

# LA LOGICA POLITICA DELLA MOLTITUDINE NELLA FILOSOFIA MODERNA

ARTUR TRETIK

## 1. Introduzione

Nel dizionario politico-filosofico il significato del concetto di «moltitudine» rimane aperto e indefinito. La moltitudine viene definita come «l'essere molti», ma non è «popolo», non è «massa», né «folla»; la parola stessa è meno presente nel vocabolario politico rispetto ai termini di cui sopra. Antonio Negri e Michael Hardt con *Empire* introducono il lettore al concetto di «moltitudine», che era stato dimenticato per lungo tempo, ma è stato restituito al discorso politico per rispondere alle sfide attuali. La loro interpretazione non rivela in modo completo il significato politico dell'idea di essere molti, ma ci permette di capire perché questo concetto è uno strumento essenziale per l'analisi della realtà politica. Detto questo, esiste un modo diverso di comprendere la logica politica della moltitudine, che può essere trovato nel pensiero politico classico del XVI e XVII secolo. Attingendo al lavoro di Machiavelli e Hobbes, cercheremo di costruire una visione alternativa di ciò che l'idea della moltitudine può dirci sulla struttura della realtà politica. Questo lavoro cerca di delineare in modo generale il problema politico della moltitudine. Cercheremo, quindi, di rispondere alla domanda: qual è la logica politica della moltitudine? Per rispondere ad essa non sarà sufficiente rivolgersi semplicemente alle opere di autori moderni che trattano questo concetto, è necessario fare riferimento a un contesto filosofico più ampio.

Il problema politico della moltitudine, a prima vista, è il seguente: in che modo un numero enorme di persone che non sono unite da un potere comune può avere un impatto sulla realtà politica? Ciò non dice ancora nulla sulle caratteristiche e sull'essenza della moltitudine, offrendo solo una semplice determinazione esteriore di una realtà in cui si trovano persone senza caratteristiche chiare e significative. Il significato filosofico del tema della moltitudine a questo livello rimane ancora non chiarito. Lo studio filosofico di questo problema richiede la ricerca di principi su cui è possibile costruire una visione più significativa. A nostro avviso, al momento, nella tradizione della filosofia politica, ci sono due teorie che affrontano il tema della moltitudine. Esse sono, per così dire, correlate, si sovrappongono in molte posizioni, utilizzano risorse e concetti teorici simili, ma sono separate da un ampio spazio temporale. Oggi, questo tema è spesso associato agli scritti di Virno, Negri e Hardt. L'ontologia politica della moltitudine nella versione di Negri si basa sull'interpretazione di diversi concetti della filosofia di Spinoza. La chiave è la distinzione tra *potentia* e *potestas*, il primo solitamente associato al piano immanente

dell'essere e il secondo alla logica trascendente del potere. In una delle sue proposizioni nella prima parte dell'*Etica*, Spinoza scrive: «Dei potentia est ipsa ipsius essentia»<sup>1</sup>. Negri svilupperà da questo concetto l'idea che il potere della moltitudine è la sua stessa *essenza*. In questo contesto, la moltitudine è percepita come una comunità organizzata orizzontalmente che ha un potere primordiale, una potenza che non scompare a seguito del trasferimento dei diritti alla figura del sovrano.

Però, il termine «multitudo» ha una tradizione storica piuttosto lunga, è usato sia nel dizionario politico di Cicerone che negli scritti di Aristotele; in entrambi gli autori si possono trovare espressioni simili nel loro significato. Tuttavia, la genealogia di questo concetto non è un obiettivo chiave della nostra ricerca. Nel nostro articolo cercheremo di tracciare l'evoluzione del concetto filosofico di moltitudine, perché il significato politico di questa idea è realizzato in due diverse logiche politiche, e cercheremo di trovare una possibile giustificazione filosofica a tale divisione. Se superficialmente leggiamo le fonti contemporanee, come i testi di Negri o di Virno, si ha l'impressione che il tema della *multitudo* si proponga come un diretto adattamento del termine della filosofia politica classica del XVII secolo, al fine di mostrare la sua applicabilità alla realtà attuale. Virno, ad esempio, sottolinea esplicitamente che il suo ricorso a questa nozione si basa su un'analisi della filosofia di Hobbes e Spinoza<sup>2</sup>. Allo stesso tempo, la logica all'interno della quale avviene la comprensione dei problemi della moltitudine cambia radicalmente nel progetto di Virno che, fondamentalmente, cerca di fare qualcosa di radicalmente diverso dalle riflessioni di Hobbes e Spinoza.

In questo lavoro cercheremo di considerare il problema della moltitudine come la possibilità di formare una logica specifica che stabilisce la propria visione della realtà politica. L'esperienza della costruzione della logica politica è la formazione di un modello – il cosiddetto «tipo ideale» – attraverso il quale sarà possibile analizzare come è cambiato il significato filosofico del concetto di «moltitudine». Quello che ci preme chiarire è in che modo il tema della moltitudine può essere sistematicamente rappresentato nel dizionario politico della modernità.

## 2. La logica politica dell'amicizia

Il primo principio di base che ci aiuterà a fondare filosoficamente l'essenza della moltitudine è il principio dell'amicizia politica. Per fare ciò, è necessario considerare come l'idea di amicizia si confronti con le strategie di base per interpretare la teoria della moltitudine. Sebbene il concetto di «moltitudine» appaia già nei primi lavori di Negri su Spinoza, come *L'anomalia selvaggia* e *Spinoza sovversivo*, il lettore medio ha avuto un primo approccio a questo concetto nell'opera *Empire*. Cosa ricorda in termini generali l'idea della moltitudine? Questo concetto, al suo livello più elementare, appare come un'opposizione tra «noi» e «gli altri», intendendo con altro l'«Impero» astratto inteso come ordine globale capitalistico. La moltitudine a volte può essere interpretata come un progetto di classe, e gli stessi autori di questa teoria offrono tale lettura, e tuttavia si deve tener conto del fatto che la loro interpretazione cambia completamente il concetto

1 B. Spinoza, *Ethica*, pr. 34.

2 Cfr. P. Virno, *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma, DeriveApprodi, 2002<sup>2</sup>, pp. 11-14.

tradizionale di classe come soggetto storico della lotta politica che si oppone a un'altra classe. Il criterio principale della logica «di classe» per Negri e Hardt è la massima inclusione e inclusività della comunità stessa: ogni gruppo potenzialmente percepito come oppresso o in conflitto con l'ordine capitalista dell'Impero può essere incluso in quella classe. Tuttavia, la «moltitudine» stessa non è una classe, ma è tematizzata come un ordine astratto e un quadro generale di eventi politici. Andy Knott definisce questo divario anche al di là della logica di classe e propone di leggere la moltitudine come un processo infinito di soggettivazione<sup>3</sup>. Tale idea indica che la moltitudine non determina una netta dicotomia di classe, ma piuttosto che essa si costituisce come la possibilità di diventare *classe infinita*, senza confini né limiti, di cui possono far parte tutti coloro che hanno valori e atteggiamenti vitali simili.

In *Assemblea, Impero* e altri lavori, Negri e Hardt richiamano l'attenzione sui problemi del comune, che unisce molti attraverso stretti legami orizzontali. Se la moltitudine non è una classe in senso marxista classico o un soggetto politico predeterminato, ma piuttosto un processo di soggettivazione, allora la moltitudine può essere concettualizzata come una comunità di amicizia basata sulla logica del comune. *Assemblea* propone una comprensione del comune come qualcosa che non è mai una forma di proprietà, ma piuttosto stabilisce il potenziale per la comunicazione all'interno della comunità:

Il comune si definisce, in primo luogo, in contrasto con la proprietà, sia privata che pubblica: non è una nuova forma di proprietà, ma piuttosto una non-proprietà, cioè un mezzo fondamentalmente differente di organizzare l'uso e la gestione della ricchezza.<sup>4</sup>

Quindi, il comune è in realtà una struttura aperta in cui tutti possono scoprire e sperimentare la connessione con gli altri.

Come funziona la logica del comune? *The common* si oppone alla chiusura e alla costruzione di gerarchie chiare e ben definite. L'amicizia politica rivela uno spazio di comunicazione aperta basato sul riconoscimento e sul rispetto reciproco. Quando parliamo della moltitudine, a prima vista, è difficile immaginare legami personali di amicizia che si riproducono costantemente, ma qui si può indicare l'opposizione tra amicizia e amore. Arendt costruisce la distinzione tra le due forme di legame interumano in modo molto preciso, mettendo l'amicizia in uno spazio pubblico:

Tuttavia, l'equivalente dell'amore, nella sua sfera strettamente circoscritta, è il rispetto nella più vasta sfera degli affari umani. Il rispetto, non dissimile dalla «*philia politike*» di Aristotele, è una specie di «amicizia» senza intimità e senza vicinanza; è un riguardo per la persona dato dalla distanza che lo spazio del mondo mette tra noi, e questo riguardo è indipendente dalle qualità che possiamo ammirare o dalle realizzazioni che possiamo stimare.<sup>5</sup>

L'amicizia politica è lo spazio di comunità in cui non necessariamente si realizza una condizione di vicinanza e d'intimità; tuttavia, il rispetto e il riconoscimento della comunità è uno dei criteri principali che è alla base della politica di amicizia.

3 Cfr. A. Knott, *The multitude and hegemony*, tesi di dottorato, University of Brighton, 2011, p. 8.

4 M. Hardt - A. Negri, *Assembly*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 161, tr. it. di T. Rispoli, Roma, Ponte alle Grazie, 2018, p. 138.

5 H. Arendt, *The human condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 243, tr. it. di S. Finzi, Milano, Bompiani, 2015, p. 179.

L'amicizia, da un lato, non riproduce una comunanza di completa omogeneità e assenza di differenze e, dall'altro, non comporta una disuguaglianza così forte da minacciare di creare dipendenza e sottomissione. Le amicizie politiche basate sulla comunità evitano questi estremi. John Nixon, nel suo studio sulla nozione di amicizia in Arendt, sottolinea il momento di equilibrio che si ottiene nell'amicizia politica: il fatto, cioè, che tra gli amici, debbano mantenersi tanto l'uguaglianza quanto la differenza<sup>6</sup>. La moltitudine è costituita da un grande numero di singolarità, ciascuna con la propria identità, che potenzialmente formano uno spazio comune. L'amicizia politica è inclusiva e consente di manifestare legami immanenti, che uniscono molti individui. I legami immanenti tra le persone si basano sulla possibilità di realizzare il comune come spazio aperto della repubblica dell'amicizia:

Soprattutto, l'amicizia raggiunge il mondo. Rifiuta la custodia e l'esclusività. Nel mondo di Arendt non ci sono precondizioni di amicizia, se non la reciprocità del rispetto, la reciprocità della fiducia e la comprensione condivisa che l'altro è sempre lì nel mondo. Questi costituiscono il terreno comune-la repubblica-dell'amicizia.<sup>7</sup>

Allo stesso tempo, la logica politica della teoria della moltitudine è determinata da un'altra qualità importante: l'apostasia. L'insieme è una comunità di amici «apostati» che si oppone al mondo esterno – l'ordine globale dell'Impero. Negri e Hardt chiamano questo concetto esodo, ovvero la fuga e il nomadismo – tattiche efficaci di lotta di classe, il cui compito non è quello di cambiare la logica di funzionamento all'interno dell'Impero, ma piuttosto quello di creare altre regole del gioco, con le quali la moltitudine sarà in grado di esistere. Alla base di questa esperienza sta la fuga dei lavoratori dalle loro fabbriche, che per un po' di tempo sospende la produzione dell'impresa capitalistica e crea una sfida politica nei confronti dei proprietari delle fabbriche e della costituzione politica. L'azione politica della moltitudine sarebbe quella di lasciare lo spazio politico precedente, in modo temporaneo o permanente; questa fuga sarebbe un tentativo di affermarsi come forza politica. Tuttavia, questa non è una tattica passiva, insiste Virno, ma piuttosto attiva. Virno scrive che non c'è niente di meno passivo della fuga e dell'esodo. La diserzione cambia le condizioni entro cui si sviluppa la lotta, e non comporta un orizzonte fisso e immutabile<sup>8</sup>. In altre parole, la tattica dell'esodo mira principalmente a minare la capacità dello Stato di dare ordini, poiché sorge il desiderio di uscire dalla rete delle relazioni politiche esistenti e creare un nuovo spazio politico: una repubblica di amici.

Di conseguenza, è possibile giustificare la logica politica della moltitudine come repubblica degli amici. La filosofia moderna cerca di dimostrare che la moltitudine non è una classe in senso tradizionale, ma è molto più vicina all'idea di unificazione attraverso la creazione di una comunità di amici, basata su una logica comune. Tuttavia, questa non è una repubblica chiusa, dove è possibile entrare solo «su invito»: l'amicizia suggerisce apertura, rispetto reciproco e solidarietà e tutto ciò può potenzialmente estendersi a molte persone. L'amicizia politica è inclusiva e consente di manifestare legami immanenti, che riguardano molti soggetti. I legami immanenti tra le persone si basano sulla possibilità di realizzare il comune come spazio aperto della repubblica dell'amicizia. La repubblica

6 Cfr. J. Nixon, *Hannah Arendt and the politics of friendship*, London, Bloomsbury Academic, 2015, p. 37.

7 Ivi, p. 190.

8 Cfr. P. Virno, *Grammatica della moltitudine* cit., pp. 70-72.

degli amici-apostati fornisce un vero esempio di come il problema politico della pluralità possa essere risolto. La moltitudine non cerca di fondare un nuovo Stato o di creare un potere verticale, ma cerca di stabilire la propria comunità politica, allontanandosi dalle catene della realtà precedente e cambiandola a proprio favore. La comunanza di amicizia che emerge all'interno della moderna dottrina della moltitudine non è un'altra versione del «contratto sociale», ma, piuttosto, un tentativo di andare oltre il contratto.

### 3. La moltitudine nella realtà politica

Presenteremo il secondo principio della teoria della moltitudine attraverso le classiche categorie filosofiche di materia e forma. Questo ci aiuterà a comprendere meglio la specificità di una comprensione fundamentalmente diversa di questo problema politico. I teorici delle dottrine moderne della *multitude*, come abbiamo già mostrato, fanno riferimento al pensiero politico di Hobbes e Spinoza come fonti primarie per il loro trattamento del concetto di moltitudine. Nonostante le differenze tra i due filosofi, possiamo ricostruire una logica comune per comprendere questo problema che, all'interno della realtà politica, appare come una materia caotica. Che cos'è questa materia e come nasce? Oltre a Hobbes e Spinoza la risposta a questa domanda ce la può dare la filosofia di Machiavelli; in questa sezione, cercheremo di costruire un punto di vista alternativo sul problema politico della moltitudine attraverso il pensiero del segretario fiorentino.

Per comprendere una visione alternativa del nostro tema, dobbiamo porre la questione del rapporto tra natura e politica. Politica e natura, per il pensatore fiorentino, si muovono nello stesso campo: le passioni umane, infatti, invadono il mondo politico con la stessa forza di uragani e tempeste o di altri fenomeni naturali. L'uomo e le sue attività, come scrive Gilbert, rappresentano solo una delle forze naturali che operano nel mondo<sup>9</sup>. Machiavelli traccia spesso analogie tra il mondo naturale e la realtà politica. Qui è sufficiente ricordare la famosa immagine della duplice natura del principe ideale, che deve combinare l'astuzia della volpe con la forza del leone. Il mondo della politica, ovviamente, è organizzato in modo complesso, in esso si intrecciano sempre forze, eventi e occasioni, ma il mondo naturale è un sistema complesso in cui è coinvolto un numero enorme di elementi. Poiché politica e natura non hanno confini impermeabili, è possibile un'interazione tra questi due mondi.

Come il mondo naturale, il mondo della politica è interamente materiale e gli Stati sono corpi politici viventi costituiti da diversi elementi che entrano in interazione tra loro. Qui Machiavelli si serve di termini aristotelici come «materia» e «forma» per discutere questioni politiche. Come vedremo in seguito, questo è un quadro concettuale fondamentale, la base filosofica con cui i pensatori politici nei secoli XVI e XVII penseranno ai problemi della moltitudine. Questi prestiti non sono certamente solo una forma di adattamento del linguaggio ad alcune espressioni consolidate, ma un originale tentativo di interpretazione politica di queste categorie.

La forma e la materia sono modi per descrivere la realtà politica; attraverso di loro vengono visti gli eventi politici e vengono stabiliti i partecipanti e le forze che operano

9 Cfr. F. Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini: Politics and history in sixteenth-century Florence*, New York, W.W. Norton & Company, 1984, p. 192, tr. it. di F. Salvatorelli, Torino, Einaudi, 2012, p. 184.

nel mondo della politica. L'uso di queste categorie, come sottolinea Del Lucchese, non è una semplice metafora; esse sono usate come fattori reali per dare un senso agli eventi politici<sup>10</sup>. Questo è il motivo per cui la materia può essere corrotta, poiché si tratta specificamente della materia della realtà politica, e consiste principalmente di individui e relazioni che sorgono tra persone, cose e oggetti ed entità non viventi, come ad esempio «onore» e «autorità». Non si tratta solo di una componente morale, cioè di quanto corrotte siano le stesse persone che vivono in questo corpo politico; con l'aiuto di queste espressioni si cerca di rispondere a una domanda, vale a dire in che modo sia possibile produrre l'ordine nella realtà politica e se sia possibile raggiungere questo obiettivo. La materia, in questo caso, non è un elemento statico, ma una componente dinamica della realtà politica, che può essere rappresentata da parti diverse, che si intrecciano in una complessa progettazione di eventi storici, dove la gente comune è solo uno degli elementi di questa materia.

La moltitudine esiste nella nostra realtà politica come uno dei suoi elementi significativi attraverso i quali possono verificarsi eventi politici. Nel secondo capitolo dei *Discorsi*, Machiavelli offre la sua famosa interpretazione dell'«anacyclo», cioè del ciclo del cambiamento dei regimi politici, la cui base era già stata trattata nei testi dello storico Polibio. Facendo un breve schizzo di come lo Stato nasce dall'unione delle persone per raggiungere la sicurezza, il filosofo fiorentino mostra come in una società politica emergente, sotto l'influenza di varie forze, possa avvenire un cambiamento di regime. Il regime del potere di un singolo individuo può essere sostituito dal potere di diverse persone, forti e influenti, ma tutto questo è possibile grazie al sostegno della moltitudine, come scrive Machiavelli: «La moltitudine, adunque, seguendo l'autorità di questi potenti, s'armava contro al principe, e, quello spento, ubbidiva loro come a suoi liberatori. E quelli, avendo in odio il nome d'uno solo capo, costituivano di loro medesimi uno governo»<sup>11</sup>. In quanto tale, la moltitudine ha potere, ma obbedisce e segue l'autorità di altri cittadini più potenti.

L'anacyclo nell'interpretazione di Machiavelli assume la forma di una dialettica di passioni diverse; paura e odio si alternano, dando origine a nuove forme di regimi politici. La moltitudine giocava il ruolo di una forza politica che mobilitava i politici provocando un profluvio di emozioni come la paura e l'odio, come indica Vittorio Morfino nel suo studio sul pensiero politico di Machiavelli<sup>12</sup>. Il nome di «moltitudine» in questo contesto riflette la grande forza della realtà politica, contrapposta a una minoranza formata da chi detiene il potere e l'autorità. La logica dei regimi politici provocherà numerose alternanze al potere e, a causa della rabbia che ne scaturirà come conseguenza del governo degli ottimati, la moltitudine si manifesterà di nuovo sulla scena politica per compiere azioni politiche volte a cambiare direttamente il regime, seguendo gli ordini del suo «capo».

Commentando i *Discorsi* di Machiavelli, Guicciardini pone la domanda circa l'ordine più stabile e pacifico: il governo di un principe, o il governo basato su una grande folla di persone, cioè il governo popolare? Nel governo popolare è la moltitudine che

10 Cfr. F. Del Lucchese, *The political philosophy of Niccolò Machiavelli*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015, p. 27.

11 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, in *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Milano, Bompiani, 2018, p. 316.

12 Cfr. V. Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza-Machiavelli*, Milano, LED, 2002, p. 201.

riceve forza, poiché è al centro della vita politica. Guicciardini, molto spesso, utilizza il concetto di «moltitudine» nel suo tentativo di dimostrare che il consiglio dei «migliori» risulta più stabile e sicuro di una moltitudine scomposta in cui regnano la confusione e l'ignoranza<sup>13</sup>. In un sovrano, la virtù è meglio concentrata, mentre nella moltitudine è divisa. Inoltre, in uno stato retto dalla moltitudine, è più difficile per il governo stringere o raggiungere degli accordi. Del Lucchese osserva che un argomento simile è tradizionalmente offerto dagli autori aristocratici: la loro paura di una folla caotica e indisciplinata è troppo grande<sup>14</sup>. Del Lucchese contrappone la visione aristocratica di Guicciardini a quella popolare di Machiavelli. In effetti, Machiavelli, pur discutendo questioni molto diverse, si orienta sempre verso il popolo. Anche in questioni ambigue, come quella dell'uso della violenza nella comunità politica, Machiavelli mette in risalto un punto importante: il sovrano non deve in alcun modo causare l'odio del popolo.

#### 4. Hobbes: formazione del popolo

Come si possono mettere in relazione i due concetti di moltitudine e di popolo? Benedetto Fontana considera il popolo come una forza politica e attiva, che si produce in condizioni particolari: «Per Machiavelli il popolo non è solo passivo *vulgus* assegnato alla sua oggettività e realtà empirica; egli vede nel popolo una forza capace di uscire da una preesistente realtà e creare una nuova realtà, il popolo diventa il soggetto della sua attività in questa realtà»<sup>15</sup>. La moltitudine si può immaginare come un particolare modo di avere grandi concentrazioni di persone in una realtà politica in cui manca la consapevolezza e l'articolazione di interessi comuni, la volontà di costruire una comune azione politica. In altre parole, il nome «moltitudine» definisce lo stato in cui il popolo come soggetto politico dell'azione non ha ancora preso forma.

Una logica simile è proposta da Giorgio Agamben nella sua opera *Stasis*<sup>16</sup>, nell'analisi dei concetti di «multitudo dissoluta» e «populus» nelle opere di Hobbes. Il popolo è rappresentato dal sovrano, il quale detiene il potere supremo. La moltitudine può trasformarsi in un popolo quando si verifica la conclusione di un contratto sociale; in questo caso, la moltitudine, per così dire, si dissolve nel popolo, che prende vita in seguito al contratto. Ma cosa succede se la folla si oppone al popolo? Il popolo può ribellarsi contro il sovrano? Non è il popolo che lo fa, ma la moltitudine, come sostiene Hobbes. Sorge il problema, sottolinea Agamben, dell'esistenza stessa del corpo politico: «Il corpo politico è, cioè, un concetto impossibile, che vive solo nella tensione fra la moltitudine e il *populus-rex*: esso è sempre già in atto di dissolversi nella costituzione del sovrano; questi, d'altra parte, è solo una *artificial person*, la cui unità è l'effetto di un congegno ottico o di una maschera»<sup>17</sup>. La moltitudine non scompare da nessuna parte dopo la conclusione di un contratto sociale, e il popolo non è un'entità monolitica che domina sempre lo Stato. Il rapporto tra il popolo e la moltitudine è

13 Cfr. F. Guicciardini, *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli*, in N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 2000<sup>2</sup>, pp. 335-393.

14 Cfr. F. Del Lucchese, *The political philosophy of Niccolò Machiavelli* cit., p. 121.

15 B. Fontana, *Hegemony and power: On the relation between Gramsci and Machiavelli*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, p. 127.

16 G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015.

17 Ivi, p. 53.

abbastanza complesso, instabile e non possiamo facilmente spiegare la logica di unità e frammentazione che li riguarda.

In quale *stato* esiste la moltitudine nello spazio politico? Agamben cerca di spiegare come esisterà la moltitudine dopo la conclusione del contratto sociale. Egli afferma che «l'apparente contraddizione con il dettato del *De Cive* si risolve facilmente se si distingue, come fa Hobbes, fra la «moltitudine disunita» (*disunited multitude*) che precede il patto e la «moltitudine dissolta» (*dissoluta multitudo*) che lo segue. La costituzione del paradosso *populus-rex* è un processo che va da una moltitudine e torna a una moltitudine: «ma la *multitudo dissoluta*, in cui il popolo si è dissolto, non può coincidere con la *disunited multitude* e pretendere di poter nominare un nuovo sovrano»<sup>18</sup>. Agamben pone l'accento sul fatto che il popolo si dissolve nella moltitudine e che essa stessa acquisisce un nuovo status dopo aver ottenuto il contratto sociale, che consente di distinguere tra la moltitudine divisa e la moltitudine sciolta. Questa distinzione lo porta a proporre una tesi che mette in dubbio la natura politica della moltitudine. La moltitudine, dal suo punto di vista, diventa la linea di confine del transito attraverso cui passa la politicizzazione.

La moltitudine, secondo Hobbes, non può essere un soggetto politico, ma ha un grande significato politico. A differenza del popolo, come scrive Hobbes<sup>19</sup>, la moltitudine non è il soggetto di un'unica azione, in essa ci sono solo molte volontà e molte azioni. Se c'è una rivolta non è il popolo che si ribella contro l'autorità sovrana, ma è la moltitudine. Ma in questo non rappresenta l'unità, ma piuttosto segue il potere dei demagoghi. I demagoghi possono nascondersi dietro al nome del Popolo e cercare di indurre la moltitudine a compiere azioni dirette contro lo Stato. La materia della moltitudine, insiste Hobbes, è in grado di agire solo grazie alla presenza di coloro che dirigeranno il suo movimento in una certa direzione.

Tuttavia, la natura politica della moltitudine è difficile da negare, poiché anche se definita come il confine della politicizzazione, la moltitudine rimane un problema politico all'interno della trasformazione del dispositivo sociale. Questo concetto non è usato semplicemente come termine tecnico; allo stesso tempo non rappresenta un concetto speciale dato che Machiavelli lo ha sviluppato intenzionalmente nel quadro del suo pensiero politico. La moltitudine appare come un problema di trasformazione dell'ordine sociale e della logica politica che descrive la possibilità di disgregare quell'ordine per ricrearlo di nuovo. Questa logica politica dimostra che la sfera pubblica, il dominio del bene comune, si degrada e nella società prevalgono gli interessi privati (*il bene particolare*). Nasce così la famosa immagine della *materia corrotta* – uno Stato corrotto con cattive istituzioni non può vivere una vita libera e diventa un osservatore passivo del suo destino, non avendo abbastanza *virtù* per opporsi alla *fortuna*.

L'appello a un principe virtuoso per Machiavelli è anche un appello all'istituzione di un nuovo Stato con buoni ordini in cui il popolo possa manifestarsi come fonte attiva di azione politica. La dottrina della moltitudine risponde alla domanda: «Cosa succede a un popolo quando i cattivi ordini lo relegano allo status di *moltitudine sciolta*?» Il popolo e la moltitudine sono elementi contrastanti ciascuno formato da una folla oceanica di persone.

18 Ivi, p. 54.

19 Cfr. T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di N. Bobbio, Torino, UTET, 1948, pp. 158-159.



### 5. Conclusione: due significati della moltitudine

I due principi dell'idea della moltitudine che abbiamo analizzato ci propongono, quindi, due diverse immagini della realtà politica. La nuova dottrina della moltitudine (Negri, Hardt, Virno) fin dall'inizio inverte la sua politica ontologica: se la problematica della moltitudine nei secoli XVI e XVII si è presentata come una necessità di controllo sulla caotica materia della realtà politica, ora, invece, la materia viene concettualizzata come comunità di amici, repubblica degli apostati. In questo caso, il problema del controllo è sostituito dalla necessità della libertà, la materia acquisisce, pertanto, qualità soggettive. Le passioni della moltitudine appaiono in modo positivo: come possibilità di amicizia e di solidarietà. L'idea generale della problematica della moltitudine, che abbiamo costruito sulla base della filosofia machiavelliana, dimostra altre possibilità per comprendere la realtà politica. L'ontologia politica della moltitudine ci appare sotto forma di una unità ambivalente.

Quindi, nella teoria politica, sorgono due approcci completamente diversi e incommensurabili dell'interpretazione della moltitudine. Il primo approccio che integra il trattamento classico della «multitudo» (Machiavelli, Hobbes, Spinoza) può essere descritto come il compito di controllare e organizzare una materia politica caotica e disparata che emerge nella realtà politica e che può essere un fattore destabilizzante. Invece, il secondo approccio ribalta radicalmente i concetti fondamentali della filosofia politica, e trasforma l'eccesso di materia in una comunità attiva, la repubblica degli amici, che ha forze immanenti e che consente, senza un'organizzazione e un controllo esterni, di dare forma a una comunicazione produttiva.

Così, il tema stesso della moltitudine nella filosofia politica si trova bloccato tra due discorsi descrittivi ben distinti, che danno origine a dicotomie nette: controllo e libertà, organizzazione e spontaneità, movimento e azione, materia passiva e comunità attiva. Entrambe le interpretazioni sono in grado di cogliere i singoli elementi significativi relativi al funzionamento della realtà politica, dando origine, però, a logiche politiche completamente diverse.

Il significato filosofico della teoria della moltitudine si rivela completamente attraverso l'interpretazione di questi due approcci. La visione della moltitudine, vista come una forza rivoluzionaria paragonabile al proletariato di Marx, è una prospettiva sbilenco. La moltitudine non è una classe sociale nella sua forma più pura, tuttavia gli elementi di solidarietà, amicizia e apertura sono qui presenti. Al tempo stesso, l'interpretazione del pensiero politico classico, all'interno del quale la moltitudine è vista come un soggetto politico, è una falsa rappresentazione.

L'analisi delle due teorie mostra che la moltitudine è un problema politico che agisce contemporaneamente su più livelli. La moltitudine può essere considerata come una grande e frammentata pluralità di persone, sia per quanto riguarda la logica della materia di una realtà politica che è necessario controllare, sia come comunità che può autoregolarsi sulla base di principi interni. Molti possono avere un certo livello di autonomia e di reazione a eventi politici, ma anche il bisogno di una più chiara organizzazione e di una maggiore coesione per una più efficace e costante azione politica. Con questo, la spontaneità di un gruppo può essere bilanciata in modo razionale e coerente, organizzando la comunicazione e l'ordine. L'esigenza di libertà per la moltitudine è la base fondamentale per la costruzione della comunità; allo stesso tempo, si deve tenere presente la differenza tra i linguaggi che incontriamo nella realtà politica.

Per concludere, abbiamo proposto, in questo articolo, una visione generale del pensiero moderno riguardo all'idea di moltitudine. Il fatto che siano stati trattati questi due approcci non significa che siamo a favore dell'uno o dell'altro: si tratta, piuttosto, di un tentativo di approfondire la teoria della moltitudine e delinearne i possibili sviluppi.