilizzo ostinato» della dialettica. Adorno e Horkheimer producono descrizioni «fenomenologiche» che depotenziano «vita, società e natura», poiché le pensano come totalmente investite dalla forza produttiva del capitale. In altre parole, mancano di pensare una «eccedenza» rispetto alla sua totalità pervasiva: «demonizzata la tecnologia, la dialettica dell'*Aufklärung* era così compiuta, la sussunzione della società nel capitale era definitiva. Per i rivoluzionari non restava che attendere l'evento che riaprisse la storia; per coloro che rivoluzionari non erano, non restava che adeguarsi tranquillamente al destino»⁷. Secondo Negri, nella cornice adorniana e horkheimeriana il tratto caratteristico è quello dell'attesa, ovvero, dell'immobilità. Il problema principale della Scuola di Francoforte è che essa sviluppa una dialettica fossilizzata in cui non solo non c'è spazio per la «soggettività», ma le potenzialità stesse del soggetto vengono pensate come già annichilite dall'unilateralità del dominio capitalistico.

Separarsi da Adorno e Horkheimer significa, per Negri, prendere una direzione diversa da quella che egli stesso ha identificato come la fase «dialettico-umanistica», «hegeliana» della sua formazione teorica⁸. La dialettica viene considerata da lui insoddisfacente, in quanto mancante di quell'antagonismo radicale che egli identifica nella «soggettività» agente nella lotta di classe⁹. Si tratta di una idea che matura al principio dell'attività politica di Negri, dapprima nelle fila del PSI¹⁰. Secondo il filosofo padovano, la necessità è quella di rompere l'automatismo dialettico che pensa il superamento della contraddizione al raggiungimento del grado di saturazione di questa. In questo schema, l'elemento soggettivo-attivo perde di importanza. Si tratta di un problema che Negri riscontra nell'opera francofortese: essa non prende in considerazione a sufficienza lo sviluppo delle forze sociali, e dunque pensa il capitale come un *perpetuum mobile* che si sviluppa in autonomia¹¹: «si tratta della classica concezione del capitalismo che si riscontra in tutte le interpretazioni meramente oggettivistiche del marxismo [...] secondo le quali l'emergenza di qualsiasi tipo di forza trasformatrice è resa possibile esclusivamente dalla crisi del capitale. [...] Solo una crisi del capitale può produrre la possibilità di un cambio radicale»¹². Al contrario, secondo Negri esistono sempre due forze – il capitale e il lavoro – che si oppongono e che non raggiungono mai una sintesi, al massimo

⁶ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947), Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1969; trad. it., *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1997.

⁷ A. Negri, *Alcune riflessioni sull'uso della dialettica*, Mosca, giugno 2009, accessibile su <http://www.uninomade.org/alcune-riflessioni-sull'uso-della-dialettica>.

⁸ Negri utilizza questi termini per riferirsi alla sua formazione tra la fine degli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta (C. Casarino, A. Negri, *In Praise of the Common. A Conversation on Philosophy and Politics*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 2008, pp. 43-46). Adorno, afferma Negri, è stato fondamentale per uscire da questa fase hegeliana: «c'è stato un momento nella mia vita in cui stavo cercando in ogni modo di divincolarmi da Hegel, senza molto successo. Poi ho scoperto Adorno. Era musica per le mie orecchie! Leggere Adorno era un'esperienza sublime: piacere assoluto. Adorno è stato cruciale per me perché incarnava l'esaurimento dell'idealismo. C'era questo teorico che comprendeva perfettamente i problemi posti dalla dialettica hegeliana, che provava in tutti i modi a risolvere questi problemi dall'interno della dialettica rovesciandola, e che tuttavia non riusciva nel suo intento! Dunque pensai che se Adorno non era stato capace di risolvere questi problemi dall'interno, allora semplicemente non si potevano risolvere in nessun modo. Se lui non ci era riuscito, nessuno avrebbe potuto! Leggere Adorno mi convinse che era necessario un approccio completamente differente alla dialettica» (Ivi, p. 177, trad. mia). Con Adorno, secondo Negri, si afferma l'impotenza della dialettica.

⁹ Ivi, p. 46.

¹⁰ A. Negri, *Storia di un comunista* (a cura di G. De Michele), Milano, Ponte alle Grazie, 2015, p. 167, par. 4.

¹¹ C. Casarino, A. Negri, *In Praise of the Common*, cit., p. 68. Cfr. F. Borkenau, H. Grossmann, A. Negri, *Manifattura, società borghese, ideologia. Una famosa polemica sul rapporto struttura-sovrastuttura* (a cura di P. Schiera), Roma, Savelli, 1978. In questo dibattito Negri prende posizione a favore di Borkenau e contro Grossmann proprio per via della concezione «oggettivistica» del capitale di quest'ultimo: «L'essenza del concetto di capitale come rapporto e la concezione dello sviluppo capitalistico come risultante delle lotte sono in realtà gli obiettivi polemici fondamentali della metodologia grossmanniana: ridare forza all'oggettivismo materialistico, espungere il soggettivismo dal marxismo gli sembravano le armi teoriche più efficaci nella lotta contro il riformismo. Quanto sia errata questa linea politica la storia delle lotte operaie e della teoria marxista ha largamente dimostrato» (Ivi, p. 144).

¹² C. Casarino, A. Negri, *In Praise of the Common*, cit., p. 68.

un equilibrio più o meno stabile, che però non soppesce mai definitivamente l'antagonismo¹³. Inoltre, nella lettura operaista di Negri, la crisi del capitale viene indotta dal lavoro, dunque l'elemento attivo è quest'ultimo, laddove il primo costituisce l'elemento reattivo. Si può affermare che Negri e i «francofortesi»¹⁴ assumono due punti di vista differenti e opposti: dove per il primo è importante la soggettività dell'antagonismo possibile, e quindi il lavoro, per i secondi l'accento cade sull'oggettività dell'elemento reale, ovvero il capitale.

Secondo Negri, la *Dialettica dell'illuminismo* manifesta contestualmente la fine della dialettica, e l'incapacità degli autori di accorgersene e andare oltre, verso la «soggettività». In questo modo, essi si chiudono in un orizzonte caratterizzato dalla necessità brutale del dominio, in cui è impossibile scorgere forze antagoniste¹⁵. Non c'è, si potrebbe dire, nessun «dentro e contro»: internamente, la totalità del dominio è compiuta. Ecco perché «sbarazzarci della dialettica è per noi tanto importante quanto fu per la filosofia moderna abbandonare la teologia medievale»¹⁶. Se non si lascia la dialettica, suggerisce Negri, ci si ritrova nell'attesa tragica di Adorno e Horkheimer, in cui la possibilità della rivoluzione viene costantemente negata, e con essa ogni possibile nesso tra teoria e prassi.

Certo, i lavori di Adorno e Horkheimer vengono considerati elementi importanti per una «analisi sistematica degli effetti di disumanizzazione del mondo tardocapitalistico»¹⁷ e dello sviluppo della «società-fabbrica»¹⁸, ma fin dalla sua prima opera, pubblicata nel 1958 quando ancora lavorava come assistente nell'Istituto di Filosofia del diritto all'Università di Padova, Negri dichiara di non condividere «lo spirito generale dell'indagine»¹⁹ condotta dai due francofortesi. In altre parole, comprendere il funzionamento del modo di produzione capitalistico senza tuttavia indagare le possibilità di una trasformazione dall'interno di questa totalità equivale a una dichiarazione di impotenza²⁰ inaccettabile per chi, a torto o a ragione, rivendica l'importanza del binomio teoria-prassi, e dunque la possibilità dell'azione. L'analisi francofortese, al contrario, «segue la formazione della società industriale avanzata e vi definisce l'impotente posizione dell'«homo faber»: operatore della propria distruzione, incapace di raggiungere il livello della critica fuori dal livello dei consumi, della pianificazione dei bisogni, travolto in una catastrofe che il processo della propria liberazione ha determinato. [...] Ora, la situazione viene fissata, senza alternative»²¹. Il metodo «critico-decostruttivo» di cui Adorno e Horkheimer si fanno portatori²² da solo non basta: serve affiancare a esso una metodologia che Negri definisce «costruttiva ed etico-politica», ovvero che sappia dislocare il punto di vista dalla totalità del capitale alle forze soggettive che agiscono nel corso storico²³. Occorre osservare la multi-direzionalità del processo capitalistico, e dunque riconoscere che si tratta di un processo in cui i vettori, le forze in campo sono molteplici e diversamente orientate²⁴: «il dominio, a prescindere da quanto sia multidimensionale, non può mai essere completo e viene sempre contraddetto dalla resistenza»²⁵. In questo senso, l'errore principale della *Dialettica dell'illuminismo* consiste nel voler chiudere queste resistenze in una relazione ancora dialettica con la modernità. Considerare l'antimodernità (le forze che resistono all'annichilimento) come contraddizione antitetica, crea secondo Negri una situazione senza via d'uscita:

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Il termine è qui utilizzato nel modo in cui viene usato da Negri, quindi si riferisce a Horkheimer e Adorno.

¹⁵ *Ivi*, pp. 176-178.

¹⁶ *Ivi*, p. 184, trad. mia.

¹⁷ A. Negri, *L'hegelismo e la scuola di Francoforte*, in M. Dal Pra (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. X, *La filosofia contemporanea: il Novecento*, Milano, Vallardi, 1978, p. 364. Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza* (1981), Roma, DeriveApprodi, 1998, pp. 76-77 e p. 107.

¹⁸ Cfr. A. Negri, M. Hardt, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, p. 243 e p. 454 nota 8; trad. it. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002, p. 230 e p. 421 nota 8.

¹⁹ A. Negri, *Stato e diritto nel giovane hegel. Studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel*, Padova, Cedam, 1958, p. 19 nota 4.

²⁰ Cfr. A. Negri, *Fabbriche del soggetto*, Livorno, XXI secolo, p. 31.

²¹ A. Negri, *L'hegelismo e la scuola di Francoforte*, cit., p. 365.

²² Nell'insieme della «fase decostruttiva del pensiero critico» vengono inclusi anche Heidegger e Derrida (A. Negri, M. Hardt, *Empire*, cit., p. 217; trad. it. *Impero*, cit., p. 207).

²³ *Ivi*, p. 48; trad. it. p. 60.

²⁴ *Ivi*, pp. 24-27, 96-97; trad. it. pp. 40-42, 89-90.

²⁵ A. Negri, M. Hardt, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, New York, Penguin, 2004, p. 54; trad. it. *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine mondiale*, Milano, Rizzoli, 2004, p. 72.

in questo modo, Horkheimer e Adorno hanno messo in scena l'antimodernità come una forza che fronteggia la modernità opponendosi a essa o agendo come una contraddizione. In tal senso, la dialettica, da principio di movimento, costringe la relazione tra modernità e antimodernità in uno stallo. [...] A nostro avviso, il problema dipende sostanzialmente dall'incapacità di discernere le differenze all'interno delle figure dell'antimodernità. Le più potenti tra queste forze, quelle che ci interessano maggiormente, non sono in una relazione specularmente negativa con la modernità, bensì si muovono su traiettorie trasversali. Da ciò non si deve concludere che esse si oppongono a tutto ciò che è moderno o razionale, ma che esse sono impegnate a creare nuove forme di razionalità e nuove forme di liberazione. Occorre svincolarsi dal circolo vizioso creato dalla dialettica di Horkheimer e Adorno per poter vedere in che misura i mostri creativi e felici dell'antimodernità, i mostri della liberazione, eccedono il dominio della modernità e per rendersi conto in che misura il loro stesso essere è indicativo di una prospettiva alternativa²⁶.

Secondo Negri, pensare una teoria della liberazione dal dominio capitalistico significa ragionare di questa «eccedenza» fuori da una relazione dialettica, poiché solo in questo modo è possibile comprendere l'autonomia su cui essa fonda le sue potenzialità liberatorie. È necessario, insomma, un cambio di prospettiva rispetto alle analisi di Adorno e Horkheimer, che «possono condurre solamente a una amara rassegnazione, e non a una progettualità attiva di qualsiasi tipo»²⁷.

Se si analizzano le pagine della *Dialettica* alla luce di questa interpretazione, è possibile in effetti riscontrare in diverse occorrenze la manifestazione di una idea totalizzante del dominio che pare annullare qualsiasi possibilità non solo di resistenza, ma di azione in generale²⁸. Eppure, come è stato sottolineato²⁹,

²⁶ A. Negri, M. Hardt, *Commonwealth*, Cambridge, Harvard University Press, 2009, pp. 96-97; trad. it. *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Milano, Rizzoli 2010, p. 103.

²⁷ A. Negri, M. Hardt, *Assembly*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 108, trad. mia.

²⁸ Si riportano qui alcuni passi della *Dialettica dell'illuminismo* (Torino, Einaudi, 1997): «L'essenza delle cose si rivela ogni volta come la stessa: come sostrato del dominio» (p. 17); «Il dominio si oppone al singolo come l'universale, come la ragione nella realtà. Il potere di tutti i membri della società, a cui, in quanto tali, non rimane altra via, si somma continuamente – mediante la divisione del lavoro ad essi imposta – nella realizzazione del tutto, la cui razionalità risulta a sua volta moltiplicata. Ciò che tutti subiscono ad opera di pochi, si compie sempre come sopraffazione di singoli da parte di molti: e l'oppressione della società ha sempre anche il carattere di una oppressione da parte del collettivo. È questa unità di collettività e dominio, e non l'universalità sociale immediata (la solidarietà), che si deposita nelle forme di pensiero» (pp. 29-30); «Tramite la mediazione della società totale, che investe ogni impulso e relazione, gli uomini vengono ridotti di nuovo a ciò contro cui si rivolgeva il principio del Sé, la legge di sviluppo della società: a semplici esseri generici, uguali fra loro per isolamento nella collettività diretta coattivamente. I rematori che non possono parlare fra loro sono aggiogati tutti quanti allo stesso ritmo, come l'operaio moderno nella fabbrica, al cinema e nel collettivo. Sono le concrete condizioni di lavoro nella società a produrre il conformismo, e non influssi consapevoli che interverrebbero in seguito a istupidire gli uomini oppressi e a sviarli dal vero. L'impotenza dei lavoratori non è solo un alibi dei padroni, ma la conseguenza logica della società industriale, in cui, nello sforzo di sottrarsi, si è infine trasformato il fato antico» (p. 44); «Per il consumatore non rimane più nulla da classificare che non sia già stato anticipato nello schematismo della produzione» (p. 131); «Ciò che oppone resistenza, può sopravvivere solo nella misura in cui si inserisce. Una volta registrato nella sua differenza dall'apparato dell'industria culturale, fa già di essa come il riformatore agrario del capitalismo. La rivolta che tiene conto della realtà e sa adeguarsi ad essa diventa l'etichetta di chi ha una nuova idea da suggerire all'industria. La sfera pubblica della società attuale non lascia diventare percettibile alcuna accusa nel cui timbro le persone finì d'orecchio non siano in grado di riconoscere il potente all'insegna e sotto la protezione del quale il protagonista della rivolta è disposto a riconciliarsi con loro» (p. 139); «Lo spettatore non deve lavorare di testa propria; il prodotto gli prescrive ogni reazione» (p. 145); «Più le posizioni dell'industria culturale diventano solide e inattaccabili, e più essa può permettersi di procedere in modo brutale e sommario coi bisogni del consumatore, di produrli, dirigerli, disciplinarli, e di ritirare perfino il divertimento» (p. 154); «Anche nei rari casi in cui il pubblico dà segni di ribellione contro l'industria dello svago, ciò è dovuto solo alla passività – divenuta, a suo modo, coerente – a cui è stato educato proprio da essa» (p. 155); «Tutti sono liberi di ballare e divertirsi, come, a partire dalla neutralizzazione storica della religione, sono liberi di entrare in una delle innumerevoli sette. Ma la libertà nella scelta dell'ideologia, che riflette sempre la costrizione economica, si rivela in tutti i settori come la libertà del sempre uguale» (p. 181).

²⁹ Riguardo questo tentativo di opposizione all'*Herrschaft* nella *Dialettica dell'illuminismo* afferma Galli: ««ancora in forma di tesi, il 'programma' esposto in questo libro pare quindi non conciliarsi in alcun modo con l'esistente, non fermarsi alla filosofia dell'identità, ma anzi lottare contro il soggettivismo a favore dei soggetti singoli concreti, contro gli assoluti della ragione senza cadere nei relativismi scettici borghesi; e nell'opporre alla totalità la pienezza e la concretezza delle singolarità emancipate (ovvero non dominate e non dominanti); insomma, un programma 'pluralistico' che si propone di pensare la conciliazione del soggetto con la natura non come regresso barbarico nell'indistinzione ma come 'antitesi riflessa' e 'proiezione consapevole'. [...] In altri termini, *Dialettica dell'illuminismo* è edonistica: si propone di salvare le pulsioni dalla loro sublimazione, di riabilitare la concretezza materiale del piacere e di lottare contro la rinuncia, contro il principio di prestazione. E parrebbe quindi ostile

si può leggere nella *Dialettica* un tentativo di opposizione all'*Herrschaft* di stampo francofortese³⁰. Certo, manca un riferimento immediato alla pratica concreta, così come risulta assente un qualsivoglia «soggetto storico privilegiato che sia portatore di prassi liberatoria»³¹. Ma permane un orientamento fondamentale all'emancipazione³², che si manifesta nella volontà di mostrare «l'eccedenza» su cui la *Dialettica dell'illuminismo* vuole fare luce: la non necessità del dominio, poiché «questa consapevolezza della nullità della pur reale onnipotenza della *Herrschaft*, della non fatalità del suo essere 'destino', della falsità della sua verità, sfonda l'orizzonte categoriale del dominio e mostra la 'possibilità' della libertà materiale nel recupero rammemorante della concretezza di ciascuno, al di là degli schermi deformanti del potere. La libertà 'plurale' è 'possibile' proprio in quanto non è necessaria, né è deducibile dal presente»³³.

Non va dimenticato che Adorno e Horkheimer pensano quest'opera nel mezzo della crisi novecentesca rappresentata dall'ascesa dei fascismi europei, dalla guerra mondiale, dall'antisemitismo che si fa sistema. Si tratta di un contesto segnato dalla impossibilità di una rivoluzione proletaria e, più in generale, dalla scomparsa di una «soggettività portatrice privilegiata dell'emancipazione»³⁴. Diverso è il caso di Negri, poiché differenti sono gli anni Sessanta e Settanta che vedono esplodere, soprattutto in Italia, una conflittualità e una potenzialità rivoluzionaria che si pensavano sopite. L'esperienza militante di Negri ha inciso senza dubbio sulla sua interpretazione di un'opera – la *Dialettica dell'illuminismo* – in cui si fa esplicito riferimento alla «impotenza dei lavoratori» come «conseguenza logica della società industriale»³⁵. Poiché ha vissuto la trasformazione della loro impotenza in potenza, Negri elabora una critica politica a un'opera che può essere definita «una figura dell'impolitico»³⁶.

2. Oltre la Scuola di Francoforte: Marcuse

La lettura negriana dell'impoliticità della *Dialettica* per via dell'assenza di un rapporto immediato con la prassi è confermata indirettamente dalla relazione che il filosofo padovano instaura invece con il pensiero di Marcuse. Ad esso, infatti, viene riconosciuta, per prima cosa, l'uscita dall'impasse in cui si erano trovati Adorno e Horkheimer. Il «Gran Rifiuto» che conclude *L'uomo a una dimensione* va pensato, secondo Negri, come un tentativo di salto dalla *pars destruens* della teoria critica alla *pars costruens* della pratica politica, poiché

laddove Adorno dichiara: «L'ultimo grande teorema dell'autocritica borghese è divenuto un mezzo per assolutizzare, nella sua ultima fase, l'alienazione borghese, e per vanificare anche il sospetto dell'antichissima ferita, in cui si cela la speranza di qualcosa di meglio per il futuro», ecco insorgere il rifiuto di Marcuse. [...] La soluzione proposta da Marcuse consiste in una particolare norma psico-sociale in cui realtà non significhi repressione; cioè nell'ipotesi di una civiltà sottratta all'obbligo del lavoro, e resa finalmente umana dalla riconciliazione fra il principio del piacere ed il principio della realtà. In *Reason and Revolution* del 1941 Marcuse non parla già più di *Aufhebung* del lavoro bensì di «abolition of labor». Ora per Marcuse la civiltà del futuro è la civiltà della liberazione di Eros. Un sistema di nuovi bisogni, un'escatologia radicale, una rivoluzione che tocchi le radici biologiche del desiderio: questa è l'ultima parola di Marcuse. Non abbiamo semplificato: questo scarto fra «sistema» totalmente repressivo, ed «utopia» totalmente liberatoria è tutto marcusiano³⁷.

alla disciplina del logos e favorevole alla libertà delle passioni e alla felicità naturale; ostile alla teoria e favorevole alla pratica» (C. Galli, *Introduzione*, in M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. XIX).

³⁰ Sul concetto di *Herrschaft* e sul differente uso da parte di Weber e dei francofortesi si veda C. Galli, *Il concetto di "Herrschaft" in Max Weber e nella "Scuola di Francoforte"*, in "Il Pensiero Politico", Vol. 11(1), 1978, pp. 87-93.

³¹ Ivi, p. XX.

³² Ivi, p. XXXIII.

³³ Ivi, pp. XX. È interessante notare come in Negri si possa leggere invece una sorta di «necessità» di questa libertà, come se l'esistenza stessa del soggetto in quanto tale, date le sue caratteristiche ontologiche di antagonismo, conducesse teleologicamente verso la rivoluzione e l'emancipazione.

³⁴ Ivi, p. XXXII.

³⁵ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 44.

³⁶ C. Galli, *Introduzione*, in M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. XLI. Cfr. anche R. Esposito, *Categorie dell'impolitico* (1988), Bologna, Il Mulino, 1999.

³⁷ A. Negri, *L'hegelismo e la scuola di Francoforte*, cit., p. 366.

Lo «scarto marcusiano» prende corpo a partire dalla dichiarata *fine dell'utopia*³⁸, la cui conclusione è determinata dall'esistenza di «tutte le forze materiali e intellettuali necessarie per realizzare una società libera»³⁹. Già ne *L'uomo a una dimensione* Marcuse dichiara di seguire due ipotesi tra loro contraddittorie: una, potremmo dire, di stampo adorniano e horkheimeriano, schiacciata sulla capacità della società industriale di reprimere ogni mutamento qualitativo per il futuro; una seconda, più aperta alla possibilità di un mutamento radicale dell'esistente, che poggia sull'idea che «esistono oggi forze e tendenze capaci di interrompere tale operazione repressiva e fare esplodere la società»⁴⁰.

In questo combinato di analisi, Negri legge in Marcuse una uscita dall'impasse dialettica in direzione della «soggettività»⁴¹. È questo l'elemento che lo porta in un campo diverso rispetto ad Adorno e Horkheimer, e scava un solco che, in realtà, si era già prodotto almeno a partire dalla pubblicazione di *Eros e civiltà*⁴². Marcuse pensa *contro* la logica totalitaria e irrazionale poiché, al contrario di Adorno e Horkheimer, ritiene che «il dominio non ha sterilizzato la *chance* della rivoluzione che, anzi, di fronte all'assurdo deve essere rilanciata con ancora più forza»⁴³.

Non a caso, Negri afferma di essere rimasto affascinato dagli scritti marcusiani, letti nel mezzo della militanza politica degli anni Sessanta e Settanta. Di più, dichiara che Marcuse fu un vero «cattivo maestro», nel senso che molte delle esperienze personali e politiche di quegli anni (cambiamenti di vita individuale e familiare, organizzazione del lavoro politico, finanche la riflessione sull'emergere di un «nuovo soggetto rivoluzionario») senza Marcuse sarebbero state impensabili⁴⁴. Nonostante questo, il linguaggio di Marcuse «infastidiva»:

Noi lavoravamo concretamente sui rapporti tra classe operaia in rivolta, studenti nella contestazione dell'autorità e della società in crisi: facevamo politica. Lui non comprendevamo bene dove stesse. Nel formidabile laboratorio pratico-teorico italiano fra gli anni Sessanta e Settanta, le considerazioni di Marcuse sull'unidimensionalità del rapporto sociale, sull'alienazione generica dell'uomo, sull'eros come forza di redenzione, sulla rivoluzione culturale come terreno centrale di azione – bene tutto questo entrava nei discorsi in maniera astratta, insufficiente⁴⁵.

Occorre qui soffermarsi sull'utilizzo dell'aggettivo «astratta». Ritorna, seppur in modo forse un po' velato, una accusa di impoliticità, nel senso di una impossibilità di traduzione immediata della teoria nella prassi politica, per come «il movimento italiano» la intendeva. Bisogna tuttavia sottolineare la rivendicazione, da parte di Marcuse, di questa «astrazione» e della sua politicità: fin dalle prime pagine della *Introduzione a L'uomo a una dimensione* l'autore indica infatti la necessità per la teoria critica di «andare oltre», «verso un alto livello di astrazione» per riattivare nel concreto storico le possibilità della rivoluzione⁴⁶.

³⁸ H. Marcuse, *Das Ende der Utopie*, Berlin, Verlag, 1967; trad. it., *La fine dell'utopia*, Bari, Laterza, 1968.

³⁹ H. Marcuse, *La fine dell'utopia*, cit., p. 12.

⁴⁰ H. Marcuse, *One Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1964; trad. it. *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torino, Einaudi, 1967, p. 13.

⁴¹ Sull'importanza della soggettività in Marcuse si veda l'*Introduzione* di Gian Enrico Rusconi a H. Marcuse, *Marxismo e rivoluzione: studi 1929-1932*, Torino, Einaudi, 1975, in cui si riconosce al filosofo tedesco «il grande merito storico [...] di ripresentarci con passione e ricchezza di suggestioni il problema fondamentale della soggettività come momento costitutivo dei processi sociali e della loro trasformazione – problema semplicemente ineludibile in tema di marxismo e rivoluzione» (p. XIX). Si veda anche R. Laudani, *Politica come movimento*, cit. L'autore contesta le interpretazioni dell'opera marcusiana che identificano delle cesure radicali tra gli scritti giovanili, quelli della maturità e gli ultimi scritti, e mostra invece come l'idea della «politica come movimento», come tentativo di scardinare le pretese capitalistiche di mettere 'ordine' alla connaturata indisciplinazione della soggettività ribelle e alle sue istanze di liberazione» (p. 8) sia lo sfondo coerente di tutta la produzione teorica di Marcuse.

⁴² Cfr. R. Laudani, *Politica come movimento*, cit., pp. 127-130.

⁴³ Ivi, p. 136.

⁴⁴ A. Negri, *Postfazione*, in H. Marcuse, *Scritti e interventi* (a cura di R. Laudani), Vol. 1, *Oltre l'uomo a una dimensione*, Roma, Manifestolibri, 2005, p. 372.

⁴⁵ Ivi, pp. 372-373.

⁴⁶ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., pp. 9-13. Cfr. R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Torino, Einaudi, 2016, p. 68. Afferma Esposito: «Contro la soppressione della filosofia nel cosiddetto 'socialismo reale', i francofortesi ne reclamano la necessità, ponendola a distanza dalla realtà in cui pure risulta situata – in una sorta di trascendimento all'interno dell'immanenza. Se vuole avere un ruolo critico, la teoria deve rilevarsi rispetto al reale, distanziandosi dal mondo di cui pure è parte integrante. Naturalmente si tratta di una distanza molto diversa da quella praticata dalla filosofia tradizionale: mentre questa può configurarsi come una forma di disimpegno nei confronti della realtà, il suo trascendimento da parte della teoria critica esprime al contrario l'opposizione più ferma all'ordine dato. Essa ha un significato politico proprio nella misura in cui si

Al netto di questo, Negri riconosce a Marcuse di essere stato un «interlocutore essenziale» nel continuo tentativo di rifondazione di un «comunismo occidentale» eretico, liberato tanto dall'impotenza determinata dai vicoli ciechi della «dialettica decostruttiva», quanto dall'ipostatizzazione ortodossa di soggetti universali: «Noi ci incontravamo con Marcuse perché eravamo d'accordo su un principio marxista fondamentale: che la possibilità di rivoluzione c'è, non là dove il capitale è più debole ma là dove la classe operaia è più forte»⁴⁷. Un cambio di prospettiva, evidentemente, dall'analisi focalizzata sulla «oggettività del dominio», a quella centrata sulla «soggettività dell'antagonismo».

Considerare Marcuse uno dei protagonisti di questa svolta non è una forzatura, soprattutto se si considerano gli scritti dedicati al Sessantotto e a ciò che ne è seguito⁴⁸. Qui Marcuse sottolinea in più occasioni la necessità di comprendere «la comparsa di una nuova soggettività»⁴⁹ a partire da un abbandono della «pietrificazione dei concetti» su cui si fonda «l'ideologia della sinistra» che «cede a un feticismo della classe operaia»⁵⁰, e dal riconoscimento di un nuovo soggetto in grado di farsi carico dei bisogni emancipatori. C'è una «nuova classe operaia», afferma Marcuse⁵¹, che si esprime nella contestazione tanto dell'establishment, quanto dei partiti comunisti e dei sindacati che hanno preso la via dell'integrazione sistemica⁵². Si tratta di una classe operaia composita, che ingloba «lavoratori impiegati nel lavoro improduttivo, ovvero il lavoro che non produce beni materiali»⁵³. «Una classe muta con i mutamenti del processo di produzione», continua Marcuse, e «questi mutamenti suggeriscono che, in primo luogo, il soggetto rivoluzionario può essere una classe operaia allargata e trasformata, nella quale il lavoro nel senso tradizionale, il lavoro dei colletti blu, sia solo una componente (oggi la meno attiva). In secondo luogo che il soggetto, le ragioni, le cause principali della rivoluzione siano da ricercare nei bisogni immateriali»⁵⁴. Qui risiedono i tratti «biopolitici» del Sessantotto⁵⁵ e la differenza profonda con Adorno, che consente a Negri di pensare Marcuse come un autore che «sceglie la rottura della dialettica, una nuova collocazione storico-politico-filosofica che fa del negativo non il residuo (come in Adorno) ma l'attore (come in Benjamin) del processo storico»⁵⁶.

emancipa da una realtà compromessa con le forze del dominio. A partire da tale presupposto, con un capovolgimento dialettico tipico della Scuola, Marcuse può sostenere che, in una realtà dominata dal capitale, l'astrazione filosofica è preferibile a una sedicente concretezza, perché è l'unica a custodire un frammento della verità rinnegata».

⁴⁷ A. Negri, *Postfazione*, in H. Marcuse, *Scritti e interventi*, (a cura di R. Laudani), Vol. 1, *Oltre l'uomo a una dimensione*, cit., pp. 373-374.

⁴⁸ H. Marcuse, *Scritti e interventi*, (a cura di R. Laudani), Vol. 1, *Oltre l'uomo a una dimensione*, cit.; H. Marcuse, *An Essay on Liberation*, Boston, Beacon Press, 1969; trad. it. *Saggio sulla liberazione*, Torino, Einaudi, 1969; H. Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, Boston, Beacon Press, 1972; trad. it. *Controrivoluzione e rivolta*, Milano, Mondadori, 1973.

⁴⁹ H. Marcuse, *Il significato globale della protesta e le possibilità attuali del movimento* (1977), in H. Marcuse, *Scritti e interventi*, (a cura di R. Laudani), Vol. 1, *Oltre l'uomo a una dimensione*, cit., p. 282.

⁵⁰ H. Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, cit.; trad. it. *Controrivoluzione e rivolta*, Milano, Mondadori, 1973, p. 49.

⁵¹ H. Marcuse, *Das Ende der Utopie*, cit.; trad. it., *La fine dell'utopia*, cit., p. 54. Marcuse rimanda in questo passaggio a S. Mallet, *La nouvelle classe ouvrière*, Paris, Editions du Seuil, 1963; trad. it. *La nuova classe operaia*, Torino, Einaudi, 1967.

⁵² Cfr. H. Marcuse, *Controrivoluzione e rivolta*, cit., p. 15.

⁵³ H. Marcuse, *Il movimento in una nuova era di repressione: una valutazione* (1971), in H. Marcuse, *Scritti e interventi*, (a cura di R. Laudani), Vol. 1, *Oltre l'uomo a una dimensione*, cit., p. 253.

⁵⁴ Ivi, pp. 253-254.

⁵⁵ Cfr. R. Laudani, *Introduzione*, in H. Marcuse, *Scritti e interventi*, (a cura di R. Laudani), Vol. 1, *Oltre l'uomo a una dimensione*, cit., pp. 16-18.

⁵⁶ A. Negri, *Postfazione*, in H. Marcuse, *Scritti e interventi*, (a cura di R. Laudani), Vol. 1, *Oltre l'uomo a una dimensione*, cit., p. 367.

3. Contro la Scuola di Francoforte: Krahl

La «differenza» rappresentata da Marcuse diventa rottura definitiva con Krahl⁵⁷, unico tra i «francofortesi» – seppur *sui generis* – a cui Negri si richiama negli scritti più militanti degli anni Settanta⁵⁸. Fino alla sua morte, avvenuta nel 1970 per un incidente automobilistico, l'impegno di Krahl si divide tra l'attività politica e la teoria. Su questo secondo versante, imposta una «critica della teoria critica» che si basa proprio sull'assenza in questa di un nesso teoria-prassi in grado di avere ricadute effettive nella storicità degli avvenimenti del Sessantotto: «da miseria della Teoria Critica consiste semplicemente nell'assenza della questione organizzativa»⁵⁹. Per Krahl, nella teoria critica manca «antagonismo di classe»⁶⁰, un punto di vista in grado di identificare questo antagonismo. Questa mancanza secondo Krahl, è ben rappresentata da un aneddoto datato 1968, durante quello che lo stesso autore definisce un «assedio» al «Consiglio» dell'Università di Francoforte: «come unico fra i professori, il signor Adorno venne dagli studenti nel *sit-in*. Fu colmato di ovazioni, si diresse in linea retta verso il microfono e, a poca distanza da esso, deviò nel seminario di filosofia; a un passo dalla prassi, ritornò alla teoria»⁶¹.

La critica di Krahl non coinvolge solo la Scuola di Francoforte, ma anche un certo modo di intendere il materialismo storico e la categoria di «classe operaia». Contro i «modelli organizzativi meccanicistici» propri del «partito leninista di quadri»⁶², Krahl oppone la necessità di considerare il materialismo storico come una «teoria non conclusa», impossibile da identificare unicamente con un partito, una nazione, o un luogo (per esempio la fabbrica fordista). Si tratta, al contrario, di una teoria fluida, e di conseguenza fluida deve essere anche la prassi che la accompagna. Diversamente, non è possibile sviluppare una teoria rivoluzionaria che si adatti alle «metropoli tardo-capitalistiche». Il problema principale di Krahl, infatti, è

⁵⁷ Per una nota autobiografica redatta dallo stesso Krahl in occasione del processo per «capeggiamento di manifestazione sediziosa» in cui era imputato (insieme ad altri militanti della SDS) per le azioni di protesta contro il conferimento del premio per la pace 1968 dei librai tedeschi al presidente senegalese Senghor si veda H.J. Krahl, *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation un proletarischer Revolution*, Frankfurt am Main, Verlag Neue Kritik, 1971., pp. 19-30; trad. it., *Costituzione e lotta di classe*, Milano, Jaca Book, 1973, pp. 27-38. Nel corso della sua formazione teorica e politica Krahl passa dalle posizioni democratico-conservatrici della CDU al marxismo, fino a diventare dalla metà degli anni Sessanta uno degli esponenti di spicco dell'ala antiautoritaria dell'SDS, organizzazione studentesca della SPD (Cfr. D. Claussen, *Premessa all'edizione italiana*, in H.J. Krahl, *Costituzione e lotta di classe*, cit., pp. 7-13). Allievo di Adorno, entra con questo in aperta polemica durante le mobilitazioni studentesche del Sessantotto (H.J. Krahl, *Konstitution und Klassenkampf*, cit., capp. 24-25, pp. 291-303; trad. it. *Costituzione e lotta di classe*, cit., capp. 25 e 26, pp. 313-324). Il 31 gennaio 1969 si consuma lo scontro forse più acceso tra Adorno e il movimento della contestazione: «a mezzogiorno, Adorno vide dalla finestra [...] giù in strada alcune decine di studenti che svoltavano l'angolo con passo svelto e scomparivano nell'edificio, e pensò immediatamente a una occupazione. In realtà gli studenti, avendo trovato chiuso il seminario di sociologia 'rioccupato in forma modificata', cercavano semplicemente un posto nell'Istituto per discutere, senza alcun'altra intenzione. Friedeburg li invitò a lasciare l'edificio, e al loro rifiuto, lui e Adorno (che costituivano la dirigenza dell'Istituto insieme allo statistico Rudolf Gunzert) chiamarono la polizia. Questa arresto i 76 studenti, per poi lasciarli liberi il giorno stesso, tranne Krahl, contro il quale era stata mantenuta la denuncia per turbamento della quiete pubblica» (R. Wiggershaus, *Die Frankfurt Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, München, Verlag, 1986; trad. it. *La Scuola di Francoforte. Storia. Sviluppo teorico. Significato politico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, pp. 648-649). Adorno racconta l'episodio in una lettera a Marcuse del 14 febbraio 1969: «Qui la situazione è tornata drammatica. Un gruppo della SDS guidato da Krahl ha occupato un'aula dell'Istituto rifiutando di andarsene, nonostante tre richieste. Abbiamo dovuto chiamare la polizia che ha arrestato tutti quelli che si trovavano nell'aula. La situazione è terribile in sé, ma Friedeburg, Habermas e io eravamo presenti quando è successo e abbiamo potuto controllare che non venisse usata violenza. Adesso sono aumentate le proteste, sebbene Krahl abbia organizzato tutta questa impresa per essere arrestato e, in questo modo, per tenere insieme il gruppo della SDS di Francoforte in fase di disgregazione – obiettivo che nel frattempo ha raggiunto» (H. Marcuse, T.W. Adorno, *Corrispondenza sul movimento studentesco*, in H. Marcuse, *Scritti e interventi*, (a cura di R. Laudani), Vol. 1, *Oltre l'uomo a una dimensione*, cit., pp. 307-308). Marcuse risponde il 5 aprile 1969: «se devo scegliere tra la polizia e gli studenti di sinistra, allora sto dalla parte degli studenti, con un'eccezione cruciale, vale a dire, nel caso in cui la mia vita venga minacciata o in quello in cui la violenza minacci la mia persona e quella dei miei amici, e nel caso in cui questa minaccia sia seria. L'occupazione delle aule (ad eccezione del mio appartamento) senza un pericolo di violenza di questa entità, non costituisce per me un valido motivo per chiamare la polizia. Io li avrei lasciati lì seduti e avrei lasciato a qualcun altro il compito di chiamarla» (ivi, p. 309).

⁵⁸ Cfr. A. Negri, *I libri del rogo*, Roma, DeriveApprodi, 1997.

⁵⁹ H.J. Krahl, *Costituzione e lotta di classe*, cit., p. 322.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Ivi, p. 281.

⁶² Ivi, p. 362.

ancora quello della rivoluzione, «del comunismo come problema del suo presente»⁶³. A partire da questa questione, egli formula una estensione del concetto di «classe operaia» rappresentata dalla figura del «lavoratore complessivo»⁶⁴, in grado di integrare al suo interno lavoro manuale e lavoro intellettuale⁶⁵. Emblematico, a questo proposito, il riferimento krahliano all'Università come «wissenschaftlichen Produktionsbetrieb»⁶⁶ e la sua critica alla concezione della produzione in Habermas⁶⁷.

Queste conclusioni permettono a Negri di interpretare Krahl come un teorico in grado di portare «un soffio di aria nuova»⁶⁸ nella Germania degli anni Sessanta. Un autore capace di rompere davvero con la tradizione francofortese⁶⁹ e di pensare una «nuova filosofia» che «è senz'altro filosofia della prassi»⁷⁰, ovvero che nasce dentro una contingenza politica precisa (il movimento studentesco) e al servizio di questa: «l'oggetto cui le migliori analisi si sono applicate è il movimento stesso, il suo sviluppo e i suoi contenuti. Ciò non per narcisismo quanto per la percezione che il movimento rappresentasse, più che una semplice realtà politica, un nuovo spaccato della società capitalistica matura»⁷¹. In Krahl, Negri ritrova una «determinazione filosofica adeguata» circa il «problema politico della ricostruzione di un soggetto rivoluzionario in Germania»⁷². Nella lettura negriana, il merito di Krahl è duplice: da una parte, egli rompe definitivamente con l'oggettivismo della tradizione francofortese, modifica il punto di vista dell'analisi, orienta la ricerca verso quel «soggetto storico portatore di prassi liberatoria» che la *Dialettica dell'illuminismo* aveva, invece negato; dall'altra, compie la sua analisi «non in termini speculativi bensì dentro il progetto politico dato. La scienza rivoluzionaria può e deve svilupparsi all'interno del movimento, percorrere in questo il cammino che va dalla conoscenza alla prassi, farsi forza produttiva della liberazione dell'uomo»⁷³. In questo senso Negri ricorda di aver letto Krahl nel bel mezzo del Sessantotto, e di aver riconosciuto nella sua traiettoria «la genesi del mio stesso desiderio di una rottura»⁷⁴.

Si tratta, sul piano teorico, di una rottura con il modo di intendere la classe operaia all'interno dello schema dialettico: ne *Il dominio e il sabotaggio*⁷⁵ Negri cita Krahl per spiegare il concetto di «autovalorizzazione proletaria»⁷⁶, ovvero la possibilità che il proletariato spinga il capitale fino alla sua «catastrofe»⁷⁷

⁶³ M. Bascetta, *Prefazione* a H.J. Krahl, *Attualità della rivoluzione. Teoria Critica e Capitalismo maturo*, Roma, Manifestolibri, 1998, p. 8.

⁶⁴ H.J. Krahl, *Konstitution und Klassenkampf*, cit., pp. 336-353; trad. it., *Costituzione e lotta di classe*, cit., pp. 361-376.

⁶⁵ Su questo punto Krahl avanza una critica alla stessa SDS e al suo concetto di proletariato, «limitato, perché, di fatto, comprende solo il proletariato industriale. Se si discute della misura in cui scienza e tecnica sono diventate oggi un'universale forza produttiva sociale ed economica – anche senza inoltrarsi nella teoria del valore – allora, secondo l'impostazione marxiana, occorre muovere dall'allargamento del lavoro produttivo. [...] In altre parole: se il lavoro intellettuale è sempre più incorporato al lavoro produttivo, allora il proletariato industriale, l'esercito degli operai meccanici che svolgono un lavoro fisico, non può più sviluppare da sé la totalità della coscienza di classe proletaria» (ivi, p. 324; trad. it. pp. 347-348).

⁶⁶ H.J. Krahl, *Konstitution und Klassenkampf*, cit., p. 209. In italiano «fabbrica di produzione scientifica» (p. 237).

⁶⁷ Ivi, p. 329; trad. it. p. 354.

⁶⁸ A. Negri, *L'hegelismo e la scuola di Francoforte*, cit., p. 367.

⁶⁹ Cfr. A. Negri, M. Hardt, *Commonwealth*, cit., pp. 24-25. Nella sua autobiografia Negri afferma: «È in questo periodo [durante e dopo il Sessantotto] che leggiamo *Costituzione e lotta di classe* di Krahl: un libro formidabile che viene dalle lotte tedesche e dalla scuola di Francoforte. Rappresenta la rottura interna al francofortismo, nel momento in cui l'egemonia dei vecchi, in particolare di Adorno, viene contestata. Lo scontro è durissimo, come sempre in quegli anni nelle università tedesche: la posta in gioco è la rottura della dialettica in generale, e della dialettica dell'illuminismo in particolare» (A. Negri, *Storia di un comunista*, cit., p. 358).

⁷⁰ A. Negri, *L'hegelismo e la scuola di Francoforte*, cit., p. 368.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Ivi, p. 369.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ A. Negri, *Pipe-line. Lettere da Rebibbia*, Roma, DeriveApprodi, 2009, p. 11.

⁷⁵ A. Negri, *Il dominio e il sabotaggio* (1978), in A. Negri, *I libri del rogo*, Roma, DeriveApprodi, 2006.

⁷⁶ «Per autovalorizzazione intendiamo l'alternativa che sul terreno della produzione e della riproduzione la classe operaia mette in atto appropriandosi potere e riappropriandosi ricchezza, contro i meccanismi capitalistici di accumulazione e di sviluppo» (A. Negri, *Il dominio e il sabotaggio*, in A. Negri, *I libri del rogo*, cit., p. 270).

⁷⁷ Contro le letture meccanicistiche del «catastrofismo marxiano» Negri oppone l'esistenza in Marx di un nesso tra teoria della crisi e teoria della composizione di classe: «è il farsi lotta, è l'incessante modificazione interna nel rapporto tra le classi, è la continuità del processo di ricomposizione del proletariato, che determina qui i tempi e le forme della crisi. V'è di più: a questo punto l'analisi della crisi riporta all'analisi della composizione di classe operaia come *unica* spiegazione della crisi stessa; ma in secondo luogo questa spiegazione analitica diviene prescrizione di comportamenti, indicazione e definizione di compiti» (A. Negri, *Partito operaio contro il lavoro*, in A. Negri, *I libri del rogo*, cit., p. 71). Negri aggiunge che «solo Lenin sa leggere in termini

tramite la riappropriazione di potere e ricchezza da parte del proletariato al di fuori del suo rapporto con il capitale⁷⁸:

come aveva già intuito H.J. Krahl, la totalità della coscienza di classe è prima di tutto una condizione intensiva, un ripiegamento sulla totalità di un essere produttivo, che elide il rapporto con la totalità del sistema capitalistico. Autovalorizzazione di classe è innanzitutto *destrutturazione* della totalità nemica, spinta fino all'esclusività dell'autoriconoscimento della propria indipendenza collettiva. La storia della coscienza di classe non mi si rappresenta lukacsianamente come destino di ricomposizione omnicomprensivo ma al contrario come momento di radicamento intensivo nella mia separatezza. Sono *altro*, altro è il movimento della prassi collettiva nel quale sono inserito⁷⁹.

Ancora una volta, la traiettoria che Negri presenta è quella di una uscita dalla dialettica, in direzione di una soggettività pienamente autonoma. Nel corso della sua produzione teorica dagli anni Settanta agli anni Duemila, Negri mantiene con la riflessione krahliana un contatto evidente⁸⁰. Nella crisi degli anni Settanta, la figura dell'operaio sociale può essere compresa a partire dalla necessità, già elaborata da Krahl, di individuare nelle «metropoli della ristrutturazione capitalistica» una nuova figura dell'antagonismo, altrimenti impossibile da comprendere entro gli schemi oggettivistici e sociologici del marxismo ortodosso. Il percorso negriano porta dall'operaio-massa all'operaio sociale (e fino alla moltitudine) *in senso krahliano*: «dissolvere il concetto secondinternazionalista di classe operaia è rispondere alla necessità della teoria – cioè identificare le caratteristiche proprie di un soggetto che risulta dal combinato disposto delle lotte operaie e della ristrutturazione capitalistica in questo periodo storico»⁸¹.

4. Teoria e prassi

Il periodo storico in questione è quello in cui, tanto per Negri quanto per Krahl, entra in crisi la categoria di «classe operaia» tradizionalmente intesa, e con essa le sue possibilità rivoluzionarie. Ma, come si è visto, una «crisi del soggetto» è propria già delle analisi di Adorno e Horkheimer. La differenza risiede nel fatto che a questa «crisi» – a quella che vivono come sua sconfitta storica – gli autori della *Dialettica* rispondono teoricamente, tramite l'indicazione di una impossibilità (tragica) della prassi⁸². Negri (come

marxiani adeguati il rapporto fra composizione politica di classe e organizzazione» (ivi, p. 72), ma i suoi epigoni, al contrario, hanno fatto «del leninismo una chiave per aprire tutte le porte, quindi una chiave falsa, dopo aver imposto l'identità di un modello rivoluzionario e la qualità della formazione sociale descritta da Lenin come schema osservabile in tutti i tempi e a tutte le latitudini» (ivi, pp. 72-73).

⁷⁸ A. Negri, *Il dominio e il sabotaggio*, in A. Negri, *I libri del rogo*, Roma, DeriveApprodi, 2006, pp. 252-257.

⁷⁹ Ivi, p. 252.

⁸⁰ Cfr. A. Negri, M. Hardt, *Empire*, cit., p. 378; trad. it. *Impero*, cit., p. 351.

⁸¹ A. Negri, *Proletari e Stato. Per una discussione su autonomia operaia e compromesso storico*, in A. Negri, *I libri del rogo*, DeriveApprodi, Roma 2006 p. 145.

⁸² Adorno a Marcuse in una lettera datata 5 maggio 1969: «So che il nostro modo di intendere il rapporto tra la teoria e la prassi non è molto distante, anche se qualche volta dovremmo discutere a fondo questo rapporto (sto lavorando proprio a delle tesi che trattano la questione). Sono anche disposto a concederti che ci sono situazioni in cui la teoria viene sospinta avanti dalla prassi. Ma oggi oggettivamente non c'è un contesto di questo tipo, né il praticismo sterile e brutale con cui ci confrontiamo qui ha nulla a che spartire con la teoria. [...] Ai nostri tempi abbiamo sopportato, entrambi, situazioni di gran lunga più terribili, come lo sterminio degli ebrei, senza passare alla prassi; semplicemente perché la possibilità ci era preclusa» (H. Marcuse, T.W. Adorno, *Corrispondenza sul movimento studentesco*, in H. Marcuse, *Scritti e interventi*, (a cura di R. Laudani), Vol. 1, *Oltre l'uomo a una dimensione*, cit., p. 311). La condizione di impossibilità della prassi si riverbera, secondo Adorno, anche negli anni Sessanta, come dimostrano le sue affermazioni contenute nella lettera del 19 giugno 1969: «Tu [Marcuse] ritieni che la prassi, nel suo senso enfatico, non sia oggi preclusa; io la penso in modo diverso. Dovrei negare tutto ciò che ho pensato e che so della tendenza oggettiva se volessi credere che il movimento studentesco di protesta in Germania abbia anche la più piccola prospettiva di essere socialmente incisivo» (ivi, p. 316). Il 4 giugno 1969 Marcuse risponde riaffermando l'esistenza tra una cesura tra gli anni Trenta e Quaranta del Novecento e gli anni Sessanta: «per essere ancora il nostro 'vecchio istituto' oggi dobbiamo scrivere e agire in modo diverso rispetto agli anni Trenta. [...] Scrivi che, ai nostri tempi, ci siamo opposti al massacro degli ebrei 'senza passare all'azione'. È vero, ma oggi non ci troviamo nella stessa condizione di impossibilità» (ivi, pp. 313-314). In modo analogo, in una lettera del 21 luglio 1969 prosegue Marcuse: «ritengo senz'altro che il movimento studentesco abbia la possibilità di 'agire in modo socialmente incisivo» (ivi, p. 317) – ammettendo però subito dopo di riferirsi soprattutto a Francia e Stati Uniti.

altri fin dai primi anni Settanta⁸³) critica Adorno e Horkheimer nello stesso modo in cui Panzieri rimproverava ad Adorno «di non ‘vedere’ il proletariato, di non aver mai avuto occhi per la ‘sfera della produzione’»⁸⁴. Marxianamente, è nella sfera della produzione che emergono le «parti» e, dunque, il loro antagonismo. Non vedere queste parti è, nella lettura di Negri, l’errore principale degli autori della *Dialettica*.

Per interpretare l’opera di Adorno e Horkheimer è importante fare riferimento alla loro vicenda biografica, segnata dall’ascesa dei fascismi europei, dall’emigrazione negli Stati Uniti (dove nasce la *Dialettica dell’illuminismo*) e, da ultimo, dal ritorno in una «Germania divisa, dove una prassi politica di emancipazione radicale appariva del tutto esclusa dal novero del possibile»⁸⁵. È in queste vite che si consuma il passaggio «dalla rivolta alla resistenza – che accetta implicitamente il modello liberale e capitalistico come il meno infausto degli assetti sociali possibili»⁸⁶. Una traiettoria ben dimostrata dalla preoccupazione di Adorno che il movimento studentesco nella sua «non-incisività»⁸⁷ risvegli «un potenziale autoritario ancora vivo nella Germania federale»⁸⁸, o dalla frase che Marcuse attribuisce a Horkheimer per cui «la democrazia sospetta è pur sempre migliore della dittatura che il suo collasso produrrebbe»⁸⁹. Altre vite, a partire da quella dello stesso Marcuse – pure biograficamente simile – hanno scelto di mantenere viva, tanto nella teoria quanto nella prassi, la possibilità della rivolta.

Eppure, a distanza di cinquant’anni dal Sessantotto, è interessante riflettere su quanto Marcuse ricordava a quei movimenti, che erano stati in grado di riaffermare una «tradizione rivoluzionaria [...] latente in Europa fin dagli anni Venti»⁹⁰, riportandolo con la mente alla propria partecipazione alla rivoluzione tedesca dei Consigli: «c’è differenza tra attivismo e azione», perché «qualsiasi azione rivoluzionaria si basa sull’appoggio popolare»⁹¹. Il nesso teoria-prassi è sì fondamentale, se si vuole evitare la falsificazione dello stesso contenuto teorico⁹², ma non ogni atto è, in quanto tale, ascrivibile alla prassi. L’attivismo, infatti, si consuma nell’immediatezza della sua concretazione, mentre solo l’azione è vera prassi: essa è in grado di costruire un orizzonte politico di lunga durata e ampio respiro. Senza questa capacità, anche la «soggettività dell’antagonismo» si può rivelare impotente.

⁸³ Cfr. C. Galli, *Alcune interpretazioni italiane della Scuola di Francoforte*, in “Il Mulino”, n. 228, 1973, pp. 648-671. Si vedano anche le critiche di R. Solmi nell’esposizione di S. Petrucciani, *La Dialettica dell’illuminismo cinquant’anni dopo. Note sulla ricezione italiana*, in “Nuova Corrente”, XLV, 1998, pp. 133-154.

⁸⁴ S. Petrucciani, *La Dialettica dell’illuminismo cinquant’anni dopo*, cit., p. 140.

⁸⁵ S. Petrucciani, E. Pirmoalli, *La Scuola di Francoforte*, in S. Petrucciani (a cura di), *Storia del marxismo*, Vol. II, *Comunismi e teorie critiche nel secondo Novecento*, cit., p. 96.

⁸⁶ E. Donaggio, *Introduzione*, in E. Donaggio (a cura di), *La scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Torino, Einaudi, 2005, p. XL.

⁸⁷ Si veda la nota 82.

⁸⁸ S. Petrucciani, E. Pirmoalli, *La Scuola di Francoforte*, in S. Petrucciani (a cura di), *Storia del marxismo*, cit., p. 102.

⁸⁹ Marcuse cita questa frase nella sua lettera ad Adorno datata 21 luglio 1969 (H. Marcuse, *Scritti e interventi*, (a cura di R. Laudani), Vol. 1, *Oltre l’uomo a una dimensione*, cit., p. 319). Va sottolineato che Marcuse oppone a questa formulazione la necessità di stabilire un punto di vista situato che permetta la sua veridicità o falsità: «per chi la democrazia è la forma ‘migliore’? Per il Vietnam? Per il Biafra? Per il popolo assoggettato in Sud America? Per i ghetti? Il sistema è globale, ed è proprio la sua democrazia con le sue distorsioni che paga, arma, produce anche il neocolonialismo e il neofascismo, e ostacola la liberazione» (*ibidem*).

⁹⁰ H. Marcuse, *Impressioni sul maggio francese e il movimento tedesco*, in H. Marcuse, *Scritti e interventi*, (a cura di R. Laudani), Vol. 1, *Oltre l’uomo a una dimensione*, cit., p. 86.

⁹¹ H. Marcuse, *Il movimento in una nuova era di repressione: una valutazione*, in H. Marcuse, *Scritti e interventi*, (a cura di R. Laudani), Vol. 1, *Oltre l’uomo a una dimensione*, cit., p. 263.

⁹² «La differenza tra me e le posizioni di Adorno e del gruppo di Horkheimer, risiedono nel fatto che oggi per me il contenuto più profondo della teoria stessa richiede una presa di posizione pratica o, per dirlo in altro modo, che il contenuto stesso è falsificato senza una tale presa di posizione» (H. Marcuse, *Rivoluzione dal disgusto*, in H. Marcuse *Scritti e interventi*, (a cura di R. Laudani), Vol. 1, *Oltre l’uomo a una dimensione*, cit., p. 114).