



Filosofia Italiana

*Tra teoria politica e antropologia materialistica.  
Intervista a Paolo Virno*

a cura di Tania Rispoli

**Abstract:** The connection between political activism and political theory characterises Virno's intellectual endeavour and it culminates in a materialistic anthropology, assessing the constitutive ambivalence of the human faculties and of the logical figures of the possibility embodied in our behaviour. The human animal, thanks to its capability to deny, shakes off the instincts and eludes the infinite regress producing different actions and statements depending on the circumstances. The use of language and of the "general intellect", that are the fundamental traits of the modern capitalist forms of work, are also marked by the ambivalent trends of the exploitation on the one hand and of the self-valorization and resistance, on the other.

## *Tra teoria politica e antropologia materialistica.*

*Intervista a Paolo Virno*

*a cura di Tania Rispoli*

### *Premessa*

Paolo Virno insegna Filosofia del linguaggio presso l'Università di Roma Tre. Il marxismo eterodosso dell'operaismo italiano ha definito il suo iniziale campo di ricerca. Si è dedicato in seguito a sviluppare, attraverso un confronto serrato con autori quali Saussure, Wittgenstein, De Martino e Foucault, una teoria del linguaggio innestata su un'antropologia materialistica. Tra i suoi volumi e saggi ricordiamo: *Convenzione e materialismo* (Theoria, 1986), *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico* (Bollati Boringhieri, 1999), *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee* (Derive Approdi, 2002), *Esercizi di esodo. Linguaggio e azione politica* (Ombre corte, 2002), *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana* (Bollati Boringhieri, 2003), *E così via all'infinito* (Bollati Boringhieri, 2010), *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica* (Bollati Boringhieri, 2013), *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita* (Quodlibet, 2015). Ha curato il volume collettaneo *Sentimenti dell'aldilà. Opportunismo, paura, cinismo nell'età del disincanto* (Theoria, 1990) e con M. Hardt, la raccolta *Radical Thought in Italy. A Potential Politics* (University of Minnesota Press, 1996). È stato redattore di numerose riviste di teoria politica e di filosofia, fra cui «Metropoli», «Luogo comune» e «Forme di vita». È tra gli animatori della Libera Università Metropolitana di Roma (LUM).

### *Intervista*

**Rispoli:** *Sin dall'esperienza iniziale di riviste quali «Metropoli» (1979-1981) e «Luogo comune» (1990-1993) ci troviamo di fronte a un intreccio tra pratica politica e riflessione filosofica. In quelle riviste c'è precipitazione e sintesi di tutte le lotte degli anni Settanta e, allo stesso tempo, rielaborazione del loro significato e individuazione del venire a leggibilità di dati di fondo della natura umana. Prendendo le mosse da qui, vogliamo tracciare le linee del tuo romanzo di formazione filosofico-politico?*

**Virno:** Ho cominciato a occuparmi di filosofia, filosofia teoretica e del linguaggio in seguito a una sconfitta politica, la sconfitta della lunga Comune italiana, del tentativo di rivoluzione in un paese di capitalismo maturo, racchiudibile più o meno fra la morte di John Kennedy e quella di John Lennon, fra i primi anni Sessanta e il 1980. Si tratta di un'esperienza molto più lontana nel tempo rispetto a «Metropoli», che è una rivista dei primi anni Ottanta, o a «Luogo comune», che addirittura è una riflessione su un panorama ormai completamente trasformato e sugli esiti di una rivoluzione, di un tentativo di rivoluzione contro il regime del lavoro salariato da parte degli operai della catena di montaggio e di tutte le figure sociali che si sono connesse all'operaio massa. L'idea era che – quando la sconfitta sul campo era stata consumata, quando i padroni avevano modificato l'organizzazione del lavoro in modo da togliere il terreno sotto i piedi

all'insubordinazione operaia e avevano cambiato le regole del mercato del lavoro, quando è caduto quel panorama di cambio sociale così brusco e forte – occorresse lavorare sui problemi che il “nostro Marx”, cioè non il Marx del movimento operaio ufficiale, aveva tuttavia lasciato inevasi. Per esempio: quale teoria della mente, quale teoria del linguaggio in Marx? Quale critica della conoscenza nel “nostro” Marx che, attenzione, è un Marx contro il marxismo ortodosso, fuori e contro la lunga tradizione del movimento operaio organizzato. Però anche nel nostro Marx c'erano degli spazi bianchi. Io in concreto cominciai a lavorare su temi filosofici che avrebbero dovuto contribuire a riempire alcuni di quegli spazi bianchi. Il mio primo lavoro su *Convenzione e materialismo*, scritto nei primi anni Ottanta – in cui ci si occupava del rapporto fra astrazioni e sensi, fra quanto nella nostra esperienza è singolare e quanto si presenta come artificiale, convenzionale, ripetitivo, e anche del radicamento dell'istanza etica nel funzionamento del linguaggio – poneva problemi di fondo non legati a una determinata stagione. Però in quel primo libro cominciai ad affrontarli, con evidente povertà di mezzi, in base a questa istanza: reagire a una sconfitta politica lavorando sugli spazi bianchi del nostro Marx.

Non era una reazione a una sconfitta nel senso dell'interrogazione su cosa fosse mancato o non avesse funzionato nella teoria politica, ma andava, per così dire, verso temi eterni e questo investimento sul generale era un'esigenza legata a quel preciso momento. C'è un rapporto tra contingenza storica e questioni che riguardano in generale la vita umana quale che sia la costellazione storico-sociale. Un rapporto che, da un certo punto in poi, è diventato decisivo, quando vediamo che nel capitalismo contemporaneo sono messe a profitto proprio alcune caratteristiche di fondo dell'*homo sapiens*: plasticità, duttilità, mancanza di un ambiente predefinito, un alto livello di potenzialità, linguisticità e via dicendo, e che, se il capitalismo stesso in una situazione storica determinata mette a lavoro e a profitto queste caratteristiche invariabili della specie, ciò accade anche nel lavoro del pensiero. In altri termini: ti occupi di problemi che valgono da sempre, ma te ne occupi in un momento determinato.

**Rispoli:** *Le caratteristiche generali dell'homo sapiens sapiens messe a lavoro nel capitalismo contemporaneo, sono ulteriormente enfatizzate proprio oggi, nel momento in cui il lavoro è diventato al limite gratuito e quanto ci si aspetta è un riconoscimento generico, una casella in più da inserire sul proprio curriculum vitae. Il vincolo salariale e la valorizzazione sono svuotati di senso, posti in attesa della retribuzione che forse un giorno verrà.*

**Virno:** Il rapporto di sfruttamento passa attraverso dimensioni che in tempi precedenti si sarebbero chiamate etiche, di reciproco riconoscimento, di costruzione di una biografia, di una relazione comunicativa ad ampio respiro. Tutte cose che invece nella fabbrica fordista non avevano una collocazione e un'internità. Ora c'è un mescolarsi di mondo della vita e mondo della produzione che produce anche questo insieme di paradossi. È come se nella produzione contemporanea convergessero, fino a diventare indistinguibili, quella che Aristotele chiamava produzione, *poiesis*, e la prassi, *praxis*, dove la produzione ha come virtù la tecnica, *techne*, e la prassi ha come virtù la *phronesis*, una forma di saggezza duttile rispetto alle circostanze. Un tempo la *praxis* era riservata all'ambito della vita pubblica e dell'attività politica e la *poiesis* all'ambito della produzione. La produzione contemporanea vede invece una sovrapposizione fra *praxis* e *poiesis*, fra saggezza (nell'accezione aristotelica) e tecnica, tanto che lavori ma non riesci a garantirti un reddito se non mostri quella capacità di fare la cosa giusta. Questo significava *phronesis* per Aristotele e questo certamente è avvenuto col grande passaggio degli anni Ottanta ed è stato in qualche modo registrato dal postmoderno.

**Rispoli:** *Quanto dici è già presente in Virtuosismo e rivoluzione (1994) e poi ripreso in Esercizi di esodo (2002). Diversamente ne avevi trattato anche, assieme ad altri, in Sentimenti dell'aldiqua, che segna un allargamento rispetto alla letteratura di movimento, sia per le tematiche sia per la ricezione. Come si forma quel testo e qual era il suo obiettivo primario?*

**Virno:** *Sentimenti dell'aldiqua* nasce in concreto da seminari e dal gruppo di persone che quasi contemporaneamente daranno vita alla rivista «Luogo comune». Ma da un punto di vista contenutistico, concettuale, scaturisce dall'idea che la grande trasformazione degli anni Ottanta, trasformazione non solo dei modi di produzione, ma anche delle forme di vita, delle mentalità, dei giochi linguistici, poteva mostrare la sua faccia civile perché ribelle. Cioè, dopo anni di sconfitte, nuovo ordine, nuovo dispotismo, questo terreno che si era imposto poteva anche rivelarsi un campo di battaglia. Quindi l'obiettivo era capire quali tonalità emotive si generavano da una sensibilità esasperata per il possibile, come essa si traduceva in termini di opportunismo-duttilità. Bene, ma l'opportunismo-duttilità era solo un incidente di percorso o poteva costituire, a certe condizioni, la base per una nuova spinta sovversiva? Volevamo cogliere l'ambivalenza in ciò che la modificazione delle forme di vita e della produzione aveva prodotto.

Per cui si poteva dire: sono prevalsi in quegli anni cinismo, opportunismo e paura, ma forse sotto tutte queste tonalità disgustose e criticabili è cresciuto un modo nuovo di essere nel mondo dal quale bisogna partire per farla pagare cara ai padroni. Noi pensavamo che ormai le cose erano abbastanza mature perché si vedesse l'altro lato dell'ambivalenza, mentre prima ne avevamo visto solo la faccia servile, acquiescente, opportunistica nel senso deteriore del termine. Forse, invece, quella sensibilità spasmodica per il possibile, l'eventuale e il contingente, che stava alla base dell'acquiescenza servile, poteva adesso mostrare un altro profilo. Dopo di che politicamente questa cosa si è rivelata sbagliata, perché, a parte alcuni piccoli segnali (il movimento della Pantera negli anni Novanta e altri episodi di lotta nel mondo studentesco e del lavoro), in realtà quanto si preparava era la crisi della democrazia rappresentativa – che in sé era una cosa buona, salvo il fatto che assunse le vesti del Partito-azienda e della Lega. Politicamente non era in alcun modo matura l'esibizione del lato sovversivo di quel nuovo modo di essere nel mondo. Però l'idea di fondo era un po' questa: non è possibile tornare a quella sorta di determinismo, rimpianto, del vecchio movimento operaio, si tratta di partire dalle nuove condizioni e cogliere il bandolo e il filo di questo cattivo nuovo. Fu un lavoro, certo, più etico che politico, ma era importante che categorie malfamate e perentoriamente criticate da Heidegger in *Essere e tempo*, quali la «chiacchiera» e la «curiosità», sembrassero incarnarsi nei modi di vita degli anni Ottanta assumendo tutt'altro tenore.

**Rispoli:** *In Parole con parole (1995) equipari lingua e metropoli, mostrando che entrambe sono i luoghi del futuro anteriore. Perché possiamo sostenere che lingua e metropoli sono i luoghi elettivi del controfattuale, del futuro anteriore e del possibile?*

**Virno:** La metropoli – per come si è riorganizzata dopo la città-fabbrica e dopo il tramonto della grande fabbrica fordista – è diventata un luogo di labili opportunità, di abitudini dal corto respiro destinate a modificarsi, cedendo il posto a nuove e diverse abitudini. Non solo, ma la metropoli, e forse già dall'inizio del Novecento, quando ne parlavano Simmel o Benjamin, era ed è essenzialmente una forma linguistica, se assumiamo il linguaggio non come una questione comunicativa, ma come l'ambito in cui si organizzano pensieri e affetti. La metropoli è un'entità linguistica e comunicativa e forse è sensato trattarla in base a categorie linguistiche più che tradizionalmente sociologiche, così come, se e quando l'economia diventa profondamente permeata dal nostro pensiero verbale, più che con Keynes e von Hayek converrà leggerla attraverso Saussure e Wittgenstein. Per quanto riguarda la metropoli, applicare ai suoi modi di vita categorie della linguistica e della filosofia del linguaggio e quindi la logica modale – quella che si occupa del possibile, del contingente, del necessario – significa leggere le stesse categorie del vero, del falso e dell'errore quali categorie non semplicemente conoscitive ma incorporate in stili di vita. Il controfattuale è un ragionamento basato sul congiuntivo e sul condizionale. Il congiuntivo va contro la realtà così com'è, sul tipo: “se Oswald non avesse ucciso Kennedy”... a cui segue una frase al condizionale: “allora gli Stati Uniti non si sarebbero infognati nella guerra del Vietnam”. Questo tipo di ragionamento controfattuale, sebbene importante e significativo, è solo una prestazione linguistica o

diventa il modo comune di vivere eventi e situazioni all'interno della metropoli? In *Parole con parole* si svolgeva questo tipo di ipotesi, accanto a tutte le altre categorie di filosofia del linguaggio che si erano, per così dire, cristianamente incarnate in vicende esistenziali concrete.

Da tale punto di vista, anche il futuro anteriore è molto interessante. Nella gran parte delle lingue europee c'è questo tempo verbale strano, per cui si tratta ciò che deve ancora avvenire come se fosse un passato. Ad esempio, diciamo: "avrò avuto successo". Quel successo che devi ancora avere, che stai per avere, che avrai, viene guardato come un fatto ormai compiuto e quindi anche giudicato con la stessa severità che si riserva ai fatti ormai archiviati; allora, in base a questo sguardo postumo rispetto a ciò che deve ancora avvenire, puoi mettere in moto delle alternative. Ad esempio: forse non è poi così importante avere successo, dunque puoi mobilitare dei possibili proprio perché quello che sembra un futuro lineare è sottoposto a giudizio e, semmai, mostra di essere meno allettante di quanto potesse sembrare. Occorre trattare la metropoli come un fatto linguistico e, viceversa, trattare i modi di dire come un fatto materialissimo, esattamente come uno sparo.

**Rispoli:** Per proseguire la rassegna delle tue pubblicazioni, ti volevo chiedere se puoi ora articolare l'ipotesi fondamentale contenuta in *Grammatica della moltitudine*, quando definisci la categoria di *moltitudine* cercando una base unitaria dei molti al di fuori della sintesi nell'Uno della sovranità statale, cioè nel general intellect inteso quale lavoro vivo e facoltà linguistica.

**Virno:** Intanto *Grammatica della moltitudine* è un libretto – quasi un mini-trattato politico – che viene elaborato nel 2001, ma il testo effettivo è l'ampliamento occasionale per un seminario dottorale universitario di *Virtuosismo e rivoluzione* (1994, ora ripubblicato in *Idea di mondo*, Quodlibet, Macerata 2015). Per quanto riguarda il termine «moltitudine», è una parola chiave di Spinoza e ancor più di Hobbes che riesce, detestandola, a determinarne più precisamente i caratteri. Alle volte si riesce a cogliere ciò che è proprio di un concetto quando lo si detesta e lo si critica: è appunto il caso di Hobbes. Però, a parte questa sua presenza nella terminologia politica seicentesca, l'idea era di pensare la moltitudine come la realtà del lavoro vivo contemporaneo o, meglio, come il modo di essere politico: in tal caso l'opposizione decisiva da parte mia fu quella nei confronti del termine «popolo». Se si dà moltitudine, allora essa non è un popolo: si capisce cosa è moltitudine esattamente nella misura in cui essa manda in frantumi le caratteristiche centralistiche, unitarie, omogenee insite nella nozione di popolo. Senza questo elemento contrastivo la moltitudine rimane un modo un po' generico per dire pluralità oppure indicare le classi subalterne. Naturalmente il problema dei molti, della moltitudine, di esistere nella sfera pubblica come molti non legati da un contratto o obblighi reciproci, si fa nozione sensata se la si correla a una forma di unità, se non si esorcizza ma si ridetermina il rapporto fra uno e molti. Quell'uno che permette ai molti di essere molti e di restare molti nell'azione politica e nella sfera pubblica è più o meno ciò che Marx aveva chiamato con l'espressione intelletto generale, *general intellect*.

Il *general intellect* è una sorta di *uno* che funge da premessa ai *molti*, mentre la sovranità statale è una forma di unità, naturalmente, ma verso la quale i molti tendono. Se la sovranità funziona e riduce i molti a popolo è perché essa è un punto di arrivo. Il *general intellect* è come una premessa dell'essere molti, una sorta di piedistallo, una condizione di possibilità. Occorre, inoltre, comprendere cosa sia il *general intellect*, non intendendolo soltanto, come a Marx è ancora accaduto, in termini di capitale fisso, cioè l'insieme delle macchine, la scienza naturale applicata alla produzione. Per *general intellect* si deve intendere piuttosto l'intelletto in generale di uomini e donne, quindi certo il linguaggio, l'intelletto, le pulsioni, le passioni e certi tratti di fondo caratteristici della specie: io parlerei appunto di intelletto in generale quando si riferisce il *general intellect* al lavoro vivo anziché al capitale fisso e quando ciò diventa politicamente rilevante costituendo il perno della produzione contemporanea. Ci saranno pur sempre stati quei tratti tipici, se non definitivi, della specie, mi verrebbe da dire invariati, però essi acquistano una tonalità storica quando diventano il vero nerbo della produzione di valore e plusvalore.

**Rispoli:** *Lungo tutta la tua opera è costante la presenza di Ernesto De Martino, cominciando da Il ricordo del presente, ma anche in Quando il verbo si fa carne e con particolare insistenza sulla fragilità della presenza e sulla necessità di un periodico ripristino. Quale tratto del suo pensiero ti ha maggiormente sollecitato?*

**Virno:** De Martino ho cominciato a leggerlo e l'ho letto un po' tutto a metà degli anni Novanta, quando stavo scrivendo un libro sulla struttura del tempo storico, *Il ricordo del presente*, in cui il problema era proprio questo: quando parliamo di un tempo storico, come è fatto? Quali sono i suoi pieni, i suoi vuoti, cosa in esso vi è di attuale o di inattuale? Allora nella riflessione di De Martino, in tutti i suoi libri, fin dal primo, *Il mondo magico* degli anni Quaranta, ma soprattutto in quella specie di grande torso incompiuto, a causa della morte, che è la *Fine del mondo*, vi è una continua riflessione sul rapporto tra ciò che lui chiama «storia» e «metastoria», dove metastoria è un qualcosa, diversamente rappresentato da religione e biologia, consistente in un elemento invariante che percorre il tessuto dei fenomeni mutevoli, ovvero della prassi storica. Trovo sia stato molto acuto il modo in cui egli ha trattato questo intreccio fra storia e metastoria, ad esempio nella storia delle religioni. In fondo, il problema del materialismo storico è stato sempre quello di dare una spiegazione soddisfacente, fra l'altro, del fenomeno religioso e De Martino mi pare uno fra i pochi che abbia evitato certe definizioni esorcistiche e sbrigative, ad esempio la religione quale compensazione delle frustrazioni di questa valle di lacrime.

C'è poi un'altra ipotesi interessante di De Martino, che percorre tutto il suo grande testo terminale, paragonabile se vogliamo all'opera di Benjamin sui *Passages* parigini (non solo per l'incompiutezza ma per la miniera di spunti che offre). In essa si sostiene che, nel tempo nostro, ci troviamo di fronte a delle crisi della prassi storica che non hanno più modo di comporsi nell'ambito del sacro o del rito religioso, ma restano diffuse in tutta la vita profana senza trovare mai soluzione. È come se queste crisi fossero sempre in vista e non avessero mai un momento di acquietamento. Il De Martino decisivo è quello che elabora la «crisi della presenza», concetto con il quale intendeva la crisi del soggetto in quanto tale, fosse soggetto trascendentale kantiano o l'«essere-nel-mondo» di Heidegger. Egli sostiene che l'essere-nel-mondo, per come ne parla Heidegger, o il soggetto trascendentale di Kant non sono un punto di partenza sicuro, ma possono disintegrarsi con conseguente perdita dei caratteri distintivi della nostra vita: tale crisi della presenza nelle società contemporanee è costante. Essa significa anche questo: siccome la presenza come soggetti umani è labile, è come se noi avessimo a che fare con una crisi di ciò che ci rende umani. Questo processo si potrebbe chiamare crisi dell'antropogenesi e necessità di tornare indietro per ripeterla da capo. Essa non è un capitolo arcaico che ci lasciamo alle spalle, ma dobbiamo sempre fare i conti con la sua crisi, con la sua possibile «reversibilità». Queste considerazioni furono svolte in un ambito tutt'altro che postmoderno, perché De Martino muore nel 1965, ma già nella società novecentesca la crisi della presenza è costante e, si potrebbe aggiungere, che ancor più nelle condizioni odierne abbiamo sempre a che fare con la recessione e con la necessaria ripetizione di ciò che ci rende umani, quindi con la recessione e la ripetizione dell'antropogenesi.

De Martino penso che sia stato uno dei pochissimi filosofi originali del Novecento italiano. Oggi passa per antropologo e i suoi lavori sul campo sono di sicuro importanti, ma vale per lui quanto vale per Foucault: che facesse lavoro d'archivio o analizzasse la società ellenistica o si concentrasse sul neoliberalismo tedesco, rimaneva pur sempre un filosofo. De Martino si sarà pure occupato di riti funebri o del mondo magico, ma le sue categorie sono iperfilosofiche, tanto che apre il suo libro con una critica, la più radicale che io conosca fra i filosofi italiani del Novecento, a Kant e Heidegger, affermando che danno per presupposto ciò che invece è fragile e può andare a pezzi: il soggetto trascendentale o l'essere-nel-mondo.

Per tornare al punto di partenza, era sul tempo storico che all'inizio è avvenuto l'incontro con De Martino e poi l'ho sempre ripreso perché era una miniera da cui attingere.

**Rispoli:** Tu hai pubblicato nel 1996, con Michael Hardt, un volume collettaneo, *Radical Thought in Italy*, che raccoglie una serie di scritti di taglio relativamente omogeneo e li presenta sulla scena internazionale. Malgrado la vicinanza lessicale, non sembra avere molto a che fare con quanto oggi viene identificato come *Italian Theory*. Ci puoi dire com'è nato quel testo e in che cosa differisce dall'assunto di una presunta continuità di un pensiero anomalo italiano?

**Virno:** Le cose sono a loro modo legate. Quello era un'antologia che voleva documentare la nuova fase del pensiero operaista. L'operaismo o meglio un certo numero di autori che a quella tradizione si rifacevano provavano a confrontarsi con categorie nuove rispetto al mondo cambiato, cioè al postfordismo, alla società del lavoro cognitivo e linguistico. Che cosa raccogliemmo? Intanto, un certo numero di testi pubblicati in *Sentimenti dell'aldiqua*, poi degli articoli che giudicavamo significativi usciti sulla rivista «Luogo comune», altri usciti sulla rivista francese, ma sostanzialmente gestita da Antonio Negri, «Futur Antérieur». Il libro si presenta come una fotografia, una polaroid di questo aggiornamento delle categorie, delle parole chiave, dei concetti della tradizione operaista, del suo non essere intimidita dal fatto che tutto il vecchio panorama si era eclissato ed era stato travolto, e della convinzione che, anzi, proprio in quel momento, c'erano tante cose da dire.

È chiaro che anni dopo, invece, quell'antologia di testi, è sembrata un'apertura dell'*Italian Theory*, ma non era così, era una documentazione. Poi, come al solito accade in tali circostanze, c'erano anche elementi di amicizia, la frequentazione continua con Michael, che stava sempre in Europa, in Italia, le discussioni serali, i seminari comuni e poi la selezione di tali materiali.

Invece l'*Italian Theory*, proposta anni dopo da Roberto Esposito e sostenuta anche da altri, è cosa un po' diversa, perché cerca di enucleare una linea anomala, e, per questo, interessante e forse potente nel pensiero filosofico italiano. Io credo che quell'idea abbia un indubbio fondamento per quanto riguarda il Cinquecento, il Seicento e forse ancora fino a Leopardi. Grosso modo vi si afferma una linea non cartesiana, in termini di filosofia teoretica, non hobbesiana, in termini di filosofia politica, non dialettica, per quanto riguarda Leopardi. Lì è presente un blocco di "pensiero italiano", con tutte le virgolette del caso. Quando però si arriva al Novecento, secondo me, l'ipotesi è abbastanza destituita di fondamento: quella relazione fra storia e natura, quindi la tendenza a vedere nella natura umana un destino storico e nella storia anche un fondamento naturale (come negli autori prima nominati), è molto difficile a rintracciarsi, in particolare negli autori della seconda metà del secolo. Per quanto riguarda il Novecento, a mio parere, l'*Italian Theory* è infondata e quello che c'è di reale sono alcuni singoli nomi importanti, ma che non costituiscono, come invece accadde per i francesi dagli anni Sessanta in poi, un ambiente collettivo. Ci sono nomi di assoluta rilevanza, come quello di Giorgio Agamben, ma che non rientrano nell'*Italian Theory*: si tratta di un autore molto influente a livello internazionale, punto e basta.

Quanto invece vi è di specifico in Italia è solo la tradizione operaista. È una tradizione di teoria politica (non parlerei di filosofia politica) molto vivace, che ha prodotto concetti, quadri, paradigmi nuovi, anche quando tutto è cambiato, perciò non è rimasta inchiodata alla rivoluzione sconfitta degli anni Sessanta e Settanta. Ed è una tradizione che ha avuto un gran peso, da un certo momento in poi, a livello internazionale. Ora, innestare su questa verità concreta, piacevole o spiacevole che sia, e sulla risonanza internazionale del pensiero operaista anche rispetto alle questioni più recenti tutto un blocco di filosofia italiana è improprio, fuorviante e forzato.

**Rispoli:** Prima hai accennato, a proposito dell'operaismo, a una differenza fra filosofia politica e teoria politica (a tutto vantaggio della seconda). Vogliamo approfondire l'argomento?

**Virno:** Resta mia convinzione che ci sia uno scarto netto da non nascondere, ma anzi da tener sempre presente, fra filosofia e teoria politica. Secondo me la filosofia politica è un po' un ossimoro e da Platone in poi è solo un modo di sbarazzarsi di ciò che è proprio della politica. Ad esempio, non considererei mai Machiavelli un filosofo politico, piuttosto un teorico politico. At-

tenzione! L'opposizione non è fra filosofia in quanto teoria e politica in quanto prassi. Quando parlo di teoria politica, parlo di una teoria che al limite è rarefatta quanto gli oggetti più astratti della filosofia. Non c'è un'opposizione tra astratto e concreto. La teoria politica considera spesso gli stessi problemi di cui si occupa la filosofia, ma li considera in un ordine diverso, li considera rispetto a unità di misura, parametri e tensioni differenti; per cui posso concepire un testo filosofico sullo stato d'eccezione che con la politica non ha nulla a che vedere e posso concepire che in un testo di teoria politica ci sia un capitolo sul principio di non contraddizione – eppure si tratta sempre di teoria politica. Non è o comunque non è soltanto la scelta dei temi, ma un cambio dell'angolo visuale, del modo di porre le domande. Credo che questo scarto non possa non essere considerato, altrimenti si elabora una nozione filosofica di politica che si sbarazza di quanto la politica è nello specifico e una volta per tutte. Ad esempio, cieco al significato di teoria politica è Agamben quando parla di politica, mentre quando parla di linguaggio o di teologia è il più acuto di tutti: è cieco proprio rispetto al significato di cosa si muove nell'ambito politico. E non è un problema di temi: può fare tutti i libri che vuole sullo stato d'eccezione, ma non afferra che è in gioco un rapporto di forza, un conflitto. Non si capisce mai in quella specie di schema destinale, da *Homo sacer* in poi, quali sono le energie, gli interessi, le propensioni che hanno cercato di mettere in crisi quel destino chiamato biopolitica. Lo scarto tra filosofia politica e teoria politica non è però una maledizione, va piuttosto accolto e accettato per tale. C'è un passaggio di confine tra quando si scrive di filosofia o ci si occupa di problemi di filosofia e quando si fa teoria politica. Entrambe le situazioni possono essere molto astratte e rarefatte, ma sono estremamente diverse.

**Rispoli:** *Dalla fine dei Novanta la tua produzione si è concentrata per lo più nel campo della filosofia del linguaggio, che è anche la tua area disciplinare all'università. Si tratta di sviluppi coerenti con la tua concezione del general intellect e dell'ambivalente messa al lavoro delle facoltà linguistiche. Vorrei concentrarmi in particolare su due testi (E cosa via all'infinito, 2010, e Saggio sulla negazione, 2013), chiedendoti quali sono gli enunciati e gli atti che possono interrompere il regresso all'infinito e in che misura questi identificano la specificità umana rispetto alle reazioni neurali immediate, di imitazione simpatetica, comuni a tutti gli animali. E ancora: che ruolo svolge il negativo nel tuo pensiero, visto che parli non di abrogarlo ma di intenderlo in modo non dialettico?*

**Virno:** Negli ultimi dieci anni il mio lavoro è stato grosso modo scandito in queste tappe. Un piccolo libretto che provava a definire i meccanismi fondamentali dell'innovazione delle nostre forme di vita o anche di quanto si chiama un po' volgarmente creatività prendendo come materiale empirico un fenomeno linguistico circoscritto come il motto di spirito: esso concerne, su una scala molto più ampia, le forme e i modi con cui introduciamo il nuovo, l'imprevisto, cambiamo le regole ecc. L'innovazione si dà a partire dal fatto che una stessa regola può essere applicata in modi molto diversi fra loro. La vera creatività, la vera innovazione politica e, se si vuole, istituzionale non nasce senza regole ma da un'applicazione impropria di una certa regola: un'applicazione impropria può determinare il venir meno o la crisi della regola. Questo è stato il primo episodio di lavoro.

In seguito, invece, mi sono dedicato per parecchi anni a un'antropologia che, anziché parlare dei rapporti, dei legami di parentela o del sesso o degli usi e costumi, mirasse al dato che la nostra specie, l'*anthropos*, è definito da alcune strutture del pensiero verbale, del pensiero forgiato dal linguaggio. Questo penso che valga in generale per tutti i filosofi: trovo che Kant sia un grande antropologo non nei suoi scritti battezzati di antropologia, che trovo un po' triviali o di modesto interesse, ma quando discute delle categorie a priori. I filosofi rilevanti sono antropologi quando discutono di temi come il fondamento o della struttura della negazione, di cos'è la modalità del possibile. Proprio là dove sembrano lontanissimi dalla vita quotidiana media, i filosofi in quel modo mettono a fuoco un elemento che struttura la vita quotidiana media. Bisognerebbe cercare la portata antropologica della filosofia non dove si crede di trovarla alla svelta, ma in quello che vi è di più astratto.



In ogni caso la mia idea di antropologia era di definire l'animale umano come quell'animale che può negare qualsiasi dato di fatto, qualsiasi evidenza, poiché possiede l'operatore logico della negazione. L'animale il cui pensiero ma anche la prassi e gli affetti possono dar luogo a quanto viene chiamato il «regresso all'infinito». Il che vuol dire che lo stesso problema si ripresenta, ogni volta che lo si risolve, a un livello più astratto. È come una spirale in cui torna lo stesso problema o lo stesso limite in una forma più astratta: è il caso dei metalinguaggi, ad esempio. È possibile costruire un linguaggio di natura superiore che però presenta le stesse problematiche dei metalinguaggi precedenti: ossia può parlare di tutto, tranne che di se stesso. È ancora il caso dell'animale che, avendo un certo difetto di orientamento nell'ambiente, è portato a usare quella struttura logica che chiamiamo il possibile: "è possibile che" significa dire che non mi ci raccapezzo subito e quindi segnalo una debolezza di orientamento nel mondo e, al tempo stesso, con questa forma logica del possibile istituisco un antidoto a questo disorientamento, una serie di sviluppi o di ipotesi che mi permettono di cavarmela anche se disorientato.

Ho in conclusione individuato tre strutture logiche: regresso all'infinito (da cui il titolo del libro *E così via all'infinito*), la negazione (*Saggio sulla negazione*), il possibile. Su quest'ultimo filone, invece, ho rinunciato a fare un testo a se stante, perché di fatto me ne ero occupato bene o male ininterrottamente in tutto quanto avevo scritto e non avevo nulla di veramente nuovo da aggiungere.

Regresso all'infinito e negazione sono due cose un po' diverse. Il primo è un vortice, di cui offro un esempio sul piano affettivo, così si capisce subito: noi proviamo vergogna in una serie di occasioni ma, ancora di più, proviamo vergogna per il fatto di provare vergogna e talvolta proviamo vergogna per il fatto di provare vergogna nel provare vergogna. Questo è un esempio semplicissimo di questa catena. Oppure il perché del bambino: "perché succede questo?" e il padre gli risponde "perché così e così", e allora il bambino di nuovo si chiede perché, a proposito di questa spiegazione. Ora, se si osserva la storia della filosofia, possiamo vedere che il principio di non contraddizione di Aristotele, la distinzione in Kant fra fenomeno e cosa in sé o la contraddizione dialettica di Hegel sono tutti modi con cui si cerca di bloccare il regresso all'infinito. Non entro nel merito, ma ad esempio nel caso aristotelico è chiaro: è necessario stabilire un assioma oltre il quale non si può risalire e dove le domande devono finire. Possiamo accorgerci del fatto che la storia della filosofia è fatta in maniera notevolmente ampia di una serie di registrazioni del regresso all'infinito e di individuazione dei modi in cui li si blocca. Da un punto di vista antropologico, il dato secondo me più interessante non è la possibilità del regresso all'infinito insita nel nostro linguaggio e nel fatto che la nostra mente è linguistica, ma i modi in cui lo blocciamo. Noi di fatto viviamo sempre in una situazione in cui, in un modo o nell'altro, abbiamo bloccato un possibile regresso all'infinito. Che si tratti di un regresso conoscitivo, che si tratti di un regresso pragmatico o affettivo, non riusciremmo a vivere se non l'avessimo bloccato. La vera domanda del libro era: quali sono le tecniche con cui noi riusciamo a dire *basta così* rispetto a questa ricorrente possibilità di *un e così via all'infinito*...? Lì c'era la scommessa, solo parzialmente riuscita, di individuare questo problema.

Sempre in quel libro presentavo un'appendice più politica dal titolo *Il cosiddetto "male" e la critica dello stato*, in cui si parlava di alcuni temi intravisti trattando di regresso all'infinito, ma ripeto, in una forma di vera e propria teoria politica. In particolare, vi si discuteva l'osservazione di Schmitt, secondo la quale tutte le teorie anarchiche, socialistiche, antistatali, poggiano sul presupposto che l'uomo sia un animale mite, buono per natura. Se, invece, si riconosce che l'uomo è un animale aggressivo, autodistruttivo, si capiscono le ragioni di Hobbes e di altri autori fino a Schmitt stesso. La scommessa era dire che siamo pronti a riconoscere che l'animale umano è un animale pericoloso e proprio per questa ragione la sovranità deve essere fatta fuori. L'idea era nominare la pericolosità e la negatività dell'animale umano e naturalmente anche il lato buio della moltitudine. La moltitudine è quella che può costruire una repubblica non più statale, una dimensione pubblica non più statale, ma al suo interno è possibile anche la sopraffazione, la ferocia intestina, e non

tener conto di questo significa andarsene per il mondo come dei cuor contenti, alla fin fine stucchevoli.

E allora ho sostenuto questa affermazione che tu hai citato prima: una cosa è rifuggire dall'idea dialettica di negatività, un'altra è invece abolire la nozione stessa di negatività. Contro l'idea dialettica di negatività si propone quella di ambivalenza, in cui lo stesso modo d'essere della moltitudine può oscillare fra solidarietà/cooperazione o disprezzo e tensioni individuali. Oppure, al limite, più freudianamente, occorre assumere la tonalità del perturbante, per cui ciò che è molto abituale, molto familiare, può rovesciarsi a tratti in qualcosa di minaccioso e inquietante. Erano tutti esempi per indicare questa necessità di pensare in modo non dialettico il negativo.

La negazione è un tassello decisivo di un'antropologia materialistica, perfino di un'antropologia naturalistica, se si prende la negazione non come un'invenzione di Dio, ma come qualcosa che sta iscritto nel linguaggio, che di certo è una dotazione biologica. Perché il problema della negazione è che, quando si nega un enunciato, si sospende quello che l'affermazione contiene e sostiene, ma non s'introduce un nuovo contenuto. Questo è il punto decisivo. Non si può opporre il dolce all'amaro, perché l'amaro ha una sua realtà autonoma rispetto al dolce, quando invece si afferma che "Paolo non è bile" oppure "Paolo non ha avuto un incidente di viaggio in macchina", non si dice cosa gli è accaduto invece di avere l'incidente di macchina, ma si parla sempre e comunque dell'incidente di macchina. Ora questa della negazione sembra una questione semantica, invece il poter sospendere senza sostituire è decisivo anche sul piano politico, etico, che concerne il nostro modo di vivere insomma. La negazione è una paroletta, una piccola parte del nostro linguaggio, ma che ha il potere in sé di mostrare una caratteristica di tutto il nostro linguaggio. Esso, a differenza dei segnali di fumo, delle smorfie, dei codici comunicativi non linguistici, di quelli che vengono chiamati "segnali", ha per caratteristica che il senso dei nostri enunciati è quel che è, tutti lo capiamo. Il senso ha una sua oggettività, prima ancora di sapere se corrisponde o no ai fatti. In termini linguistici: il senso non è la denotazione. Se io dico: "ora c'è il mare agitato a Ostia", ci si capisce, la frase ha una sua oggettività, il senso è chiaro, ma poi non c'è alcuna certezza rispetto a una corrispondenza tra questo senso e una denotazione, cioè se il mare è realmente agitato. La negazione è come se raccogliesse in sé questa scissione fra senso e denotazione; ma tale discorso ovviamente vale più in generale per tutti gli enunciati, anche quelli affermativi. La negazione è come se fosse una parte che raffigura il tutto, con conseguenze enormi sul modo concreto di vivere, anche sul piano etico e politico. Basti pensare al libro di Nicole Loraux, *La città divisa*, in cui si narra che, dopo la tirannia dei Trenta, i democratici tornati ad Atene fecero giurare a tutti i concittadini di non ricordare i dolori subiti durante la tirannia, per evitare una catena di rappresaglie. In quel caso, un atto linguistico negativo, al momento in cui viene pronunciato, nomina al contempo le disgrazie patite: "non ricordare le disgrazie" è in realtà un modo per nominarle ed è cosa molto diversa dal dimenticarle; nemmeno si può dire che sia stata cancellata la pulsione alla vendetta, eppure attraverso un atto linguistico specifico, una sorta di imperativo negativo, si producono degli effetti etico-politici rilevanti. Un'antropologia materialistica e naturalistica, secondo me, non può fare a meno di confrontarsi con la teoria politica.

**Rispoli:** *Nel tuo percorso appare raramente un confronto con Foucault. Solo nel tuo ultimo testo, L'idea di mondo (2015), il saggio più nuovo, L'uso della vita, fai i conti apertamente con lui.*

**Virno:** Appartengo a una generazione che ha letto tutte le opere di Foucault pensate per la pubblicazione. Diverso è il Foucault che è uscito dopo con le riflessioni sulla biopolitica, i corsi al Collège de France, un Foucault successivo a quello edito, ufficiale. Io penso di Foucault, l'ho detto tante volte, che fu un grande pensatore che ha pagato un prezzo altissimo per aver ignorato Marx. È come se avesse dovuto riscoprire con una fatica personale immensa cose che nel marxismo avrebbe potuto trovare fin dall'inizio. Un po' come quel personaggio del racconto di Borges che, a suo modo, è geniale perché riscrive da sé il *Don Chisciotte*. Si tratta di un genio, peccato che il *Don Chisciotte* ci fosse già. Per cui ho sempre pensato che molti dei contributi di Foucault abbia-

no un equivalente forte, vivido, non tirato per i capelli in Marx: il governo della vita nei capitoli sull'esercito salariale di riserva, i disoccupati, ecc. In Marx non solo ci sono già tali elementi, ma soprattutto la base effettiva della biopolitica è la stessa nozione di forza-lavoro, perché la forza-lavoro è una pura potenza, dunque niente che esista concretamente. E allora, se si vuole amministrare la forza-lavoro, occorre amministrare la vita in quanto tale, i corpi che contengono in sé questa cosa che non ha alcuna realtà autonoma, che è pura potenzialità psicosomatica di produrre.

Su Foucault il giudizio generale era questo, dopo di che, passando al tema dell'uso, i suoi testi sulla *Cura di sé*, quel grande corso che è *l'Ermeneutica del soggetto*, spiccano per importanza, acume, profondità. In questi cicli di lezioni egli dà il meglio di sé. Il tema di partenza era quello dell'uso e devo dire che per me la spinta a occuparmi dell'uso è venuta in parte dal fatto che il valore d'uso nel marxismo è sempre rimasto una specie di impensato, che invece andava messo in primo piano e su cui occorreva riflettere. Quello che però per me contava era l'idea di uso in Wittgenstein, soprattutto come esposta in quella sua famosa tesi, per cui l'uso è ciò che determina i significati delle parole e degli enunciati. Definizione suggestiva, che vien voglia di condividere, ma poi a guardarla più da vicino viene da chiedersi: che significa? Non è che giallo significa ciò che significa perché è usato in un certo modo... la questione dovrebbe essere più complessa e, in effetti, essa rinvia al fatto che l'uso che determina il significato delle parole non è tanto quello delle parole in quanto tali, ma della vita. Che cosa è l'uso della vita? Questa espressione permette di comprendere come collocare l'uso delle parole e qui la riflessione sull'uso della vita ha incrociato la lettura di Foucault.

---

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.filosofia-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net)

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.filosofia-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.filosofia-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo ([redazione@filosofia-italiana.net](mailto:redazione@filosofia-italiana.net)), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.