

FOGLI DI FILOSOFIA

Fascicolo 5, 2014

Numero monografico:

PUBBLICO, PRIVATO, COMUNE

A cura dei Dottorandi della Scuola Superiore di Studi in Filosofia

*Pubblicazione della Scuola Superiore di Studi in Filosofia
Università di Roma Tor Vergata
ISSN: 2037-920X*

INTRODUZIONE

Dai *Commons* al Comune: temi e problemi

Lorenzo Coccoli

(Università di Roma Tor Vergata)

Commons, Comune, beni comuni: da ormai più di un quarto di secolo, l'area semantica individuata dal lemma latino *communis* e dai suoi derivati nelle principali lingue occidentali è stata al centro di un dibattito importante per qualità e quantità, coinvolgendo discipline e ambiti di ricerca disparati – dall'economia alla sociologia, al diritto, alla storia, alla filosofia. La letteratura sul tema è già sterminata e sempre più difficilmente maneggiabile, e le pubblicazioni – soprattutto negli ultimi dieci anni – si sono succedute a ritmi impressionanti. Non solo. Grazie a un rapido e significativo fenomeno osmotico, l'attenzione per i beni comuni non è rimasta confinata al solo piano teorico ma ha interessato anche la sfera delle pratiche e dei linguaggi della politica, istituzionale e non (spesso ingenerando anche qualche ambiguità e confusione concettuale): si è così parlato, nell'ordine, di “acqua bene comune”, di “università bene comune”, di “lavoro bene comune”,¹ di “Italia bene comune”. E l'elenco potrebbe essere prolungato a piacimento.²

Nelle poche pagine che seguiranno, vorrei innanzitutto tentare di offrire una panoramica – per forza di cose limitata – del complesso di studi e ricerche in argomento, mettendone in luce gli

¹ Cfr. A. Amendola, *Il lavoro è un bene comune?*, in M.R. Marella (a cura di), *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Ombre Corte, Verona 2012, pp. 258-276.

² Per un'utile tassonomia dei vari usi del concetto di *commons*, impossibile non rinviare a M.R. Marella, *Introduzione. Per un diritto dei beni comuni*, in Ead. (a cura di), *Oltre il pubblico*, cit., pp. 9-28.

snodi concettuali più rilevanti e le relative poste in gioco. La materia è proteiforme e difficilmente inquadrabile in classificazioni rigide. Tuttavia, sia pur al costo di qualche semplificazione, ritengo sia utile a fini di chiarezza operare una preliminare ripartizione, distinguendo tre diverse accezioni in cui si è fin qui declinato il dibattito: i) quella dei *commons* o beni comuni, che riguarda l'aspetto economico e giuridico di sistemi di proprietà e gestione collettiva delle risorse; ii) quella del Comune, inteso da parte della filosofia politica come fattore produttivo *par excellence* dell'economia post-fordista e come possibile luogo di articolazione di un nuovo progetto emancipativo; iii) quella del comune, pensata come specifica categoria teoretica dotata di caratteristiche concettuali proprie e distinta tanto dall'universale che dall'individuale. Come cercherò di mostrare, gli articoli qui raccolti apportano un contributo importante sotto tutti e tre gli aspetti appena ricordati.

Ma andiamo per ordine, e cominciamo, appunto, dall'inizio. Come accennavo, il tema dei *commons* si impone all'attenzione degli studiosi solo a partire dalla seconda metà del Novecento. Tuttavia, il concetto di proprietà comune può vantare una genealogia assai più risalente. Le note tesi di Platone sulla comunione dei beni e delle donne nel V libro della *Repubblica* rappresentano con ogni probabilità il *point de départ* di questa traiettoria teorica. Nasce di qui un filone di pensiero che attraversa come un fiume carsico l'intera storia della filosofia e della teologia occidentali,³ fino almeno ai suoi esiti moderni; un filone che parte dagli stoici, passa per Cicerone, attraversa la patristica (dove però si sostanzia di nuovi significati), riaffiora con forza nel *Decretum* di Graziano (1140 circa)⁴ e nel tomismo, per arri-

³ È forse necessaria una precisazione. Anche se il fuoco di questa introduzione è prevalentemente spostato sulle tradizioni teoriche occidentali, ciò non significa non riconoscere rilevanza e originalità ai contributi di pensiero apportati da altri contesti culturali. Gli articoli di Wasim Salman e di Orlando Acosta – che si concentrano rispettivamente su alcuni aspetti del rapporto pubblico/privato/comune nel mondo islamico e in quello dell'America latina – risultano perciò fondamentali per aiutarci ad allargare il nostro angolo visuale e a “provincializzare” (nell'accezione chakrabartyana) la nostra prospettiva.

⁴ Cfr. *Decretum Gratiani*, II, Causa XII, Qu. I, c. II: «[...] Infatti l'uso di tutte le cose che sono in questo mondo dovette essere comune per tutti gli uomini. Ma per l'iniquità l'uno disse che questo era suo, l'altro che era suo quello, e così nacque la

vare poi al giusnaturalismo moderno, a Rousseau, a Kant – su cui si veda, nel presente volume, il bel saggio di Andrea Simari – con delle propaggini nel socialismo utopico della prima metà dell'Ottocento.⁵ Secondo questa linea teorica (le cui numerose varianti interne non consentono però di considerarla come un tutto unitario), Dio in origine avrebbe donato il mondo a tutti gli uomini, così che ne godessero in comune: solo a partire da questa situazione di primitiva comunanza dei beni si sarebbe poi stabilito, tramite quella che la tarda scolastica chiamava *divisio rerum*, l'istituto della proprietà privata. L'incipit del celebre capitolo V del secondo trattato di Locke sul governo riprende precisamente questa *démarche*: «Sia che si ascolti la legge naturale, la quale ci dice che gli uomini, una volta nati, hanno diritto alla sopravvivenza, e dunque a cibo, bevanda e a tutto ciò che natura offre per la loro sussistenza; sia che si ascolti la rivelazione, la quale ci descrive la donazione che del mondo Dio fece ad Adamo [...] è comunque evidente che Dio [...] ha dato [la terra] in comune a tutta l'umanità. Ciò posto, ad alcuni sembra difficilissimo spiegare come si sia venuti ad avere singolarmente proprietà di qualcosa».⁶ Sulle cause del passaggio dalla proprietà comune a quella privata non c'è però accordo unanime: se infatti per la patristica è il peccato (avarizia, ingordigia, brama di potere) ad aver determinato l'appropriazione individuale dei beni – e lo stesso vale per buona parte del pensiero cristiano fino almeno alla decretistica del XII secolo – per altri (come il succitato Locke) la proprietà privata rien-

divisione fra i mortali. Finalmente il più sapiente dei greci, sapendo che queste cose stavano così, affermò che tutte le cose degli amici dovessero essere comuni. In tutte le cose rientrano senza dubbio anche le donne». È solo col *Decretum* che l'idea della proprietà comune entra in una sfera di rilevanza giuridico-istituzionale.

⁵ Per una ricostruzione approfondita delle varie concettualizzazioni storiche della proprietà (non solo privata), cfr. P. Garnsey, *Thinking about Property. From Antiquity to the Age of Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 2007. Sul tema specifico della proprietà comune, alcune utili indicazioni sono presenti anche in P. Dardot e C. Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, La Découverte, Paris 2013, pp. 21-51. Mi sia consentito infine di rimandare al mio *Idee del Comune*, in M.R. Marella (a cura di), *Oltre il pubblico e il privato*, cit., pp. 31-42.

⁶ J. Locke, *Trattato sul governo*, trad. it. Editori Riuniti, Roma 2006, p. 22.

tra nell'ambito del diritto naturale, ed è quindi giustificata dalle norme della retta ragione.⁷

Torniamo al presente. Nel 1968 appare sull'autorevole rivista «Science» un articolo a firma del biologo americano Garrett Hardin, dal titolo quanto mai esplicito: *The tragedy of the commons*.⁸ È la miccia che accende il dibattito contemporaneo sui beni comuni. Nell'articolo, che affrontava più in generale il problema della sovrappopolazione in relazione alla scarsità di risorse del pianeta, Hardin presentava la seguente situazione. Immaginiamo un pascolo aperto a tutti e condiviso da un certo numero di pastori. Per Hardin, questo è l'esempio tipico di un bene comune. Immaginiamo poi che uno dei pastori si chieda quale utilità gli derivi dall'aggiungere al suo gregge (che fa pascolare su quel campo) un capo di bestiame addizionale. Per rispondere, l'*homo oeconomicus* hardiniano ricorrerà a un semplice calcolo costi/benefici. I benefici sono quelli che gli derivano dai guadagni ricavati dall'animale aggiuntivo: poiché egli li tiene tutti per sé, la sua utilità positiva segna un +1. I costi invece sono legati al sovra-sfruttamento (*overgrazing*) del pascolo determinato dall'aggiunta di un capo di bestiame: in questo caso però gli effetti negativi sono condivisi da tutti i pastori che utilizzano il pascolo, e perciò l'utilità negativa sarà solo una frazione di -1. Sommando le due componenti parziali, il pastore razionale concluderà che per lui l'unico comportamento sensato da seguire sarà quello di aggiungere un altro animale al suo gregge. E poi un altro; e un altro ancora, fino alla rovina del bene (la "tragedia" del titolo). Quale soluzione può allora consentire di evitare questi esiti tragici? L'unica strada è limitare l'accesso al bene. Il che, prosegue Hardin, si può fare solo sottoponendolo a un regime di proprietà pubblica o privata, Stato o mercato.

⁷ Il pensiero di Hegel sull'argomento, ricostruito con profondità e rigore nell'articolo di Ambrogio Garofano, rappresenta un'interessante deviazione da questo percorso, e pare inaugurare una dialettica in parte inedita tra proprietà privata, pubblica e comune.

⁸ Cfr. G. Hardin, *The tragedy of the commons*, «Science», vol. 162, n. 3859, December 1968, pp. 1243-1248 (trad. it. *La tragedia dei beni comuni* in L. Coccoli (a cura di) *Commons/Beni comuni. Il dibattito internazionale*, goWare, Firenze 2013, pp. 24-44).

Nel 1990 usciva negli Stati Uniti *Governing the commons*, autrice Elinor Ostrom⁹ (che nel 2009 sarà la prima donna a essere insignita del premio Nobel per l'economia). In realtà, il libro era il risultato di una serie di studi avviati qualche anno prima, a metà degli anni Ottanta, da un gruppo di ricercatori guidato dalla stessa Ostrom assieme al marito Vincent. L'obiettivo era quello di dimostrare con dati di fatto empirici che le tesi di Hardin erano infondate. Osservazioni pratiche e ricerche sul campo permisero così di documentare come in realtà, a determinate condizioni di "sostenibilità" (analizzate ed elencate nello specifico), le comunità possono gestire efficacemente le risorse di cui dispongono come proprietà comune.¹⁰ La tragedia dei beni comuni era insomma confutata dai fatti. L'errore, secondo Ostrom, era conseguenza diretta di quattro assunti fallaci: «1. Hardin parla di libero accesso e non di gestione dei beni comuni; 2. dà per scontata una comunicazione limitata o assente; 3. postula che le persone agiscano esclusivamente nel proprio interesse immediato (escludendo che vi sia chi tiene conto dei benefici collettivi, almeno fino a un certo punto); 4. offre soltanto due soluzioni per risolvere la tragedia: la privatizzazione o l'intervento del governo».¹¹ Ma, continuava Ostrom, esiste una terza soluzione, un *tertium datur*: appunto, la gestione comune dei beni. Il Comune (inteso come gestione collettiva e partecipata delle risorse da parte di una comunità di individui) veniva dunque presentato come alternativa sia al Pubblico che al Privato.

⁹ In Italia, il libro di Ostrom è stato tradotto come *Governare i beni collettivi*, trad. it. Marsilio, Venezia 2009. Questa traduzione ha però l'inconveniente di rendere l'inglese "commons" con l'italiano "beni collettivi", mentre è ormai invalsa nell'uso la dizione "beni comuni".

¹⁰ Ostrom fornisce anche una definizione scientificamente più precisa delle risorse comuni (*common pool resources*). Beni comuni sono quelli che a) presentano condizioni di non rivalità ampie ma non complete (possono cioè essere usati da tutti senza danno per il bene, ma solo fino a un certo limite); e che b) esibiscono elevate difficoltà di regolazione dell'accesso (l'accesso può cioè essere limitato, ma solo a un costo economico e/o sociale abbastanza elevato).

¹¹ C. Hess ed E. Ostrom, *Introduzione. Panoramica sui beni comuni della conoscenza*, in Eaed. (a cura di), *La conoscenza come bene comune. Dalla teoria alla pratica*, trad. it. Bruno Mondadori, Milano 2009, pp. 13-14.

Fermiamoci un momento su questo punto. In effetti, questa idea di un'alterità teorico-pratica del comune rispetto al binomio pubblico-privato è una costante riscontrabile in quasi tutte le molteplici e variegata posizioni che animano il dibattito sui *commons*. Per capire le ragioni di questa particolare convergenza bisogna, credo, abbandonare per un attimo il terreno della teoria e inoltrarsi in quello della storia. È la mossa che Marx compie nel celeberrimo capitolo XXIV del primo libro del *Capitale*, dedicato alla «cosiddetta accumulazione originaria». Questo capitolo, posto significativamente alla fine del libro, dopo cioè che Marx ha già esposto una dopo l'altra le principali «astrazioni reali» che caratterizzano il movimento del capitale, ha il compito di rompere l'apparente «circolo vizioso» in cui sembra essere incappata l'argomentazione: per farlo, l'autore decide appunto di rivolgersi alla *storia*. In poche parole, si tratta di esaminare e analizzare le condizioni storiche che hanno permesso la transizione da un'economia prevalentemente agricola di tipo feudale al modo di produzione capitalistico: la scena descritta si colloca insomma nel passaggio dal mondo pre-moderno a quello moderno, e il racconto marxiano finisce allora per essere un racconto sulle origini della Modernità. L'obiettivo è innanzitutto quello di confutare le tesi «idilliche» dei teorici dell'economia politica, secondo i quali i ricchi sono ricchi e i poveri sono poveri perché i primi hanno lavorato e risparmiato, i secondi hanno oziato e dissipato. Tuttavia, ricorda Marx, «Nella storia reale la parte importante è rappresentata, come è noto, dalla conquista, dal soggiogamento, dall'assassinio e dalla rapina, in breve dalla violenza».¹² Il suo scopo diventa allora quello di fornire una genealogia alternativa del capitale, mostrando come esso si costruisca su fondamenta «di sangue e di fuoco».

Ma cosa intende Marx per «capitale»? «[...] Il capitale non è una *cosa*, ma un *rapporto sociale* fra persone mediato da cose».¹³ Ricostruire l'origine del capitalismo significa perciò comprendere come siano venute alla luce le due figure soggettive (*Charaktermasken*, secondo l'espressione che Marx prende a prestito dal linguaggio teatrale) che si collocano ai due lati del rapporto: da un lato, il proprietario del denaro e dei mezzi di produzione e sussistenza, il cui interesse è

¹² K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, lib. I, cap. 24, trad. it. Editori Riuniti 1980, p. 778.

¹³ K. Marx, *Il Capitale*, cit., lib. I, cap. 25, p. 941.

acquistare la forza-lavoro che gli consentirà di valorizzare la somma di valore di cui già dispongono; dall'altro, il «libero lavoratore», venditore della propria forza-lavoro: dove “libero” va qui inteso nel duplice senso di libero da ogni vincolo giuridico di costrizione al lavoro (cui erano invece soggetti gli schiavi antichi e i servi della gleba nel Medioevo) e libero dai (cioè privi dei) mezzi di produzione e sussistenza: «Il movimento storico che trasforma i produttori in operai salariati si presenta, da un lato, come loro liberazione dalla servitù e dalla coercizione corporativa [...]. Ma dall'altro lato questi neo affrancati diventano venditori di se stessi soltanto dopo essere stati spogliati di tutti i loro mezzi di produzione e di tutte le garanzie per la loro esistenza offerte dalle antiche istituzioni feudali».¹⁴ Quali erano queste “istituzioni feudali” che garantivano mezzi di produzione e condizioni di esistenza? Era, appunto, il sistema delle proprietà comuni. Fino alle soglie della modernità, le comunità rurali potevano vantare tutta una serie di diritti consuetudinari su alcune terre “aperte”, poste solitamente ai margini dei latifondi dei signori feudali: si poteva trattare di pascoli su cui allevare il bestiame, campi coltivati a turno dai membri dei villaggi, boschi da cui si otteneva la legna per le abitazioni e per il riscaldamento, foreste e specchi d'acqua da cui si ricavano varie forme di nutrimento (selvaggina, frutta selvatica, pesce, acqua). Queste terre, insieme alle risorse che ospitavano, venivano considerate proprietà comune (né privata né demaniale) e gestite solitamente da organi di autogoverno.¹⁵ Ora, prosegue Marx, a partire dalla fine del Quattrocento, e con tempi e modalità diverse a seconda delle epoche e dei luoghi, i proprietari fondiari (signori feudali o mercanti arricchiti) cominciarono a chiudere e privatizzare le terre comuni recintandole, scavando fossati, innalzando muretti a secco. Le comunità che abitavano quelle aree – e sulle quali rivendicavano diritti antichissimi ma non scritti – furo-

¹⁴ Ivi, lib. I, cap. 24, p. 779.

¹⁵ Non è questo il luogo per tentare una ricostruzione storica più accurata del complesso fenomeno delle recinzioni e dell'esproprio dei *commons*. Per maggiori dettagli cfr. E.C.K. Gerner, *Common land and Inclosure*, Macmillan & Co., London 1912; K. Polanyi, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, trad. it. Einaudi, Torino 2000. Per uno studio più recente, ma limitato al solo caso dell'Inghilterra del XVIII secolo, cfr. J.M. Neeson, *Commoners. Common Right, Enclosure and Social Change in England, 1700-1820*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

no costrette, il più delle volte con intimidazioni e violenze, ad abbandonarle e a rifugiarsi altrove. Una massa di donne e uomini, spossati dei loro tradizionali mezzi di produzione e sostentamento, si trovarono di fronte alla scelta tra il vagabondaggio e l'illegalità da un lato, e l'ingresso nelle nascenti manifatture industriali dall'altro. I nuovi proprietari convertirono i campi arabili in pascoli per ovini, da cui ricavare la lana che all'epoca, grazie all'espansione del mercato del tessile, garantiva guadagni molto elevati. È il processo che va sotto il nome di *enclosures of the common*.

Com'è noto, la pur brillante analisi marxiana tendeva a sopravvalutare l'incidenza economica del fenomeno, ed era per di più limitata al solo contesto inglese. Quel che però ci interessa notare è la logica che presiede alla ricostruzione storica, gli schemi concettuali che se ne possono ricavare: l'accumulazione originaria presuppone che le due sfere d'azione che costituiscono la struttura stessa del mondo moderno – e cioè la sfera privata e quella pubblica/statale – nascano a partire dalla rimozione violenta di una terza dimensione, alternativa ad entrambe: quella, appunto, del Comune. Stando al testo marxiano, a partire almeno dalla fine del XVII secolo i proprietari che portavano avanti il movimento delle recinzioni cominciarono a essere appoggiati direttamente dalla forza di legge del nascente Stato moderno, interessato a garantirsi il monopolio del potere sul territorio nazionale: un monopolio messo in questione dalla moltiplicazione dei centri di relativa autonomia rappresentati dalle varie comunità di villaggio. Si delinea così un duplice movimento: assolutizzazione del diritto di proprietà privata, da una parte; assolutizzazione del potere statale, dall'altra. La forclusione della sfera del comune è dunque all'origine di quella opposizione complementare di pubblico e privato che disegna apparentemente senza resti la struttura politica e giuridica della modernità occidentale. Il campo del moderno è ripartito tra la quasi assolutezza delle prerogative dominicali del proprietario e di quelle sovrane dello Stato-Nazione – due sfere che, al di là degli occasionali conflitti, sono in fondo accomunate da un segreto isomorfismo.¹⁶ Ciascuno a suo

¹⁶ È la tesi di U. Mattei, *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Roma-Bari 2011. Sul legame storico e concettuale tra recinzioni e nascita della sovranità statale insiste anche W. Brown, *Stati murati, sovranità in declino*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2013, pp. 35-69.

modo, gli articoli di Tania Rispoli e Daniela Romani – il cui oggetto si colloca rispettivamente all’inizio e alla fine del percorso moderno, dalla *Sattelzeit* machiavelliana all’età degli imperialismi – gettano luce su questa particolare configurazione, mostrando anche come il comune abbia svolto e continui a svolgere al suo interno un ruolo “perturbante”.

Il tema dell’accumulazione originaria ritorna con forza sul versante filosofico-politico del dibattito, i cui protagonisti fanno quasi tutti riferimento in modo più o meno diretto alla tradizione dell’operaismo (e del post-operaismo) italiano. Da Antonio Negri e Michael Hardt ad Augusto Illuminati, da Carlo Vercellone ad Andrea Fumagalli, da Sandro Mezzadra a Sandro Chignola, tutti sembrano scommettere sull’inattuale attualità delle *enclosures*, lette alla luce del paradosso blochiano della “contemporaneità del non-contemporaneo”.¹⁷ Nonostante alcune pur rilevanti differenze, i loro lavori muovono a partire da un quadro teorico simile, che può essere riassunto come segue. L’idea di base è che ci troveremo oggi in una fase di transizione da un modo di produzione di tipo fordista (incentrato sul primato del lavoro astratto) a uno di tipo post-fordista, in cui la principale fonte di valore non è più il lavoro materiale ma quello immateriale: linguaggi, affetti, saperi, conoscenze.¹⁸ “Comune” è il termine utilizzato per riassumere questo insieme variegato di facoltà, competenze e relazioni, che costituirebbe il principale fattore produttivo della nuova economia cognitiva. Così, ad esempio, Hardt e Negri in *Comune*: «Per comune si deve intendere [...] tutto ciò che si ricava dalla produzione sociale, che è necessario per l’interazione sociale e per la

¹⁷ Cfr. S. Mezzadra, *La «cosiddetta» accumulazione originaria*, in AA.VV., *Lessico marxiano*, manifestolibri, Roma 2008, pp. 23-52.

¹⁸ La bibliografia su quello che viene variamente definito come capitalismo cognitivo o immateriale è assai vasta. Per citare solo qualche titolo: C. Marazzi, *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell’economia e i suoi effetti nella politica*, Edizioni Casagrande, Bellinzona 1994; C. Vercellone (a cura di), *Capitalismo cognitivo*, manifestolibri, Roma 2006; A. Gorz, *L’immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci, Roma 2007.

prosecuzione della produzione, come le conoscenze, i linguaggi, i codici, l'informazione, gli affetti e così via».¹⁹

Non abbiamo qui lo spazio per addentarci in analisi più approfondite. Possiamo però provare ad accennare brevemente alcuni dei tratti salienti di questa transizione. Il punto principale, secondo la maggior parte dei post-operaisti, è che il passaggio dal fordismo al postfordismo apre delle forti contraddizioni all'interno dei circuiti del capitale. Perché quando il sapere diventa il principale fattore produttivo, i meccanismi "normali" di valorizzazione del valore (basati sullo sfruttamento della forza-lavoro materiale) entrano in crisi. Per valorizzarsi, il capitale non deve più sussumere sotto di sé solo il lavoro vivo dell'operaio, ma anche quell'insieme assolutamente *eterogeneo* di competenze capacità immaginazioni intuizioni affettività che soltanto in modo improprio possiamo ridurre alla categoria unica di "conoscenza". Il punto è che mentre il lavoro astratto (in senso marxiano) riusciva a fornire una misura comune e quantificabile del valore delle merci, lo stesso non può dirsi nel caso del "sapere". Il principio dello scambio di eguali valori viene meno, perché viene meno la possibilità stessa della comparazione. Di più, nel caso della conoscenza, grazie soprattutto ai processi di virtualizzazione che permettono di separarla e renderla utilizzabile indipendentemente da un sostrato materiale (qual era ad esempio la macchina nell'era fordista), il costo di produzione non coincide più col costo di riproduzione. Pensiamo alla progettazione di un nuovo software: una volta che una prima unità è stata realizzata, il costo di riproduzione delle sue copie tende a zero. Il che vuol dire che i beni cosiddetti immateriali non sono soggetti a scarsità, potendo essere riprodotti in numero pressoché infinito a costi trascurabili. Il risultato è che, indipendentemente dal suo valore d'uso, il valore di scambio della conoscenza (potenzialmente disponibile in quantità illimitate) tenderà a zero.²⁰

¹⁹ M. Hardt e A. Negri, *Comune*, trad. it. Rizzoli, Milano 2010, p. 8. Hardt e Negri sono stati i primi a introdurre, con un significativo slittamento dal plurale al singolare, la dizione "Comune" nel corso della loro fortunata trilogia, avviata nel 2000 da *Empire*, proseguita nel 2004 con *Multitude* e conclusa nel 2009 da *Commonwealth*.

²⁰ Cfr. E. Rullani, *Le capitalisme cognitif: du déjà vu?*, in "Multitudes", n. 2, mai 2000, pp. 87-94.

Come può allora il capitale valorizzare una merce tanto poco docile? L'unica soluzione è, appunto, creare artificialmente la scarsità. Nuove recinzioni, siano esse ottenute con strumenti legali o extralegali, consentono al capitale di *appropriarsi* della conoscenza, impedendo quindi che essa diventi bene comune. Chi vorrà usufruirne dovrà pagare: il profitto diventa rendita. È in questo senso che il racconto marxiano sull'accumulazione originaria torna a rivestire un ruolo centrale. Il punto è che affetti, linguaggi e saperi non sono un prodotto di fabbrica (una merce), ma il risultato di un'attività collettiva gratuita, di un più ampio tessuto di relazioni umane. Il capitale sarebbe dunque totalmente estraneo al Comune, intervenendo dall'esterno per estrarre abusivamente valore dalla produzione sociale diffusa²¹ e creando così una nuova contraddizione tra forze produttive e modo di produzione. Una contraddizione che, sostengono Hardt e Negri, creerà le condizioni di possibilità per un eventuale esodo dalle strutture economiche e politiche del capitalismo (anche se non in modo automatico e necessario, come invece sembrava credere Marx) e aprirà a inedite forme di istituzione del Comune.²²

Veniamo così al terzo punto elencato all'inizio di questa introduzione: l'elaborazione teorica di una concettualità autonoma di "comune". Nonostante, come dicevo, il dibattito sui *commons* si sia ormai ampiamente sviluppato in quantità e qualità, questo particolare ambito resta ancora assai poco esplorato, e gli sforzi ermeneutici si fanno qui più isolati e meno sistematici che negli altri casi. Il che, per inciso, non fa che aumentare ulteriormente il valore del presente volume, dato che molti dei contributi raccolti lavorano precisamente in questa direzione.

Come mostra nel suo articolo Adriano Mastrofrancesco, già in Eraclito il comune emerge con un profilo teoretico proprio, radicalmente distinto dai concetti di pubblico e privato, universale e

²¹ Cfr. L. Nivarra, *Alcune riflessioni sul rapporto fra pubblico e comune*, in M.R. Marella (a cura di), *Oltre il pubblico e il privato*, cit., in particolare pp. 81-83 (ma a cui in generale rimando per una chiara e illuminante ricostruzione delle principali tappe del dibattito sui *commons*).

²² Sul tema delle istituzioni e sulla loro distinzione dal concetto "negativo" di legge si veda, nel presente volume, l'importante intervento di Ubaldo Fadini.

individuale. In un suo saggio del 2005, Paolo Virno prova ad articolare più nel dettaglio questa distinzione.²³ Prendendo spunto dalle analisi di Duns Scoto e Simondon sul *principium individuationis*, Virno si concentra sulla coppia singolare/comune, che contrappone a quella, “moderna”, di individuale/universale. La tesi-chiave è che ciò che è massimamente singolare (e cioè unico e irripetibile) può definirsi come tale solo sullo sfondo di un qualcosa di massimamente comune, che consenta di far risaltare le differenze. Ora, per gli esseri umani questa «natura comune» sarebbe costituita dalla facoltà di linguaggio, intesa qui in senso prettamente biologico, come caratteristica distintiva della specie *homo sapiens*.²⁴ Il comune non sarebbe perciò il risultato di una mera sommatoria di individui ma, al contrario, rappresenterebbe quello spazio pre-individuale che precede e rende possibile l'individuazione stessa. Uno spazio che, per inciso, risulta in larga parte sovrapponibile al concetto hayekiano di “astratto”, ben delineato da Morris Karp nel suo articolo, che è appunto quella dimensione sovraindividuale che presiede alla distinzione successiva di particolare e generale.

Fatte queste prime precisazioni, Virno passa a contrapporre singolare a individuale, comune a universale. L'individualità in quanto tale è una figura dell'identità: due individui, considerati astrattamente, sono identici, e soprattutto irrelati tra loro (almeno originariamente). Viceversa, la singolarità è una figura della differenza, una differenza che scaturisce però dalla preliminare condivisione di una realtà pre-individuale comune. La differenza starebbe insomma nella diversa attualizzazione della comune facoltà di linguaggio. Ora, questa realtà comune si contrappone «logicamente e ontologicamente» all'universale. Logicamente: perché i predicati universali non danno conto della «natura comune» che garantisce e abilita il processo di individuazione, ma si limitano ad astrarre certe caratteristiche che ricorrono uniformemente negli enti già individuati, e a unificarle. L'universale, possiamo aggiungere,

²³ Cfr. P. Virno, *Gli angeli e il general intellect*, ora in Id., *E così via, all'infinito. Logica e antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, pp. 197-216.

²⁴ Nel suo articolo sull'argomento contro il linguaggio privato di Wittgenstein, Giustino De Michele ci consente di allargare questa prospettiva, riflettendo sul rapporto tra linguaggio “comune” e forme-di-vita che anima il paradosso di una comunità possibile/impossibile.

è l'Uno, il bene comune declinato al singolare, ed è quindi sovrapponibile al concetto giuridico-politico di "pubblico". Si può dare universale anche nell'eventualità in cui esista un solo individuo, come nel caso di una specie con un solo esemplare. Il comune, invece, comincia sempre a due. Ontologicamente: perché il Comune è una realtà indipendente dall'intelletto, esiste anche quando non è rappresentato ed è quindi indipendente dal regime della rappresentazione. L'universale, al contrario, è un prodotto del pensiero verbale, un *ens rationis* la cui unica dimora è l'intelletto. L'universale è quella funzione per cui l'intelletto isola alcuni predicati comuni degli individui già individuati, astraendo invece dalle differenze. Di nuovo, dunque, il comune si presenta come un *tertium datur* tra individuale e universale, le due categorie che corrispondono, sul piano teoretico, all'opposizione pratico-politica di privato e pubblico.

Abbiamo così tentato di ricostruire a grandissime linee una mappa quanto più possibile esaustiva del dibattito sul comune e i beni comuni, evidenziandone le aree di convergenza e di divergenza, mostrandone le zone già esplorate e quelle ancora da esplorare. Com'è evidente, sotto tutti i punti di vista (economico, giuridico, politico, filosofico) le domande superano ancora di gran lunga le risposte, e ogni soluzione apre a sempre nuovi problemi. In quest'ottica, il seminario che, come dottorandi della Scuola Superiore di Studi in Filosofia di Tor Vergata, abbiamo curato e organizzato, e i cui atti vengono qui pubblicati, oltre a mettere "performativamente" in scena lo spirito del comune, può anche segnare un ulteriore avanzamento in tale direzione, schiudendo nuove strade da battere e mettendo in guardia contro vicoli ciechi e sentieri interrotti.