

Discussioni/2

Fare Italian Theory: Prospettive e problemi.

Note a margine del convegno internazionale di Napoli

di Sabino Paparella

Cosa si deve intendere esattamente per Italian Theory? Un manifesto teorico? Un nuovo paradigma cui affidare le sorti della filosofia, dopo l'esaurimento della spinta propulsiva del modello tedesco prima (nichilismo - ermeneutica - teorica critica) e di quello francese poi (post-strutturalismo - decostruzione - pensiero della differenza)? Un nuovo prodotto culturale grazie a cui la tradizione continentale può prendersi la sua rivincita sulla filosofia analitica, irretita nei limiti che essa stessa si è programmaticamente autoimposta?

Queste domande accompagnano il grande fermento che sta suscitando – dentro e fuori i confini nazionali – il dibattito intorno a una presunta “primavera filosofica” italiana. E l'incertezza che le connota, in merito alla possibilità di una definizione univoca di Italian Theory (o Italian Thought, che dir si voglia), rende forse più comprensibili le critiche – talvolta anche severe – di recente sollevate nel merito dell'operazione nel suo complesso¹. Tali obiezioni nei confronti dell'etichetta storiografica tenuta a battesimo da Dario Gentili, sulla scorta del dibattito anglofono², tendono a mettere in guardia rispetto al rischio che un approccio retrospettivo alla storia della filosofia italiana possa finire per neutralizzarne le differenze interne, e fare in definitiva del pensiero italiano un discorso filosofico univoco, un sistema speculativo omogeneo. Si potrebbe al contrario osservare che la “differenza italiana” sia consistita proprio nella contestazione, attraverso il discorso filosofico, del carattere di trascendentalità dello stesso discorso filosofico, vale a dire della pretesa di universalità e sistematicità in cui ogni forma di sapere rischia di cadere, nel momento in cui astrae la teoresi dal suo contenuto empirico. Ad essa la tradizione di pensiero italiana avrebbe

¹ Si veda a titolo esemplificativo il dibattito sviluppatosi sulle pagine di *alfabeta2*, in particolare: N. Martino, *Italian Theory*, in <http://www.alfabeta2.it/2013/03/29/italian-theory/>, 29 marzo 2013; M. Assennato, *A differenza dell'Italian Theory*, in <http://www.alfabeta2.it/2013/05/16/a-differenza-italian-theory/>, 16 maggio 2013; D. Gentili, *I conflitti dell'Italian Theory*, in <http://www.alfabeta2.it/2013/06/10/i-conflitti-dellitalian-theory/>, 10 giugno 2013.

² D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operismo alla biopolitica*, Bologna 2012.

contrapposto la capacità di tenere il discorso filosofico costantemente in tensione con l'esperienza storica di chi quel pensiero elaborava, e in definitiva di fare della filosofia una pratica: di *fare* – appunto – filosofia.

Ciò in realtà viene indicato in maniera chiara all'interno delle stesse ricostruzioni dei teorizzatori dell'Italian Theory. Lo stesso Roberto Esposito – cui si deve il primo tentativo sistematico in tal senso³ – rileva quale carattere distintivo del "pensiero vivente" (formula antesignana dell'Italian Theory) l'essere alternativo ad ogni trascendentalismo, insito nella sua genesi "altermoderna"⁴, e ne sottolinea la distanza rispetto a una lettura della rivoluzione moderna nei termini di una rottura epistemologica dettata dal soggetto razionale. Proprio per questa ragione il destino della filosofia continentale, segnato da quella lettura sino agli ultimi esiti aporetici del *linguistic turn*, rimarrebbe estraneo alla filosofia italiana, che manterrebbe invece intatto tutto il suo potenziale euristico nella post-modernità. In quest'ottica andrebbe letta anche l'insistenza sul tema della vita, che la filosofia italiana ha tenuto costantemente al centro della sua riflessione, non tanto – o non innanzitutto – come istanza teoretica, cioè per chiederne il significato, quanto per ancorare la teoresi stessa alle forme di conflittualità empirica (dunque, di lotta politica) che agitano il vivere e i viventi storici. Quand'anche costituisse il fenomeno originario a cui il filosofare resta sempre intimamente legato – secondo quella compresenza, nella riflessione italiana sulla temporalità, di storicizzazione e residuo storico originario, di cui parla Esposito⁵ – l'esperienza del vivere non è mai mitizzata come Origine metafisica, ma è sempre al contempo tenuta in gioco nella temporalità spuria della storia.

Si potrebbe forse pensare che quest'attenzione particolare all'esperienza e alla torsione pratica del pensiero, insita nella formula stessa dell'Italian Theory, non sia stata tenuta in debito conto fino a questo momento dal dibattito critico, catalizzato piuttosto dall'idea che assegnare un compito autoriflessivo al "pensiero vivente" significasse renderlo dogmatico, un pensiero morto o dei morti. Lo stesso convegno organizzato lo scorso gennaio a Parigi dalla Sorbona e dall'Université Paris-Ouest Nanterre tradiva sin dal titolo – *L'Italian Theory existe-t-elle?* – l'intento di interrogarsi sulla legittimità storico-filosofica dell'etichetta – su cui si sono appuntate le critiche esplicite di alcuni di coloro che nel novero dell'Italian Theory dovrebbero essere iscritti, primo fra tutti Toni Negri⁶ – più che su come eventualmente rilanciare oggi la sfida pratica di fare filosofia italiana.

³ R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino 2010. Nella stessa direzione, sebbene operando selezioni volutamente parziali e senza il medesimo intento sistematico, muovono anche precedenti ricostruzioni; si vedano almeno: P. Virno - M. Hardt (a cura di), *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*, Minneapolis-London 1997; A. Negri, *La differenza italiana*, Roma 2005; L. Chiesa - A. Toscano (a cura di), *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*, Melbourne 2009.

⁴ R. Esposito, *Pensiero vivente* cit., in part. p. 23.

⁵ *Ivi*, in part. pp. 24-25.

⁶ Per un efficace e critico resoconto del convegno parigino si veda M. Assennato, *Giocare il gioco dell'Italian Theory?*, in <http://www.euronomade.info/?p=1663>, 8 febbraio 2014.

Al contrario, sarebbe potuto essere anche “pensare un futuro per l’Italian Theory” – oltre a *Italian Theory. Categorie e problemi della filosofia italiana contemporanea* – il titolo del convegno sul tema organizzato a Napoli il 15, 16 e 17 maggio 2014 dal Sum – Scuola Normale Superiore in collaborazione con l’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, che ha visto la partecipazione di numerosi studiosi, coordinati da Roberto Ciccarelli, Dario Gentili, Elettra Stimilli e Davide Tarizzo. Il convegno napoletano ha infatti inteso guardare oltre, scegliendo di non risolvere – semmai di aggirare – le contraddizioni interne a quel variegato e disconnesso *rassemblement* di teorie e programmi di ricerca che si vuole indicare con l’univoca dicitura di Italian Theory. Evasa la questione, ormai quasi ridondante, del carattere non nazionalistico del pensiero italiano – da intendersi piuttosto nomadicamente collocato, nei termini della nota dialettica deleuziana tra territorializzazione e deterritorializzazione – resta il fatto che la lettura negriana dello *stile* filosofico distintivo di una differenza italiana nei termini della *resistenza* rimanga difficilmente componibile – tanto meno assimilabile – ad una triangolazione di vita, politica e storia – qual è quella di Esposito – che si tiene però a debita distanza dalla pretesa di una effettuazione storico-empirica. Tanto più entrambe queste posizioni, questi atteggiamenti filosofici, si distinguono dalle direttrici mistiche che, sulla scorta del pensiero negativo, sembrano intraprendere le filosofie di Cacciari e Agamben, per citare solo altri due dei supposti protagonisti di una Italian Theory.

Tante acclamate distonie teoretiche, ma anche banalmente metodologiche, pregiudicano la possibilità di parlare di Italian Theory? No, ma – sulla scorta di quanto detto in premessa – a patto di *farla*. A patto, cioè, di utilizzare quel campo debolmente unitario di autori, teorie e opere – che risale diacronicamente fino a Bruno e Machiavelli, ma nella codifica internazionale spazia perlopiù sincronicamente, in riferimento all’ultimo cinquantennio, dall’operaismo e post-operaismo al pensiero della differenza sessuale alla biopolitica – come una cassetta degli attrezzi per *armare* il pensiero di fronte alle sfide del presente. Il che significa riconoscere come peculiarità dell’Italian Theory, più che la categoria teoretica del conflitto (o, secondo l’interpretazione di Gentili, di *sinisteritas*)⁷, innanzitutto la capacità di mordere la realtà: se il soggetto è sempre mondano e storico, mai presupposto all’esperienza, la filosofia italiana – diversamente da altre tradizioni – non rischia forse di rimanere incantata e immobilizzata dalla presupposizione di un Reale indicibile e inoggettivabile. Può aver presa sul presente ed essere utile ai fini della sua trasformazione.

Resta da capire se, oltre che il genotipo, questo sia anche il fenotipo dell’Italian Theory: se, cioè, la *possibilità* di avere presa sul reale sia destinata a rimanere soltanto tale. Nel segno di questo sospetto si è aperto il

Sempre su *EuroNomade* è possibile inoltre recuperare l’intervento critico letto al convegno da Toni Negri, cui si accennava (A. Negri, *A proposito di Italian Theory*, in <http://www.euronomade.info/?p=1670>), nonché quello di Sandro Chignola (S. Chignola, *Italian Theory?*, in <http://www.euronomade.info/?p=2251>).

⁷ Si veda l’*Introduzione* di Gentili, *Italian Theory*, cit., pp. 7-19.

convegno, attraverso le obiezioni affilate di Judith Revel nei confronti della categorizzazione del *Bios* da parte di Roberto Esposito e del pericolo che essa veicola: quello di neutralizzare il conflitto che supporrebbe di manifestare, ripiegando su di un impersonale inoperoso, a livello del quale non è più chiaro dove reperire le soggettività che devono fare, politicamente (vale a dire, come parte in lotta), la storia. La vita biologica così ipostatizzata non diventa solo l'ultimo appiglio del materialismo? Non tradisce precisamente il carattere che il pensiero contemporaneo ha riconosciuto come distintivo della vita stessa, vale a dire la potenza del cominciamento? Infine, a partire da questa concettualizzazione della vita, è davvero possibile pensare ad una biopolitica nei termini foucaultiani di un dispositivo di cattura del potere, che chiama resistenza e lotta?

Proprio al tema della biopolitica è stata dedicata la seconda sessione del convegno, anticipata da un intervento di Matteo Pasquinelli, che in aperta polemica con l'ipotesi agambeniana di una secolarizzazione della divina provvidenza, ha ricostruito la genealogia del concetto foucaultiano di dispositivo attraverso il lessico macchinico-organico di Goldstein prima e Canguilhem poi, fondandolo dunque su quel meccanismo autonormativo e autoriparativo dell'organismo, che costituirà poi il segno di riconoscimento del potere nella biopolitica.

La domanda è: è possibile pensare la biopolitica oltre l'alternativa tra il biopotere esercitato dalla tanatopolitica nazista e l'articolazione foucaultiana di una politica sulla vita, tipica della governamentalità neoliberale? Vittoria Borsò ha illustrato come tale possibilità si apra, nella prospettiva affermativa verso cui muove la filosofia di Roberto Esposito, adottando come epistemologia di riferimento quella biologica (anche qui il richiamo è espressamente a Canguilhem), che riconosce la contingenza e l'alea – l'anormalità – come propria della norma, come il fuori che è costitutivo del dentro del vivente, che lo apre dunque alla relazione, lo sottrae ad una definizione essenzialistica e ne gioca l'identità nella dimensione liminare che si tiene tra persona e impersonale, e guarda a quest'eccedenza, a questo sconfinamento, nei termini di una *alterazione* del vivente.

La questione dei confini della vita e del vivente, d'altronde, si presta a molteplici altre letture: sotto il profilo culturale, ad esempio, come critica al paradigma eurocentrico di vita che può venire dal ripensamento dello stato di natura da parte del "pensiero selvaggio", nella prospettiva degli studi postcoloniali tracciata nel convegno da Federico Luisetti; come messa in questione dei limiti propri del vivente, e del nesso nascita-morte, seguendo invece lo sguardo sagittale che Lorenzo Chiesa ha lanciato sugli scritti pasoliniani in merito all'aborto, da cui emerge come il discorso biopolitico sia un discorso sulla sostenibilità della vita, che ha necessità di discriminare tra vita benedetta e maledetta, secondo le due facce che ne dicono la sacertà. Ad ogni modo, sia che la biopolitica venga a configurare, con Schmitt e oltre Schmitt, un "quarto *nomos*" della Terra, decisamente deoccidentalizzato; sia che denunci l'ideologizzazione della nascita e della riproduzione, rischiando per converso una nuova ontologizzazione della vita; sia che produca,

attraverso l'ostensione comune della vita, una incorporazione della verità in aperta polemica con il pensatario socratico e la metafisica occidentale che ne sarebbe venuta, secondo la lettura foucaultiana della filosofia cinica, al centro della relazione di Vanessa Lemm; in tutti questi casi, ci sembra di poter evidenziare come *questa* biopolitica di cui il convegno ha inteso parlare è *una* possibile biopolitica all'interno dello spettro di riflessione dell'Italian Theory, nella fattispecie quella di Roberto Esposito. Non è la biopolitica di Giorgio Agamben, con la quale la prima entra in diretta tensione, perché presuppone la vita come già sempre qualificata, per quanto selvaggia o in bilico tra beatitudine e dannazione, comunque mai *zoé* meramente schiacciata dallo stato d'eccezione⁸. Ma non è neanche – e soprattutto – la biopolitica che Negri specifica come figura interna alla crisi del biocapitalismo, là dove la vita nella sua globalità viene messa a lavoro dal dispositivo di produzione postfordista, e come tale può costituire la *dynamis* su cui far leva per l'insorgenza della moltitudine, dunque per produrre nuova soggettivazione⁹. Nella biopolitica di Esposito si tratta più semplicemente e per certi versi più radicalmente «non tanto [di] pensare la vita in funzione della politica, ma pensare la politica nella forma stessa della vita»¹⁰.

Che a questo uso forte della categoria di vita sia associato il rischio, forse inopinato, di cadere in una sorta di vitalismo trascendentale è una delle questioni che rimangono aperte, e che la stessa discussione in seno al convegno ha avvertito. Di certo c'è che essa inevitabilmente condiziona anche ciò che si deve intendere per "comune" secondo *questo* filone dell'Italian Theory: la sottrazione al dispositivo immunitario che si realizza rimanendo su quella faglia tra inclusione ed esclusione che è l'impersonale, e non tanto un'apocalittica "comunità a venire"¹¹, né tanto meno una organizzazione del

⁸ Scrive invece Agamben: «[...] ciò che caratterizza la politica moderna non è tanto l'inclusione della *zoé* nella polis, in sé antichissima, né semplicemente il fatto che la vita come tale divenga un oggetto eminente dei calcoli e delle previsioni del potere statale; decisivo è, piuttosto il fatto che, di pari passo al processo per cui l'eccezione diventa ovunque la regola, lo spazio della nuda vita, situato in origine al margine dell'ordinamento, viene progressivamente a coincidere con lo spazio politico, e inclusione e esclusione, esterno e interno, *bíos* e *zoé*, diritto e fatto entrano in una zona di irriducibile indistinzione» (G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995, p. 12).

⁹ «The complex apparatus that selects investments and directs financial and monetary maneuvers determines the new geography of the world market, or really the new biopolitical structuring of the world. The most complete figure of this world is presented from the monetary perspective. From here we can see a horizon of values and a machine of distribution, a mechanism of accumulation and a means of circulation, a power and a language. There is nothing, no "naked life", no external standpoint, that can be posed outside this field permeated by money; nothing escapes money. Production and reproduction are dressed in monetary clothing. In fact, on the global stage, every biopolitical figure appears dressed in monetary garb» (M. Hardt – A. Negri, *Empire*, Cambridge-London 2000, p. 33; trad. it. di A. Pandolfi, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano 2002).

¹⁰ R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino 2004, p. XVI.

¹¹«[...] la piccola borghesia planetaria è verisimilmente la forma nella quale l'umanità sta andando incontro alla propria distruzione. Ma ciò significa, anche, che essa rappresenta un'occasione inaudita nella storia dell'umanità, che questa non deve ad alcun costo lasciarsi sfuggire. Poiché se gli uomini, invece di cercare ancora una identità propria nella forma ormai impropria e insensata

conflitto e della cooperazione produttiva finalizzata a costituire un nuovo diritto o una nuova politica. Non sembri superfluo voler rimarcare questa opzione preliminare che ha fatto da sfondo alle pieghe argomentative del convegno: questa scelta di parte, all'interno dell'Italian Theory, può forse fornire indicazioni preziose circa le strade che essa si avvia a percorrere.

Non sono mancati per la verità contributi eccentrici rispetto a questo centro di gravità. L'intervento di Marco Assennato in apertura della seconda giornata e della terza sessione del convegno – dedicata ad operaismo e post-operaismo – ne è stato certamente un esempio. La sua analisi del rapporto tra *bios* e *techne*, adottando come riferimento teorico il dibattito sviluppatosi a metà degli anni Settanta tra Raniero Panzieri e Massimo Cacciari in merito al ruolo della tecnica, ha riannodato la matassa dell'Italian Theory ad un'altra delle sue *lignéés* storiche: quella frattura operaista rispetto al gramscismo liturgizzato dal PCI di Togliatti, prodotta dalla lettura dallavolpiana (non hegeliana) di Marx, che negli anni Sessanta ha preteso di far scendere il pensiero dalle cattedre della dialettica, di portarlo in fabbrica e di inventare nuove pratiche filosofiche a partire dal conflitto sociale. Letto da questa prospettiva, il rapporto tra vita e politica non solo si confessa come sempre tecnologicamente mediato (indicando uno degli sviluppi più originali della lettura espositiva della vita come originariamente formata, *bios*), ma si colloca ad un livello di analisi fino a questo momento trascurato dalla biopolitica affermativa: precisamente quello della critica dell'economia politica.

Il sapere, la scienza e la tecnologia sono funzionali allo sviluppo capitalistico: se quarant'anni fa questo semplice assunto costringeva a rileggere il *Frammento sulle macchine* dei *Grundrisse* e ad inserire tra gli oggetti della critica dell'economia politica le macchine stesse, in quanto sussunte dal capitalismo, oggi la medesima urgenza si pone per quell'ibrido, quel cyborg che è l'uomo contemporaneo, in cui natura e tecnica si coimplicano in una nuova definizione – politica – del vivente. E così come è rimasta improduttiva la virata di Cacciari verso il pensiero negativo – che evita la pacificazione dialettica dell'*Aufhebung* ma al prezzo di rimanere nell'aporia, rinunciando alla critica dell'economia politica in virtù di una "autonomia" del Politico – così per Assennato sarebbe semplicemente inutile oggi aggrapparsi alla vita e al vivente come mera exteriorità rispetto al sistema capitalistico, ignorando la vera sfida di soggettivazione biopolitica, che non consiste nell'enfatizzare le esclusioni, ma nel sottolineare la contraddittorietà delle inclusioni nel sistema. Il che significa che anche il tema della porosità tra natura e tecnica, se dev'essere mantenuto su un

dell'individualità, riuscissero ad aderire a questa improprietà come tale, a fare del proprio esser-così non una identità e una proprietà individuale, ma una singolarità senza identità, una singolarità comune e assolutamente esposta – se gli uomini potessero, cioè, non esser-così, in questa o quella identità biografica particolare, ma essere soltanto *il* così, la loro exteriorità singolare e il loro volto, allora l'umanità accedrebbe per la prima volta a una comunità senza presupposti e senza soggetti, a una comunicazione che non conoscerebbe più l'incomunicabile» (G. Agamben, *La comunità che viene*, Torino 1990, pp. 43-44).

piano di immanenza, pone necessariamente all'Italian Theory l'imperativo di ripensare il conflitto *all'interno* della società: dentro e contro.

Lo stesso discorso vale, evidentemente, non solo per la tecnica, ma per ogni ambito dell'esperienza antropica sussunto dal biocapitalismo e foucaultianamente sottoposto alla governamentalità neoliberale: a partire dalle stesse relazioni sociali e dal feticcio liberale degli "stili di vita", come Andrea Righi ha ricordato, proponendo un aggiornamento del pensiero italiano della differenza sessuale nei termini dell'adozione di un ordine simbolico femminile, capace di riconoscere la propria parzialità, di sospendere la totalità e di ripensare una economia di condivisione fuori dalla logica escludente prodotta dall'ordine metaforico maschile.

Ricorsivamente presente ad ogni livello di analisi, la domanda di lotta e di soggettivazione implicita nella categoria di biopolitica pone all'Italian Theory un'ultima sfida: chiede cioè se questa immanentizzazione dell'antagonismo, riportata alla falda biologica, non costringa forse a ripensare l'Uomo in quanto tale, a tracciare se necessario una linea di cesura netta rispetto a quella tradizione umanistica da cui – secondo Esposito – il pensiero vivente pure discenderebbe, e domandarsi quali forme di sapere sarebbero in grado di darne conto. È il tema del post-umano, che ha contraddistinto le discussioni dell'ultima sessione del convegno.

All'interno di questo quadro di inchiesta si è collocata la proposta di Oscar Barroso di un umanesimo "debole", un umanesimo della finitudine, pensato come semplice fiducia nella possibilità che l'uomo sia felice – e dunque come forma di resistenza compatibile, secondo Barroso, con la tendenza affermativa delle filosofie di Negri ed Esposito.

Le figure postumane sono però anche quelle che evocano, dall'interno della ricerca filosofica, un possibile "fuori" della filosofia: una letteratura altermoderna, secondo la proposta di Davide Luglio, o una *oikonomia* teologica delle immagini, come emerso dalla relazione di Emanuele Alloa. Secondo quest'ultimo, se la macchina teologico-politica è stata inevitabilmente portata all'esaurimento della sua forza propulsiva dal processo di secolarizzazione, è invece nel recupero di un'economia teologica – nello specifico, della rappresentazione della circolazione della Grazia – che il Cristianesimo potrebbe continuare a dare da pensare all'Italian Theory.

L'analisi della situazione di stallo, dinanzi a cui si troverebbe oggi il cosiddetto nuovo realismo letterario italiano (così distante a sua volta dal nuovo realismo filosofico – che, detto per inciso, rimane tagliato fuori dalla codifica dell'Italian Theory), ha invece permesso a Luglio di definire il pericolo nel quale ogni proposta di "ritorno alla realtà" – in questo senso la stessa Italian Theory – rischia di incorrere. Quella del nuovo realismo letterario si configura come una diagnosi biopolitica precisamente perché stigmatizza come la pretesa di aderire alla realtà e alla vita non possa che rimanere ineffettuale, fintanto che quella stessa realtà, quella vita, non siano poste in tensione con la storia e la politica. È necessario un dispositivo di distanziamento rispetto alla realtà per poter recuperare quelle categorie dell'agire in grado di produrre nuove soggettività politiche: ed è questa in

sintesi la proposta di una forma nuova di espressività, cui dare il nome di "letteratura altermoderna", in evidente analogia con la concettualizzazione di altermodernità proposta da Negri e Hardt.

Il fuoco problematico dell'intera Italian Theory, come si vede, rimane sempre il medesimo, quello annunciato già nell'apertura del convegno da Judith Revel: come attrezzare teoreticamente il conflitto biopolitico, perché sia produttivo di soggettività storico-politiche? Detto in modo un po' brutale, si tratta di capire se l'Italian Theory possa riuscire in ciò che la French Theory ha potuto solo lungamente promettere.

La piega argomentativa presenta un doppio bordo, teoretico e metafilosofico. In primo luogo si tratta di capire se la biopolitica affermativa pensi ancora la soggettivazione: per quanto sia evidente, infatti, che il pensiero dell'impersonale non implichi una revoca del soggetto, quanto piuttosto della definizione essenzialista e immunitaria che di esso ha lungamente fornito la macchina teologico-politica; tuttavia, resta il fatto che nell'orizzonte del *bios* tale soggetto sembra essere semplicemente *dato*, e non problematizzato nel suo farsi storico. Non si può non convenire con Esposito quando scrive: «come potrebbe mai darsi politica – e, tanto più, storia – in un mondo privo di soggetti definiti, all'interno del piano di immanenza, dalla loro stessa singolarità vivente?»¹²; ma si potrebbe forse aggiungere: e come potrebbe mai darsi politica e storia in un mondo *saturo* di soggetti definiti dalla loro *sola* singolarità vivente?

In secondo luogo – è questo il bordo metafilosofico del problema – occorre ridefinire la dialettica tra sapere e potere al livello della messa in questione dell'Italian Theory: si tratta cioè di capire, come sempre, a cosa debba servire la filosofia e in che rapporto stiano tra loro teorie e pratiche filosofiche. Il che non significa necessariamente fare dell'Italian Theory un manifesto politico; né tanto meno ridurla ingenuamente alla pretesa di un sapere contro-accademico all'interno dell'accademia; ma certamente non sottrarsi al compito – intellettuale e filosofico, prima ancora che accademico – di elaborare proposte teoretiche costantemente in tensione con possibili pratiche, e in grado di far pensare all'altezza delle sfide storico-politiche che il presente chiede di sostenere. Proprio questa, in fondo, è l'eredità più preziosa (e rara) che quel coagulo di filosofi che si sta formando intorno all'Italian Theory potrebbe vantare.

¹² R. Esposito, *Pensiero vivente* cit., p. 32.