



# ἘΠΈΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology  
History and Critics

FEDERICO DI BLASIO

Il Comune e l'Impero. Vita, Comunità e Conflitti dopo la Caduta  
del Muro di Berlino

EPEKEINA, vol. 10, n. 1 (2019), pp. 1-11

*Miscellanea*

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.1

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA  
PALERMO (ITALY)

[www.ricercafilosofica.it/epekeina](http://www.ricercafilosofica.it/epekeina)



This work is licensed under a Creative Commons  
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

# Il Comune e l'Impero. Vita, Comunità e Conflitti dopo la Caduta del Muro di Berlino

Federico Di Blasio

## 1. A mo' di introduzione

Lo scopo di questo articolo è cercare di mostrare le peculiarità della riflessione filosofica e politica italiana in seguito alla caduta del *Berliner Mauer*. L'implosione del secondo mondo era stata accolta dal *milieu* liberale come il segno ineluttabile della *fine della storia*<sup>1</sup> e della necessità di abbandonare ogni ipotesi comunista. A questa tendenza internazionale si opposero diversi intellettuali che, in un modo o nell'altro, erano stati legati alle esperienze pratiche e teoriche di stampo comunitarista. Ciò non a voler chiudere le traiettorie e le possibilità aperte da autori come Agamben, Esposito e Negri in un unico orizzonte di senso condiviso, ma a volerne mostrare una trama comune segnata da una doppia tendenza: da un lato una risposta alternativa a quel processo di globalizzazione che aveva visto nel 1989 una svolta epocale, e dell'altro lato lo sforzo di abbandonare il lessico che la politica aveva fino ad allora adottato.

Credo che il *fil rouge* che lega queste teorie sia il tentativo di penetrare la faglia più profonda e problematica del politico per far emergere nuove forme di soggettività<sup>2</sup> in grado di scardinare le fondamenta dell'idea di un soggetto sovrano come centro d'imputazione giuridico-politica. Infatti le caratteristiche del pensiero di questi filosofi, che sarebbero poi stati inclusi *ex post* nell'esperienza dell'*Italian Theory*,<sup>3</sup> erano essenzialmente tre: l'idea che potesse esistere un'*altra* forma

---

1. Il riferimento è alla tesi di F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 2003.

2. Cfr. D. Tarizzo, *Soggetto, moltitudine, popolo. A proposito dell'«Italian Theory»*, in «Filosofia Politica» 3 (2011).

3. Cfr. R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010; D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, Il Mulino, Bologna 2012; D. Gentili – E. Stimilli (a cura di), *Differenze italiane. Politica e Filosofia: mappe e sconfinamenti*, DeriveApprodi, Roma 2015; P. Maltese – D. Mariscalco (a cura di), *Vita, politica, rappresentazione. A partire dall'Italian Theory*, Ombrecorte, Verona 2016; E. Lisciani-Petrini – G. Strummiello (a cura di), *Effetto Italian Thought*,

di globalizzazione; la necessità di pensare l'individualità politica al di fuori di ogni concezione monistica e monolitica; e, infine, il bisogno condiviso di un ripensamento radicale dell'ontologia politica.

In particolare, ciò che cercherò di analizzare in questo articolo sarà la modalità attraverso cui, secondo questi autori, il *bios* è stato catturato da una rete – diversamente declinata – di poteri e pratiche discorsive che ne minacciano il *conatus* vitale e conflittuale.

La prima parte dell'intervento mirerà a circoscrivere la declinazione *italiana* del paradigma biopolitico attraverso una differenziazione di quest'ultima dalle analisi di Michel Foucault, la seconda parte sarà dedicata all'analisi dei dispositivi di potere con particolare attenzione a *Impero* di Negri e Hardt, mentre la terza e conclusiva parte dell'articolo cercherà di trarre le conclusioni circa le tematiche affrontate.

## 2. *Bios*, ovvero Foucault in Italia

A un primo sguardo sulle posizioni politiche di Agamben, Esposito e Negri è inevitabile notare come le loro riflessioni su questioni biopolitiche siano intrise della lezione foucaultiana sul biopotere. In particolare, il riferimento a Foucault comune a questi autori è a quella posizione de *La Volonté de Savoir* secondo cui l'uomo è «un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente».<sup>4</sup> Ciò a cui l'archeologo del sapere era arrivato attraverso le sue ricerche al *Collège de France* era l'idea che le nuove tecniche di potere non riguardassero il bio-contenimento o la bio-disciplinazione dell'animale umano, quanto la sua stessa capacità di essere tale vivente.<sup>5</sup> La rottura di Foucault rispetto al suo stesso diagramma,<sup>6</sup> tramite il quale aveva scoperto nell'Età dei Lumi e dunque nella società disciplinare una nuova forma di sovranità, appare evidente. Il filosofo scopre infatti un nuovo punto di vista epistemologico attraverso cui cogliere analiticamente processi di assoggettamento e di soggettivazione, e al contempo una nuova

---

Quodlibet, Macerata 2017; C. Claverini (a cura di), *Giornale critico di storia delle idee*, 1, 2019.

4. M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 85.

5. M. Foucault, "Bisogna difendere la società", Feltrinelli, Milano 2010, in particolare pp. 208-9.

6. Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.

metodologia capace di condizionare un dibattito lungo quasi mezzo secolo.

Se grandi linee di continuità possono essere tracciate nei dispositivi teorici di questi pensatori, reputo tuttavia più interessante segnalare le modalità in cui la proposta interpretativa foucaultiana del concetto di *bios* è stata recepita nel dibattito italiano.<sup>7</sup> Per Foucault *bios* è un concetto epistemologico attraverso il quale comprendere le relazioni di potere ed è inoltre il mezzo più proprio tramite il quale «far esplodere dall'interno il discorso moderno della sovranità».<sup>8</sup> L'importanza di Foucault era stata dunque quella di aver rivelato come le *Polizeiwissenschaften* e i saperi biologici avessero contribuito al controllo e al disciplinamento dei corpi. L'invenzione del concetto di vita era servita per moralizzare e inibire le tensioni espansionistiche ed emancipatrici dei soggetti politici. Ma non solo. Per il filosofo di Poitiers il biopotere non sarebbe stato più esclusivamente tanatologico, non avrebbe più riguardato esclusivamente la repressione delle pulsioni vitali dei corpi, esso avrebbe colpito direttamente la riproduzione stessa della vita. La vita da questo momento in poi non sarebbe stata esclusivamente l'oggetto della limitazione e del contenimento ma della normalizzazione e della riproduzione.<sup>9</sup>

Nell'ultima fase della sua carriera la ricerca di Foucault si sarebbe spostata sulle società antiche.<sup>10</sup> Credo che in tal senso sia possibile affermare che la sua stessa analisi stava assumendo una nuova postura che, probabilmente, per semplici ragioni effettuali non avrebbe mai assunto. Questa variazione fu recepita dal dibattito italiano. In particolare, Agamben ed Esposito cercarono di rispondere alle lacune dell'archeologia foucaultiana; il primo retrodatando il campo di ricerca, e il secondo ponendosi il problema di una possibile declinazione in senso affermativo della biopolitica.

---

7. In particolare sulla ricezione del concetto di *bios* nella filosofia di Roberto Esposito segnalò: P. Deutscher, *Le Foucault de Bios: la thanatopolitique et la nullification anticipée de la vie*, in S. Contarini – D. Luglio (a cura di), *L'Italian Theory existe-t-elle?*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 195-218.

8. R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 24.

9. M. Foucault, "Bisogna difendere la società", cit., pp. 212-9.

10. Cfr. S. Chignola, *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, DeriveApprodi, Roma 2014, in particolare pp. 111-35.

L'effetto Foucault non è così lineare da poter essere liquidato in poche battute; tuttavia, per ragioni di argomentazione e di spazio sposterò il *focus* tralasciando il problema della coerenza delle interpretazioni di Agamben, Esposito prima e di Negri poi.

La biopolitica di Agamben è una radicalizzazione del paradigma biopolitico foucaultiano: il filosofo francese - secondo Agamben - non si sarebbe reso conto di come *da sempre* ogni forma di politica fosse politica *della* e *sulla* vita, e dunque biopolitica. L'operazione del filosofo romano è stata infatti quella di proiettare sul mondo antico e sulle sue istituzioni, attraverso il suo *opus magnum Homo Sacer*,<sup>11</sup> l'analisi di Foucault.<sup>12</sup> A partire dalla celebre distinzione tra *zoè* e *bios* nell'opera di Aristotele, Agamben cerca di penetrare ciò che a suo parere è la prestazione originale del potere sovrano, ossia «la produzione di un corpo biopolitico».<sup>13</sup> Distinguere *zoè* (vita comune di tutti i viventi) e *bios* (vita particolare di un singolo o di un gruppo) significa per Agamben illuminare una modalità di intendere la vita al di fuori dei dispositivi di cattura. Il corpo può diventare biopolitico solo attraverso un complesso processo di inclusione della vita all'interno di quella che credo che egli ritenga la tecnica performativa *par excellence*: il diritto. In tal senso la riflessione agambeniana si muove verso la scomposizione della soggettività giuridica. È a partire da almeno due punti cruciali della produzione di Agamben che si delinea la relazione teorica e politica con la filosofia di Michel Foucault: *Mezzi senza fine*<sup>14</sup> e *La comunità che viene*.<sup>15</sup> Se scomporre la soggettività moderna, deformandola, è stato il compito che si era prefissato Agamben, ritengo che in questo senso vada letto il tentativo di pensare qualcosa come una *forma-di-vita*, ossia un modo di vivere nel quale non è possibile isolare alcuna nuda vita.<sup>16</sup> Questo dovrebbe fondare la possibilità di pensare la comunità al di fuori di ogni logica biopolitica; in questo modo un soggetto come la

---

11. G. Agamben, *Homo Sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, Quodlibet, Macerata 2018.

12. Cfr. R. Campa, *Biopolitica e Biopotere. Da Foucault all'Italian Theory e oltre*, in «Orbis Idearum» 2 (2015).

13. G. Agamben, *Homo Sacer*, cit., p. 21.

14. G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

15. G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

16. G. Agamben, *Mezzi senza fine*, cit., p. 21.

*multitudo* sarebbe, attraverso la sua *potenza* di destituire, emancipato in virtù del semplice fatto di *essere*. Con queste ragioni Agamben giunge a delineare una forma svuotata di comunità, privata di ogni carattere razziale, di genere e di classe, e fondata invece sulla potenza dell'*esser qualunque* (*quodlibet esse*).<sup>17</sup> Questo genere di comunità riuscirebbe a svincolarsi da ogni tentativo di *individualizzare*<sup>18</sup> il corpo politico, facendo implodere la macchina moderna inaugurata dalla costruzione del *Leviathan* di Hobbes.

Infine in *Karman*<sup>19</sup> la soggettività moderna viene ricondotta alle sue tre caratteristiche fondamentali: volontà-azione-imputazione.<sup>20</sup> Il lessico biopolitico per il filosofo romano sarebbe ancora imbevuto di un linguaggio costituente, che mal risponderebbe alla necessità di pensare alla politica in un senso destituente.<sup>21</sup> Pertanto per Agamben solo attraverso una politica del gesto sarebbe possibile fuoriuscire dalla semantica della resistenza che sarebbe fin troppo permeata dall'opposizione duale potere costituente/potere costituito. Questa logica riprodurrebbe inevitabilmente, secondo l'autore, un principio di opposizione ed esclusione, una sorta di *divide et impera*<sup>22</sup> capace di gerarchizzare e individualizzare il vivente.

Il secondo autore italiano ad aver posto al centro della sua riflessione, problematizzandolo, il concetto di biopolitica è senz'altro Roberto Esposito.

Con *Bios* Esposito propone una genealogia del concetto di biopolitica mostrando come il termine non sia stato coniato da Foucault, ma che esso si sia sviluppato all'interno del dibattito biologico tra gli scienziati nazisti. Tuttavia è innegabile che solo con il lavoro del filosofo di Poitiers questo termine avrebbe acquisito la rilevanza per cui è giunto nel dibattito fino ai giorni nostri. L'interrogazione di Esposito cerca di

---

17. G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., pp. 17-8.

18. Ivi, pp. 25-6. Sull'idea di individuazione come meccanismo di cattura e s-politicizzazione della *multitudo* cfr. G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999.

19. G. Agamben, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

20. Ivi, p. 126.

21. G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 51 e pp. 1265-79.

22. G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 21-4.

rispondere a uno dei limiti del discorso foucaultiano. È possibile – si domanda il filosofo napoletano – declinare una biopolitica in un senso affermativo?

Il paradigma biopolitico nasce in opposizione al paradigma della sovranità,<sup>23</sup> con esso il filosofo francese mostra come a livello paradossale esista una *coincidentia oppositorum* tra libertà di socialità e riproduzione da un lato e normalizzazione e regolarizzazione dall'altro.

Per Esposito Foucault avrebbe compreso come «la positività dell'opposizione non riguarda solo l'effetto dinamico esercitato sulle relazioni sociali, ma la loro medesima produzione» e che dunque non solo «assoggettando a sé, il potere conferisce soggettività a coloro che assoggetta, ma funziona stimolando, piuttosto che inibendo, il loro desiderio».<sup>24</sup> In altri termini, è dentro il *comune* modo di essere del vivente umano che questa forma di potere si insinua. Sfruttando creatività, socialità, e conflittualità o, in altre parole, la stessa capacità espansiva della vita, il biopotere la rovescia nel suo contrario immunizzando ogni tentativo emancipatore. L'operazione di Roberto Esposito è duplice: da una parte, cercando di setacciare la storia della filosofia egli giunge a delineare una sequenza alternativa di pensatori in grado di oltrepassare e scardinare questo meccanismo, e dall'altra parte egli arriva ad affermare che solo l'*Italian Thought* si sia scrollata di dosso il peso di questa tradizione e che dunque in essa e nelle sue categorie concettuali vada riscontrata la possibilità di demolire l'edificio teoretico e politico della modernità. Infatti, la biopolitica per il filosofo napoletano rimarrebbe ingabbiata nel lessico della soggettività: egli infatti ritiene che «perché ci sia emancipazione, occorre che si dia un soggetto che la voglia [...] ma la desoggettivazione è essa stessa una modalità necessariamente soggettiva – non il contrario, ma il rovescio della soggettivazione – e dunque riconducibile allo stesso orizzonte che intende oltrepassare».<sup>25</sup> Il senso di una biopolitica affermativa sarebbe quello di mostrare il primato della relazione sui termini della relazione stessa. Così facendo,

---

23. Cfr. L. Bazzicalupo (a cura di), *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2006.

24. R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino 2018, p. 183.

25. Ivi, pp. 184-5.

dispositivi come quelli di soggetto e persona<sup>26</sup> verrebbero svuotati del loro carattere escludente e gerarchizzante.

### 3. L'impero crollerà

Il terzo passaggio di questa *Wirkungsgeschichte* della nozione di biopotere nel dibattito italiano è la messa a fuoco della relazione tra il piano della vita e quello della produzione di tipo capitalistico.

La relazione tra biopotere e capitale diviene all'indomani della caduta del Muro una delle cifre costitutive di quel *pensiero radicale italiano* che dal 1989 aveva iniziato a sperimentarsi in un laboratorio<sup>27</sup> teorico ricco di innovazioni. Infatti, a partire da una riscoperta dei *Grundrisse* di Marx in seno alla corrente post-operaista avente in Toni Negri il suo massimo esponente e da una lettura in chiave marxista dei testi di Michel Foucault,<sup>28</sup> il dibattito italiano avrebbe contribuito all'identificazione di un nuovo modello di capitalismo definito capitalismo cognitivo o bio-capitalismo.<sup>29</sup> La differenza di quest'ultimo rispetto alle forme precedenti di capitalismo si identifica nel fatto che il processo di sfruttamento riguarda l'intera vita sociale degli attori umani. La macchina capitalista non si insinua dunque soltanto nella

---

26. Sul concetto di *persona* varrebbe la pena mostrare il quadro complicato in cui si inserisce, mi si giustifichi il semplice accenno al problema. Per un quadro critico dell'interpretazione che Esposito fa al dispositivo della persona in R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007; R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013; R. Esposito, *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014, rimando alla ricostruzione del concetto in A. Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino 2005; alla critica di E. Stolfi, *La nozione di "persona" nell'esperienza giuridica romana*, in «Filosofia Politica» 3 (2007); e al libro di Y. Thomas, *Il valore delle cose*, Quodlibet, Macerata 2015.

27. Cfr. P. Virno - M. Hardt (a cura di), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1996. In particolare rimando alle pp. 1-9.

28. Per una ricostruzione del problema cfr. M. Di Piero, *La biopolitica nel pensiero di Antonio Negri. Dalla «tendenza» all'eccedenza affermativa della vita*, in «Etica e Politica» XX, I (2018).

29. Cfr. A. Fumagalli, *Economia politica del comune. Sfruttamento e sussunzione nel capitalismo bio-cognitivo*, DeriveApprodi, Roma 2017; V. Codeluppi, *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.



vita dell'operaio della fabbrica, o del lavoratore in generale.<sup>30</sup> È il *bios* in quanto tale a essere travolto. Da questo assunto si articola il lavoro che, probabilmente e non a torto, ha influenzato di più il dibattito<sup>31</sup> politico dopo la caduta del Muro di Berlino: *Empire*<sup>32</sup> di Negri e Hardt. Secondo gli autori soltanto con l'avvento di questa nuova forma di sovranità il potere colpirebbe l'intero orizzonte della vita sociale. Se per gli autori di *Impero* il biopotere foucaultiano sarebbe ancora troppo legato al concetto di spazio, la loro nuova concezione di biopotere riuscirebbe a mostrare come questo riesca a riprodursi attraverso lo sfruttamento del cervello sociale e del lavoro immateriale.

Impero per Negri e Hardt non è una forma già definita e chiusa di potere, ma una nuova forma di sovranità che *di fatto* «regola gli scambi mondiali» e che «governa il mondo».<sup>33</sup> Ciò che infatti non va sottovalutato dell'analisi di Hardt e Negri è il riconoscimento del ruolo giocato ancora dalle istituzioni moderne nella scacchiera globale. Queste non perdono del tutto il loro ruolo, ma vengono svuotate del loro potere sovrano, ora assunto da un nuovo modello di dominio. Infatti, a detta degli autori «è indubbiamente vero che, con l'avanzare della globalizzazione, la sovranità degli stati-nazione, benché ancora effettiva, ha subito un progressivo declino».<sup>34</sup> La causa di questo deterioramento è la sempre più aleatoria illusione delle coppie centro-periferia e dentro-fuori. Per Negri e Hardt,

la macchina imperiale vive per produrre equilibri e/o riduzioni di complessità; essa pretende di far avanzare un progetto di cittadinanza universale e, in funzione di questo disegno, intensifica l'efficacia dei

---

30. Sarebbe bene sottolineare quanto probabilmente la figura dell'operaio cognitivo vada in una direzione opposta alle originarie intenzioni di Negri. Se è vero che il suo lavoro vada letto nella direzione di un tentativo di ricomposizione della classe, credo che tuttavia questa categoria rischi di aggiungere differenze che poco gioverebbero in tal senso. Ciò nonostante il laboratorio italiano ha colto in profondità le contraddizioni dell'autonomia del lavoro, penetrando con lucidità nuove fraglie a partire dalla quali è possibile articolare nuovi scontri politico-sociali.

31. Per una precisa e puntuale ricostruzione del dibattito rimando a: E. Zaru, *La postmodernità di «Empire»*. Antonio Negri e Michael Hardt nel dibattito internazionale (2000-2018), Mimesis, Milano-Udine 2019.

32. A. Negri – M. Hardt, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002.

33. Ivi, p. 7.

34. *Ibidem*.

suoi interventi su tutti gli elementi della relazione comunicativa e tutto ciò mentre dissolve le identità e la storia in stile assolutamente postmoderno. Contrariamente alle conclusioni di molte analisi post-moderne, tuttavia, la macchina imperiale, lungi dall'aver eliminato le grandi narrazioni, le produce e riproduce continuamente (in particolare, grandi narrazioni ideologiche) in funzione della valorizzazione e celebrazione del suo potere.<sup>35</sup>

Ma non solo. La forma Impero si costituisce a partire dallo sfruttamento di linguaggio, lavoro immateriale e cooperazione sociale. Questa forma però non può essere ricondotta a unità, da qui l'idea che anche la forma di potere si sia fatta post-moderna. Con la sequenza Hobbes-Rousseau-Kant-Hegel la sovranità moderna si era incarnata nella figura dello Stato come centro assoluto di gestione del potere e immunizzatore del conflitto.<sup>36</sup> Ciò era stato reso possibile dalla costruzione dell'unità attraverso il concetto di *popolo*.<sup>37</sup> La figura alternativa che emerge è quella della *moltitudine*<sup>38</sup> come nuova soggettività insorgente in grado di disarticolare la prestazione sovrana dell'Impero. Ciò che distinguerebbe questo soggetto sarebbe la capacità di deformare lo stesso concetto di soggettività. Se la soggettività si forma nell'opposizione a un elemento differenziante, per Negri e Hardt la moltitudine è «la reale forza produttiva del mondo»,<sup>39</sup> ossia una forza ontologica, prima che politica, di pura vitalità. Per gli autori di *Empire* propriamente l'Impero non è una forza soggettiva, ma un apparato di cattura, che agisce con una forza reattiva<sup>40</sup> sull'unico soggetto attivo, la moltitudine.

È dunque all'interno dello stesso Impero che si deve cercare una forma resistenza, una sorta di *contro-potere*, in grado di destabilizzare e tagliare obliquamente ciò che per Negri e Hardt rappresenta l'ultimo

---

35. Ivi, p. 50.

36. Cfr. A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Manifestolibri, Roma 2002.

37. Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e critica del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2007.

38. Cfr. P. Virno, *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, Roma 2001.

39. A. Negri – M. Hardt, *Impero*, cit. p. 81.

40. La differenza tra forze attive e reattive è di chiara ispirazione deleuziana, rimando per un confronto a G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002, in particolare le pp. 59-108.

baluardo d'oppressione della storia umana. A mio avviso risulta comunque problematica l'individuazione di questa soggettività, e credo che lo stesso valga per gli autori di *Impero*. Infatti con lo *slogan* finale del libro, ovvero l'appello alla figura di San Francesco e alla contrapposizione della «gioia di essere alla miseria del potere»<sup>41</sup> appare evidente l'assenza di contatto con i movimenti reali delle nuove forme di soggettività politica.

#### 4. L'Italia sinistra

La biopolitica italiana si distingue per almeno una ragione: essa congiunge in modo eccentrico elementi di tradizioni filosofiche con esiti opposti, la tradizione impolitica di matrice heideggeriana e quella iperpolitica a trazione operaista. In tal senso lo sforzo *italiano* è stato duplice; Agamben ed Esposito hanno cercato l'abbandono del lessico legato alla soggettività in vista di un nuovo linguaggio destituente, mentre Negri ha tentato la via dell'individuazione di un unico soggetto in grado di far collassare la stessa logica della soggettività.

Anche da questo punto di vista, è possibile affermare che la storia della filosofia italiana sia attraversata da conflitti con le relazioni di volta in volta costituite di poteri e saperi. Il dibattito sul *comune* restituisce a mio avviso uno dei caratteri più esemplificativi in tal senso.

Credo che le ontologie politiche di Agamben, Esposito e Negri nel loro intento finale arrivino a sovrapporsi. Il gesto destituente è al contempo costituente. Il tentativo di far implodere le categorie politiche del moderno, disattivandole, è correlativamente e indissolubilmente legato a una più profonda necessità di instaurare nuove forme relazionali. Contro ogni forma di *divide et impera* dunque, per una ricomposizione del tessuto sociale in senso insorgente. La caduta del *Berliner Mauer* era stata presentata come la risoluzione definitiva del conflitto bipolare che aveva caratterizzato la storia del Novecento. A un trentennio da questo evento, mi pare che si possa dire che ci siano *problemi in paradiso*.<sup>42</sup>

---

41. A. Negri – M. Hardt, *Impero*, cit. p. 451.

42. La formula è debitrice a S. Žižek, *Problemi in Paradiso. Il comunismo dopo la fine della storia*, Ponte alle Grazie, Milano 2015.

Non a caso il dibattito sul *comune*<sup>43</sup> in contrapposizione all'*impero* va nella direzione di una risposta in contro-tendenza al processo di globalizzazione. Contrapposizione, non rimozione. Le teorie politiche di questi autori sono dunque *alter-globaliste* in virtù del fatto che esse non si pongono l'obiettivo di un'unificazione coatta del reale, ma di una sua complicazione in senso relazionale. Pensare dunque alle forme-di-vita ed al lessico della comunità significa muoversi come dei raddomanti in cerca di traiettorie alternative, non ancora esplorate, della modernità. In questo modo la globalizzazione non può essere considerata come un evento ineluttabile. Partire dalla storicità di questo accadimento, significa agire la necessità per orientare il tempo in funzione di una storia alternativa.

Se il conflitto è respinto da Agamben in virtù di una potenza destituente in grado di porre fine attraverso un atto inoperoso ai meccanismi di assoggettamento, in Negri la totale sovrapposizione di conflitto e immanenza rischia di condurre a un panpoliticismo rivelatosi ineffettuale per le nuove forme di soggettività politica dell'ultimo trentennio. La biopolitica rischia dunque di risultare poco efficace se slegata da un modo di pensare alla filosofia politica in senso istituyente. Sebbene da un punto di vista strettamente politico le teorie di Agamben, Esposito e Negri si siano rivelate inattuali o anacronistiche per questo trentennio, ho reputato tuttavia interessante in questo intervento mostrare il differente campo concettuale che esse mettono in movimento. La filosofia italiana è in tal senso ricca di categorie per rispondere alle sfide di una globalizzazione dagli esiti sempre più conflittuali.

---

43. Importanti i lavori di area francese a partire dalle riflessioni di Jean-Luc Nancy. Mi limito però a rimandare al prezioso volume di P. Dardot – C. Laval, *Del comune o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015.