

Interviste/1

Che cos'è Italian Theory?

***Tavola rotonda con Roberto Esposito,
Dario Gentili, Giacomo Marramao***

a cura di Federica Buongiorno e Antonio Lucci

Abstract: Here we present a conversation among three of the leading representatives of the *Italian Theory*. Roberto Esposito, Dario Gentili and Giacomo Marramao talk about the philosophical meaning of the "Italian Theory", its roots in the tradition and the expected results for the cultural debate in Italy and abroad.

Introduzione

Apriamo la sezione "Voci dalla filosofia italiana" con una serie di tre interlocuzioni incentrate sull'*Italian Theory*, ovvero su quella costellazione di autori e categorie concettuali che Roberto Esposito e Dario Gentili hanno messo a fuoco nei loro recenti testi programmatici: *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi 2010, e *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino 2012. In questa tavola rotonda, Gentili e Esposito interloquiscono con Giacomo Marramao costruendo una discussione a più voci dalla quale emergono con chiarezza la natura, la consistenza filosofica e gli obiettivi di fondo dell'*Italian Theory*: ne risulta un utile strumento per la comprensione del fenomeno e per una sua primissima valutazione teoretica, alla luce del percorso intellettuale sinora svolto dai tre.

Roberto Esposito, professore di Storia delle dottrine politiche e di Filosofia morale all'Istituto Italiano di Scienze Umane di Firenze e Napoli, è attualmente tra i filosofi italiani più tradotti e studiati all'estero: il suo *Pensiero vivente* ha riportato al centro del dibattito il tema della filosofia italiana, proponendone una reinterpretazione radicale e originale che individua nel problema (bio)politico il centro della tradizione di pensiero italiana.

Dario Gentili, formatosi tra Salerno, dove ha svolto il dottorato, e Napoli, dove ha condotto un periodo di ricerca post-doc, è attualmente collaboratore della cattedra di Filosofia morale presso l'Università di Roma Tre: egli ha sistematizzato gli spunti già suggeriti da Esposito unendovi una propria lettura della tradizione operaista e costruendo così una precisa identità dell'*Italian Theory*, nella quale trovano collocazione i pensieri di

molti autori italiani che sono correntemente letti e studiati nei Dipartimenti di Filosofia e Studi italiani all'estero.

Giacomo Marramao, professore di Filosofia politica e Filosofia teoretica presso l'Università di Roma Tre, è tra i filosofi italiani che rientrano a pieno titolo nell'*Italian Theory*: al centro del suo pensiero si è posto, sin dagli anni della formazione accademica tra Firenze e Francoforte, il problema politico, dapprima con gli studi sul marxismo e poi con l'approfondimento delle tematiche legate alla secolarizzazione e all'escatologia cristiana e, in tempi più recenti, alla temporalità – categorie al centro, queste, delle riflessioni della (e sulla) *Italian Theory*.

Intervista

*In un'epoca che da almeno vent'anni viene contrassegnata (a livello economico, mediologico e geopolitico) dall'etichetta "globalizzazione" e che, sul piano filosofico come su quello più generale delle cosiddette "scienze dello spirito", appare dominata dal pensiero analitico nella sua saldatura con le scienze esatte, sembra che la filosofia cosiddetta "continentale" stia proponendo una sorta di contro-mobilitazione, che mette in campo le proprie peculiarità storiche e nazionali, rivendicando una certa irriducibile originalità e autonomia. Sembrano posizionarsi in questo orizzonte sia i richiami all'"avventura della filosofia francese" di un pensatore come Alain Badiou, che quelli all'*Italian Theory*. Come è possibile "comporre" le forze centrifughe dei processi di globalizzazione con quelle, in qualche modo nazionali – anche se dichiaratamente non-nazionalistiche – di questi movimenti di pensiero?*

Marramao: Non credo, vorrei precisare subito per sgomberare il terreno da possibili equivoci, che esistano più una filosofia continentale e una filosofia analitica, come le abbiamo conosciute nel corso del XX secolo. Con l'avvento del *naturalistic turn*, succeduto alla svolta linguistica, una componente cospicua della filosofia analitica, sotto la spinta delle scienze cognitive e delle neuroscienze, si è ormai sciolta in filosofia della mente. Se andiamo a vedere, l'analitica propriamente detta è costretta a fare i conti con la filosofia cosiddetta continentale. Mentre quest'ultima, nelle sue espressioni rilevanti, è da sempre intrecciata alla migliore tradizione analitica: penso non solo a Wittgenstein (con cui alcuni di noi hanno iniziato a confrontarsi sin dagli anni dell'università), ma ad autori ancori più *hard*, come ad esempio Frege. Il punto è un altro: quella che è stata stigmatizzata come filosofia continentale si sta concentrando, come può confermare Roberto Esposito, su un asse tematico che, partito dalla *French Theory*, ha progressivamente sostituito il decostruzionismo (che aveva rappresentato la filosofia continentale *par excellence*, capace – però – di sfondare negli Stati Uniti) con una ripresa e un approfondimento dei temi del poststrutturalismo di matrice foucaultiana. Per quanto riguarda la cosiddetta *Italian Theory*, va detto che essa si divide a mio parere in due

componenti: una prima componente prosegue in modo originale il lavoro della *French Theory*, come nel caso di Roberto Esposito, mentre una seconda componente, che fa capo a Tronti, Cacciari o a me stesso, privilegiando il rapporto con l'area germanica, si è da sempre concentrata sul concetto di "politico". Ma anche in questo caso, non bisogna perdere di vista il modo in cui le due componenti si differenziano internamente e si intrecciano fra loro. Tronti, Cacciari e io marchiamo una distanza rispetto all'epicentro della discussione biopolitica, sebbene quest'ultima sia poi estremamente sfaccettata (la posizione di Agamben, quella di Toni Negri e quella di Esposito sono alquanto differenziate). Qualcosa di analogo accade nell'area cosiddetta germanistica: nel senso che io, Tronti e Cacciari abbiamo delle posizioni abbastanza diverse, mentre per altri versi le nostre elaborazioni presentano rilevanti punti di intersezione – o di "divergente accordo" – con i tre amici di cui sopra.

Esposito: C'è una tendenza a immaginare le filosofie europee legate a un principio di identità nazionale: in realtà non è così. Dalla fine della guerra mondiale, le tre filosofie europee – quella tedesca e in particolare francofortese, quella francese e quella italiana – si ristrutturano attraverso (come direbbe Marramao) un passaggio a nord-ovest, cioè passano per l'America e quindi sono tutte e tre legate a un processo di de-territorializzazione. La *German Philosophy* passa, attraverso l'emigrazione dei suoi protagonisti, dall'America; la *French Theory*, negli anni Sessanta, con i decostruzionisti e gli strutturalisti, subisce lo stesso processo. L'*Italian Theory*, da parte sua, è un inizio di discorso che è sempre stato anch'esso molto attento alle contaminazioni: come diceva Marramao, una componente è molto attenta alla semantica tedesca (lo stesso Agamben, che si rifà molto a Benjamin, ma anche Marramao e Tronti), e una parte più vicina al pensiero francese (io, Negri).

Rispetto alla vostra domanda, direi che la filosofia italiana – dall'Umanesimo in poi – è una filosofia non identitaria ma diffusa, cosmopolita: Toni Negri è sostanzialmente un esiliato, Agamben non vive in Italia. Non c'è, insomma, una connotazione nazionale e identitaria.

Gentili: Per riprendere le riflessioni di Marramao, direi che la globalizzazione è un processo ancipite, in cui agiscono vettori anche contrastanti: non vi è solo sconfinamento e apertura al globo, ma vi operano anche dinamiche di collocazione e localizzazione. La globalizzazione in sé è entrambe queste cose, perché – riprendo qui le cose di Esposito – è vero che *Italian Theory*, *French Theory* e filosofia tedesca sono uscite fuori dall'Europa, ma bisogna anche considerare l'effetto di ritorno che tale sconfinamento ha prodotto. Quando la filosofia francese è approdata nei dipartimenti nordamericani, non è successo soltanto che il pensiero di tali autori sia stato rielaborato e inquadrato – non senza forzature – entro un orizzonte comune (la cosiddetta *French Theory*, appunto), ma si sono prodotti anche fenomeni di ritorno, di retroazione in Europa: questi pensatori

sono stati sfidati al confronto, a trovare, pur nei conflitti e nelle polemiche, delle connessioni nelle differenze – si pensi ad esempio a *L'avventura della filosofia francese* di Badiou – e questo è stato un merito del punto di vista del “fuori”. Lo stesso accade con *l'Italian Theory*: l'attenzione internazionale è uno spunto per ripensare, ricalibrare il pensiero e ritornare a precisare certe genealogie.

Per completare il quadro geopolitico bisogna dire che ci si muove nel quadro dell'Europa, che di per sé è uno spazio impensabile prescindendo da conflitti e polemiche: le assonanze, le linee di convergenza tra le varie tradizioni presentano la peculiarità di essere in se stesse complesse. Non esiste, in questo senso, “la filosofia europea”.

Esposito: Aggiungo una piccola cosa, un passaggio molto importante: mentre negli anni Trenta la filosofia continentale (Heidegger, Husserl, Valéry) reagisce alla crisi dell'Europa pensando di ri-territorializzarsi sulla radice greca, subito dopo si comprende che un'eventuale egemonia si conquista non tornando alla radice ma uscendo fuori. Questo è un progresso decisivo.

Marramao: Mi viene in mente che l'unificazione di tutte queste filosofie continentali poi... passate a Occidente, e affermatesi in America, è riconducibile a un modo nuovo di pensare il “politico” e i suoi “rovesci del guanto” impolitici (lungo la linea di un pensiero della comunità inoperosa sviluppata, sulla scorta di Bataille, da Nancy, Agamben ed Esposito). Nella temperie iniziale del poststrutturalismo i francesi non riflettevano sul politico ma, fondamentalmente, sullo Stato e sui suoi apparati, oppure sulle diverse forme di governamentalità e di disciplinamento. Quindi, da un lato Foucault, dall'altro Althusser: due giganti del pensiero radicale (almeno fino a che l'ultimo Althusser non abbandona il tema degli apparati). Invece, gli autori italiani prima ricordati hanno imboccato in anticipo la traccia di riflessione sul concetto di “politico”: a partire da Tronti, Cacciari e me stesso, con il mio libro del 1979 *Il politico e le trasformazioni* (e mi permetto di aggiungere che, nell'anno accademico 1978-79, avevo tenuto presso l'Università di Napoli “L'Orientale” il primo corso italiano del secondo dopoguerra dedicato al “concetto di politico” di Carl Schmitt). Lo stesso Agamben, che io considero fondamentalmente un saggista francese (sebbene studi diversi autori tedeschi, lo fa in modo molto legato alla tradizione francese), si è convertito solo più tardi, con *Homo sacer*, alla riflessione sul politico (in suoi libri precedenti e certo importanti, come *Stanze e Infanzia e storia*, non c'è ancora il confronto con Schmitt). A partire da *Impero*, lo stesso Negri – grazie alla collaborazione con Michael Hardt – passa, dal discorso operaista e radicale degli anni Ottanta-Novanta, ad analizzare i nuovi profili post-statali, o ‘post-leviatanici’, del politico. Anche in Badiou e in Rancière, a un certo punto, si registra un analogo passaggio, che in Balibar era avvenuto prima: per la semplice ragione che aveva seguito l'ultima onda

della riflessione althusseriana, proseguendola in una chiave, paradossale per un intellettuale francese, anti-statocentrica.

Qui, forse, noi italiani potremmo rivendicare una priorità: queste tematiche del "politico" noi le trattavamo già da prima. Il "teorema Machiavelli" è diventato, senza alcuna forma di nazionalismo, il vero epicentro di confronto tra tutte queste tradizioni. Nell'accostare quel centro gravitazionale, ognuno naturalmente si avvale, per dirla con Wittgenstein, la propria "cassetta degli attrezzi" e mette in campo il proprio peculiare stile di pensiero. Ma in ciò appunto consiste a mio avviso la vera novità dirompente dell'*Italian Theory*: una ri-concettualizzazione del paradigma del politico operata da ottiche differenti e tuttavia caratterizzata da una comune o convergente fuoriuscita dagli schemi classici. Se si pensa, per altro verso, all'impatto che hanno esercitato Machiavelli e Gramsci sulla discussione di Žižek e Laclau intorno al concetto di popolo, abbiamo una panoramica che fuoriesce completamente da quella filosofia continentale che voleva dialogare con la filosofia analitica sui soliti temi della comunicazione habermasiana e sul noiosissimo tema (mi perdoni il vecchio amico Axel Honneth) del riconoscimento. Il riconoscimento non è la soluzione, ma l'inizio dei problemi. Farne una teoria edificante o liberatoria significa non capire che il riconoscimento è il primo atto della polemologia e del conflitto. Va qui segnalato un equivoco che riguarda anche una parte del dibattito francese oltre che tedesco. Se volessimo individuare un paradigma innovativo, non dovremmo cercarlo nel tema del riconoscimento, ma piuttosto nella costellazione di problemi delineata da Rancière, da Badiou, da Balibar, o dalla stessa ricezione di Foucault, sia pure con tutte le divergenze del caso (Tronti è il più ostile di tutti rispetto a Foucault, mentre Cacciari ed io l'abbiamo studiato precocemente, prima che diventasse oggetto di culto sulla scena internazionale; e, pur mantenendo una distanza critica, non abbiamo mai negato la fecondità e la funzione di spartiacque delle sue ricerche).

Gentili: Un elemento importante, in effetti, è proprio quello del recupero, della riscoperta di testi e di autori ormai negletti. Parlavo prima di effetti di ritorno, anche qui vedrei in azione qualcosa del genere: tra le altre cose, quello che dall'estero arriva è anche l'esigenza filosofica di recupero di testi che non erano più abbastanza studiati. Chiediamoci se, in mancanza di questa spinta, di questa attenzione proveniente dall'estero, avremmo riservato questo interesse per testi, ad esempio degli anni Settanta, su cui io ho lavorato e che non erano più disponibili, se non in qualche biblioteca, mentre all'estero si stanno diffondendo le loro traduzioni.

Marramao: Già nel saggio su Machiavelli e Vico del 1980, d'altronde, Roberto Esposito aveva rivendicato la peculiarità della tradizione italiana. "Il Centauro" è nato su quell'ipotesi, sostenuta vigorosamente da Esposito e De Giovanni, ma anche da me: *Il politico e le trasformazioni*, che ho prima ricordato, è stato il primo libro in cui è stato utilizzato positivamente a

sinistra Schmitt; mentre il libro di Esposito poneva già, con largo anticipo, un tema cruciale come quello della genesi dimidiata, o della doppia origine, del politico moderno, attraverso il confronto fra Machiavelli e Hobbes. Si era appena all'ultimo scorcio degli anni Settanta, e noi già lavoravamo su questi temi: la forbice che Esposito ha aperto tra il modello hobbesiano, imperniato sulla neutralizzazione del conflitto, e quello machiavelliano, finalizzato alla sua valorizzazione, è stata decisiva.

Sia Roberto Esposito che Giacomo Marramao si sono occupati più o meno recentemente dei fenomeni di secolarizzazione e di teologia politica. La sedimentazione di categorie di pensiero mutate (più o meno inavvertitamente) dalla simbologia e dalla narrazione cristiana ha caratterizzato la formazione della coscienza e persino degli istituti sociali dell'Europa moderna, fino all'assetto odierno. Il tratto generalmente "futurologico" e "messianico" che caratterizza le ideologie rivoluzionarie sembra assumere anch'esso le sembianze di una mutazione dall'escatologia cristiana: come si rapporta l'Italian Theory a questa interna complicità, che anima il concetto stesso di secolarizzazione? Non è possibile leggere, nel ricorso alla teologia politica, una reazione intellettuale – nella direzione della rivendicazione di una certa autonomia e sovranità intellettuale – alla crisi di sovranità real-politica che il Vecchio Continente sta attraversando?

Marramao: Sono ancora convinto che il nocciolo duro della concettualizzazione del nostro presente, un presente in cui il tempo-del-mondo sembra essere interamente risucchiato nelle logiche non-euclidee dello spazio globale, rimanga, oggi più di ieri, quello della secolarizzazione. Ma è una categoria che va assunta – come ho tentato di illustrare nei miei lavori – in un senso radicalmente diverso tanto dalla versione unilineare quanto dalla versione dialettica: essa può funzionare come criterio per evidenziare la compresenza, a un tempo non-lineare e adialettica, delle analogie e differenze, delle congiunzioni e delle disgiunzioni, delle convergenze e dei contrasti, in breve della "sincronia dell'asincronico" che caratterizza la logica e la struttura della modernità-mondo. Muovendo da questo sfondo, penso si possa provare a elaborare un concetto, per usare l'espressione di Bataille, "a-teologico" del politico: su questo e altri aspetti sto scrivendo un libretto per Bollati Boringhieri, nel quale intendo dedicare una parte alla teologia politica e discutere criticamente temi di Esposito e Cacciari. La mia idea è che un'effettiva e radicale secolarizzazione del politico debba essere operata non in senso anti-teologico ma a-teologico: l'anti-teologico è un momento in tutto e per tutto interno al paradigma teologico. Almeno su questo punto, non si può dar torto ad Heidegger: il rovescio di una posizione metafisica resta una posizione metafisica. Ma qui si pone un grande punto interrogativo rispetto alla stessa operazione benjaminiana, alla quale mi sento molto legato per tanti aspetti. Dovremmo forse cominciare ad ammettere che quello benjaminiano è rimasto necessariamente un programma abbozzato, che rischia di sfociare in un pericoloso cortocircuito

fra due dimensioni concettualmente e simbolicamente differenti, se non addirittura divergenti: il nesso 'energetico' tra il politico e il messianico, e la relazione 'costitutiva' tra il politico e il teologico. Si potrebbe a questo punto aggiungere, per inciso, che forse proprio questa incompiutezza carica di suggestioni può gettar luce sul fatto che la resa di conti filosofica con Heidegger sia rimasta in sospeso: malgrado l'appunto in cui si afferma la necessità di "distruggere" la filosofia heideggeriana, Benjamin non ci dà una chiave per farlo. Per questo, pur facendo tesoro dei suoi straordinari spunti, sui quali non cessiamo di ritornare, si tratta ora di andare oltre. La vera posta in gioco del dualismo occidentale di immanenza e trascendenza consiste in una semplice e drastica formula: secolarizzare la stessa categoria di secolarizzazione.

Esposito: Direi che l'*Italian Thought* – preferisco questa formula più performativa rispetto a *Italian Theory* – presenta, a mio avviso, entrambi i paradigmi che si oppongono al paradigma sovrano, per decostruirlo: da un lato, il paradigma biopolitico, dall'altro la critica della teologia politica. La critica della teologia politica attraversa, come il tema della secolarizzazione, tutti gli autori che rientrano in questa galassia: Marramao e Vattimo, in modo diverso, lavorano sulla secolarizzazione; Tronti e Cacciari sulla teologia politica; persino Negri oppone una filosofia dell'immanenza a una filosofia della trascendenza – e anche io, infine, ci sto lavorando.

Rispetto a quello che diceva Marramao, sono d'accordo: non si può opporre un paradigma "anti" alla teologia, perché si resterebbe sempre dentro la teologia. Anzi, io metterei in discussione anche la particella "a-" dell'ateologico: d'altronde, anche l'ateismo presuppone il paradigma contrario, e la stessa profanazione di Agamben presuppone il sacro. Anche il progetto di demitizzazione implica il mito: il nostro linguaggio è inevitabilmente intriso di questa ambiguità, ma un conto è assumere ciò come una prospettiva (cosa che fanno, in fondo, Tronti e per certi versi Cacciari), altro conto è mantenere un atteggiamento critico. Anch'io ritengo che il politico vada completamente secolarizzato, a meno che la stessa secolarizzazione non sia essa stessa una categoria dialettica...

Marramao: Va secolarizzata la secolarizzazione, allora, per non ricadere nel post-secolare di Habermas.

Esposito: Esattamente. In questo senso mi sento vicino a Marramao in questo atteggiamento critico verso il teologico-politico, con tutte le difficoltà di uscire da se stessi che esso implica.

Gentili: Per tornare al discorso di come alcune questioni siano state anticipate dal pensiero italiano rispetto al dibattito attuale (ad esempio, Schmitt all'estero è stato "scoperto" molto più tardi), mi chiederei: perché proprio oggi c'è questo richiamo così forte alla teologia politica? Per rispondere a questa domanda mi avvalgo di ciò che è successo in Italia

in un passaggio molto importante alla fine degli anni Settanta, quando la riflessione sulla teologia politica ha iniziato a diventare centrale. Nella mia interpretazione si è passati da un modo di pensare la crisi in senso antagonista, come occasione di rottura e rovesciamento (pensiero radicale e antagonista), all'idea di un governo della crisi – vale a dire: il campo di tensione che la crisi mette in gioco può essere governato. Si tratta dello stesso problema che si presenta oggi con forza, quando il politico, abbandonate le forme della modernità, è assunto all'interno della stessa ragione neoliberale, che utilizza la crisi come funzione di governo. La riflessione ormai globale sulla teologia politica è mossa pertanto dall'esigenza di recuperare una autonomia del politico e, pertanto, una governabilità dell'economia neoliberista. Ritornare a quel passaggio della fine degli anni Settanta significa trovare una chiave per leggere il presente: la teologia politica rappresenta il tentativo di controbilanciare un potere che inizia a essere insostenibile, di rispondere politicamente allo strapotere dell'economia, ma finisce per essere funzionale alla governamentalità neoliberale.

Marramao: Un possibile chiarimento del senso del mio ricorso all'"a-teologico", come istanza che si pone al di là della contrapposizione immanenza/trascendenza, può venire dall'adozione di un'ottica 'archeologica', ossia dal ripensamento di un tema antico quanto l'origine delle comunità umane e delle prime forme di articolazione funzionale-gerarchica dei ruoli di militari, sacerdoti e produttori: non è la trascendenza a fondare l'ordine politico ma è l'ordine politico che, nel costituirsi 'a-teologicamente' attraverso le prime forme arcaiche disciplinamento delle funzioni, ha bisogno della teologia. Paradossale 'profanazione' (uso qui il termine proprio nell'accezione in cui lo introduce Benjamin nel *Passagenwerk*) del paradigma teologico-politico: la struttura teologica è un riflesso della struttura della polis, e non il contrario. Non c'è prima uno schema teologico, da cui discenda 'per li rami' uno schema mondano. Da questo rivolgimento prospettico è possibile avviare una riflessione alternativa al teologico-politico: è la mossa con cui Kelsen in *Nature and Society* sostiene che se una teologia politica in senso lato c'è sempre stata, dando luogo a *patterns* mitico-rituali di 'cementificazione' dei rapporti sociali, e in senso specifico, nella sua versione cristiana, ha indotto come effetto il moderno fenomeno della secolarizzazione, in entrambi i casi il teologico appare proiezione delle istanze del politico. Anche in Foucault, a ben guardare, è l'economia del governo a produrre l'esigenza di una legittimazione di tipo teologico. In conclusione: nel suo complesso impianto dottrinale, l'apparato teologico rispecchia sempre le esigenze ordinamentali e pragmatico-disciplinari della società.

Gentili: Bisognerebbe anche specificare bene il tema dell'umano: rifarsi al paradigma rinascimentale non significa una valorizzazione dell'uomo in quanto tale, nel senso dell'umanesimo. La linea teologico-politica cerca sempre di recuperare l'umano, mentre nel paradigma biopolitico è la vita a essere – in ogni senso – valorizzata.

Marramao: Qui si apre un problema molto serio, sia concettuale che storico-materiale. Come hanno dimostrato gli storici, anche del diritto, che si sono ispirati a Foucault, è molto più interessante andare a vedere quei momenti in cui il disciplinamento non ha funzionato: è curioso che in Foucault ci sia uno sguardo ossessivo verso gli assoggettati, ma non c'è mai un'anatomia dei movimenti rivoluzionari o insurrezionali, che sono quei momenti nei quali il disciplinamento o non è riuscito o ha prodotto una tendenza esattamente inversa. Pensiamo al comportamento delle masse nella Rivoluzione francese, alle forme di soggettività alternative che si sono prodotte: sono tratti salienti del cambiamento storico in cui si producono biforcazioni, talora drastiche talora impercettibili, tra opzioni diverse. Una multiforme dimensione della praxis – o, come oggi si dice, dell'*agency* dei soggetti – altrettanto importante della diffusività polimorfa delle pratiche di potere. A queste pratiche i soggetti non hanno solo opposto resistenza, ma vie diverse, strade *altre*, alternative originali creative. Qui c'è un limite di Foucault.

Una categoria centrale nel pensiero dell'Italian Theory è quella di conflitto. Al riguardo, si direbbe che oggi – per usare le parole di Byung-Chul Han – la "negatività" (vale a dire la forza propulsiva del conflitto) viene sempre meno, soffocata da un "eccesso di positività" che livella tutte le manifestazioni del pensiero e della socialità in quell'Uguale, di heideggeriana ascendenza, imposto mediaticamente dalle agenzie del sapere e politicamente dallo svuotamento delle forme di rappresentanza. Che ne è, allora, del conflitto? Come si ri-articola nella contemporaneità e quali frutti può ancora dare?

Marramao: Le parole di Han ricalcano le analisi già condotte dai sociologi sulla post-democrazia: rilevanza crescente di logiche corporative, routinizzazione di tecniche di governo che si autonomizzano dalla rappresentanza, legittimazione *ex post* per avallare decisioni già prese in precedenza, riduzione del popolo a corpo elettorale da 'auscultare' tramite i sondaggi etc. Ma tutto ciò disegna soltanto un lato della questione: non c'è solo la tecnocrazia che livella tutto, che routinizza e pone ogni insorgenza nei termini del *problem solving*, neutralizzando così il conflitto. C'è anche la contropinta, non meno inquietante, di due tipi di populismo: il neo-populismo mediatico, in cui il popolo funge da pubblico, da *audience* in attesa di recepire non informazioni, programmi, argomentazioni, ma messaggi-annuncio, in una sorta di sindrome spettatoriale neobarocca – *Spectator sum in hac scena, non actor...*; e, dall'altra parte, il populismo politico, dalla doppia faccia insurrezional-istituzionale, che si presenta in America latina con sembianze patriottiche, antimperiali o controegemoniche, e in Europa con tratti nazionalisti e xenofobi. Certo, non ha poi tutti i torti Ernesto Galli della Loggia quando osserva che non si dà vera democrazia senza un gradiente elevato di 'populismo' e che una democrazia

tecnoprocedurale è inevitabilmente destinata a una lenta entropia o a un tracollo traumatico. Ma io ho l'impressione, ripeto, che il discorso sulla tecnocrazia ci dia solo una visione parziale: l'altro lato della questione mette in luce conflittualità endemiche, che è però difficile riportare a una compartimentazione concettuale classica. Il conflitto non è più omogeneo, binario. Una prospettiva filosofica radicale dovrebbe salutare questo tratto persino come liberatorio. E una Sinistra capace di pensare se stessa dentro il proprio tempo dovrebbe ricordare la formula della *Summa contra gentiles* di Tommaso: "binarius numerus infamis".

Esposito: Contro il modello machiavelliano che prevede la compresenza di ordini in conflitto, il modello moderno – si pensi a Hobbes, dove il popolo è unificato dal sovrano, o a Rousseau, dove il popolo è il sovrano – nasce intorno a un progetto di neutralizzazione. In realtà, come spesso accade nei concetti politici fondamentali, anche il concetto di popolo vede rinascere in sé una binarietà: d'altronde, il popolo ha sempre significato due cose diverse. Da una parte, il popolo come la totalità; dall'altra, il popolo come parte popolare e dunque anche come parte esclusa. Se ci si pensa, molti concetti – da quello di Occidente a quello di sovranità – presentano questa binarietà. È da poco uscito per "Derive e Approdi" la traduzione italiana di un volume collettivo su *Cosa è il popolo?* In effetti, va detto, noi lavoriamo e ci interroghiamo criticamente sul problema del populismo, ma la domanda antecedente e prioritaria consiste nel chiedersi che cosa è un popolo: questa è stata la grande categoria neutralizzata della modernità, vuoi in senso hobbesiano o rousseauiano, nella quale si manifesta invece una binarietà costitutiva. Peraltro, aggiungo tra parentesi che il mio ultimo libro, *Due*, a volte è stato interpretato come un attacco al due e come la possibilità di un ritorno all'uno: io invece voglio liberare il due da quella tendenza all'unificazione che esclude una delle due parti.

Naturalmente, una volta pensata la necessità del conflitto, si pone il problema di come organizzare il conflitto: varie tesi sono possibili, ma direi che intanto il pensiero italiano è molto unificato attorno alla difesa del conflitto e poi, certo, si tratta di lavorare sugli sviluppi.

Marramao: Una possibile risposta l'ha data Ernesto Laclau, che personalmente conosco dagli anni Settanta, quando lavorava insieme alla sua compagna Chantal Mouffe sul rapporto tra Gramsci e Althusser. Laclau ha posto nelle sue opere un problema serio. Noi che veniamo dopo Hobbes e "dopo il Leviatano", nel senso che abbiamo alle spalle la cesura storico-strutturale rappresentata dallo Stato moderno, sappiamo che non si dà Popolo, ma solo moltitudine di individui o di differenze singolari, prima dell'artificio della sovranità. Proprio da Hobbes scaturisce la tesi, poi coerentemente ripresa da Kelsen, che il popolo è un concetto giuridico: prima del diritto positivo, posto dalla sovranità, non ha senso parlare di popolo. A questa traiettoria paradigmatica Laclau rivolge un'obiezione decisiva: è vero che il popolo non esiste materialmente o sociologicamente prima di essere

costruito; ma, ancor prima di essere una costruzione giuridica, il popolo esiste come costruito politico. Non c'è politica che non abbia costruito un concetto di popolo: su questo punto è necessario un supplemento d'indagine. Senza l'operatore "popolo" il destinatario del politico è un destinatario assente, anche rispetto alla binarietà del conflitto di cui parlavamo. La tesi per cui il popolo è presente solo nella dimensione giuridica, mentre sociologicamente è una molteplicità di differenze, non toglie il fatto che il popolo deve prima esistere come concetto politico. Va da sé che un argomento del genere pone un problema cruciale anche rispetto al cosmopolitismo. Se il politico non trova un radicamento verso il basso, l'ideale cosmopolitico finisce inevitabilmente per prestare il fianco a tutte quelle critiche di astrattezza e intellettualismo che sconfinano, a loro volta, in una sostanziale riedizione del sovranismo o del nazionalismo. Una situazione, come si vede, assai prossima al famoso "dilemma del prigioniero".

Gentili: Certamente il conflitto è una categoria chiave dell'*Italian Theory*, ma andrebbe ripensato. Bisogna superare certi irrigidimenti: io comincerei col dire, prima di tutto, che il conflitto è una forma eminente di relazione. Quando con la costituzione delle cittadinanze nazionali, si è affermata la costruzione del popolo come sintesi delle differenze, riscoprire il conflitto significava riproporlo nell'accezione dicotomica e antagonista e, dunque, come conflitto di classe. Parliamo allora di operaismo, di quella peculiare saldatura e alleanza teorica tra Marx (lotta di classe) e il binomio schmittiano amico/nemico. La rivendicazione di classe era l'elemento di rottura all'interno del popolo. Oggi il problema è che i dispositivi del neo-liberalismo neutralizzano questo genere di conflitti: in un certo senso insistere sulla dimensione dicotomica, sulla binarietà, rischia di far cadere nelle neutralizzazioni già in opera. Io invece tornerei alla matrice relazionale del conflitto, parallela a quella antagonista e posta al di là delle classi: tendo a dare grande rilievo all'elemento del limite, dell'attrito condiviso. Il conflitto andrebbe quindi articolato ulteriormente rispetto alla sua opzione binaria e dicotomica: il conflitto non è solo ciò che divide la società, ma è anche ciò che fa società.

Nell'epoca contemporanea si è levato spesso il lamento, dapprima nel mondo letterario, per cui "non si scrivono più grandi classici". Si potrebbe dire, traslando l'assunto, che neppure "si pensano più grandi filosofie": questo ha certamente a che fare con lo "spezzettamento" specialistico del sapere e col venir meno delle condizioni storico-materiali atte a un pensiero complessivo della vita e del mondo, che appariva ancora possibile fino al secolo scorso. È un fatto, però, che il pensiero filosofico viene progressivamente meno, nell'analisi della realtà, sostituito dal ricorso a protocolli tecnici (si pensi all'economia) e a procedure scientifiche, capaci di fornire soluzioni operative immediatamente spendibili. Come affronta questo slittamento extra-filosofico l'Italian Theory?

Marramao: La situazione che descrivete si può affrontare solo riattualizzando quella che il giovane Lukács chiamava "teoria dell'offensiva": resistere non serve a niente (per riprendere il titolo di un recente romanzo italiano), se non si è in grado di operare un rapido passaggio dalla postazione difensiva alla posizione di attacco. Senza la delineazione di alcuni paradigmi mutuati dalla filosofia, sarebbero state impossibili non solo le rivoluzioni scientifiche, a partire dalla rivoluzione einsteiniana, ma anche le innovazioni tecnologiche. Queste ultime presuppongono oggi procedure, come la produzione di algoritmi, il cui tasso di obsolescenza è molto elevato: senza un elevato coefficiente di flessibilità degli strumenti teorici di base, nessun esperto o quadro specializzato è in grado di operare una riconversione dei propri modelli. Dobbiamo dimostrare, in altri termini, che la flessibilità può provenire soltanto da una solida concettualizzazione di base. La risposta non può dunque risolversi in una linea di difesa vetero-umanistica: occorre piuttosto riaffermare, al di là di ogni anacronistica demarcazione fra le "due culture", che senza le intuizioni derivanti dalla concettualità filosofica sarebbe impensabile non solo la seconda e terza rivoluzione scientifica, ma la stessa innovazione tecnologica del digitale. Privi di confronti transdisciplinari, gli specialismi diventano asfittici.

In secondo luogo, credo sia venuto il momento di immaginare, dopo la retorica del frammento postmoderna, un ritorno – lo dico un po' provocatoriamente – alla forma-trattato in filosofia: a una nuova ricerca di sistematicità. Non sarà, forse, il *Opus oxoniense* di Duns Scoto, il *Leviatano* hobbesiano o la *Scienza della logica* hegeliana, ma sarà probabilmente un discorso non meno integrato e sistematico: non sono più convinto che il discorso nietzschiano, aforistico, sia la parola ultima. Quella era la parola della filosofia all'epoca della dissoluzione, della crisi e della decadenza: ora siamo in una situazione in cui la sfida dei tempi richiede un nuovo coraggio del pensiero. Le varie "tappe" di *Homo sacer* di Agamben o i libri che ha scritto Roberto Esposito da *Communitas* in poi sono come un unico grande libro, che risponde un po' a questa esigenza. Stiamo cercando, insomma, di lavorare tutti all'interno di una prospettiva che non è più quella postmoderna del frammento o dell'aforisma.

Esposito: Ci sono varie questioni da chiarire. Intanto, viviamo effettivamente in un'epoca di crisi della filosofia? La questione è controversa. Se contiamo le iscrizioni alle facoltà di filosofia, forse sì; se guardiamo, invece, ai grandi fenomeni mediatici come i festival, si direbbe di no. Naturalmente, dobbiamo discriminare filosofia da filosofia: c'è la divulgazione, c'è la cosiddetta pop-filosofia (un termine che non amo – la filosofia è intrinsecamente politica, ma non intrinsecamente popolare). Comunque, non tutti gli indici segnalano questa crisi. Sicuramente, i saperi umanistici sono sottoposti – ad esempio dalle prassi di valutazione nelle Università – a uno stress quantitativo considerevole, vengono quantificati secondo un modello rigido che non dà ragione innanzitutto del fatto che le culture sono tre (perché ci sono anche i saperi sociali); poi, sono d'accordo

con Marramao sul fatto che dobbiamo osservare l'intreccio originario delle due culture. La distinzione scienza-filosofia, nell'epoca rinascimentale e poi barocca, non c'era proprio. Sarebbe assurdo anche un atteggiamento anti-tecnologico: si tratta di liberare la tecnica da quella tendenza ai dispositivi quantitativi di tipo riduttivo. La tecnica in sé è una questione eminentemente filosofica. Anche i modelli logico-matematici, come in Leibniz, sono sempre frammisti alle vicende della filosofia.

Da ultimo condivido anche l'esigenza, se vogliamo, di un ritorno alla metafisica. Badiou, ad esempio, sostiene di fare "metafisica". C'è una giusta stanchezza per l'eccesso di frammentismo: bisogna lavorare dentro un orizzonte, se non compiuto, almeno sistematico. C'è una reazione alla fase del pulviscolo filosofico, che per me è positiva.

Gentili: Le politiche universitarie e culturali chiedono e impongono da almeno venti anni ai saperi umanistici e sociali di adeguarsi al modello delle scienze naturali. Da ciò, quindi, la cosiddetta crisi della filosofia. Ma è proprio così, o è questa politica a dare l'impressione di una crisi della filosofia? Io vedo, qui, il rischio di un effetto indotto.

Marramao: Se ci si muove all'estero, ad esempio nei Dipartimenti americani, si avverte molto forte l'esigenza di ripristinare il modello – nato peraltro in Italia – della *universitas studiorum*: una istituzione che, in epoca medievale, contemplava l'universalità di saperi che si incrociavano fra loro in uno spazio di autonomia e che, dopo la nascita dello Stato moderno sovrano, è stata sottoposta a un progressivo disciplinamento. Alla fine del Novecento abbiamo raggiunto il massimo grado di specializzazione: ben visibile nella crescente compartimentazione del sapere in "settori disciplinari". A partire dal XXI secolo, malgrado la spinta specializzante persista negli annunci programmatici di governo, da strati sempre più ampi di studenti, ricercatori e docenti delle università europee e americane viene la spinta a sperimentare nuove forme di interazione tra saperi diversi, scoprendone e valorizzandone gli intimi isomorfismi che li caratterizzano. Mai come oggi, davanti alle sfide del mondo globalizzato, è necessario ritornare, con una vera e propria *re-volutio*, alla vocazione di quella straordinaria istituzione denominata "università degli studi". Ma per far ciò occorre innanzitutto scardinare le controriforme che hanno devastato le università dell'Occidente negli ultimi decenni.

Gentili: Nel dispositivo della valutazione è evidente la frustrazione dei saperi; gli indicatori considerati sono quelli adatti a un certo tipo di discipline e di università. Questi dispositivi sono performativi. Al contrario, una caratteristica dell'*Italian Theory* è quella di costruire libri di grande respiro, che tornino alla visione ampia e globale che persisteva ancora prima del frammentismo. Forse a questo si deve finalmente tornare: all'idea di grandi narrazioni filosofiche – sono esse a rappresentare oggi la "differenza" rispetto alla frammentazione del sapere in discipline.