

---

RAFFAELE ARIANO

Università Vita-Salute San Raffaele  
raffaele.ariano1985@gmail.com

---

# GEOGRAFIA E FILOSOFIA. RIFLESSIONI SU *PENSIERO VIVENTE* DI ROBERTO ESPOSITO A PARTIRE DA SPINOZA, CAVELL E FOUCAULT

---

## *abstract*

*The article focuses on the so-called 'Italian theory', with special reference to its assessment in Roberto Esposito's 2010 book Living Thought. The article puts forth three main arguments. First, there is an analogy between the 'geo-philosophical' strategy chosen by Esposito to address Italian thought and the strategy pursued by Stanley Cavell when he reflects on Emerson and the specificity of American philosophy. Second, the main traits attributed by Esposito to Italian thought show significant parallels with key concepts in Michel Foucault's philosophy. Third, interpretations of Spinoza by authors such as Gilles Deleuze and Toni Negri have been instrumental for the flourishing of the philosophical debate that prepared Esposito's elaboration of a canon of Italian thinkers. The article thus hints that Italian theory could be an interesting case study for the reflection on the relations between geography and philosophy.*

---

## *keywords*

*Spinoza, Esposito, Foucault, Italian theory, Cavell, the order of things*

Nel corso delle pagine seguenti cercherò di avanzare delle considerazioni – che mi permetterei di definire ‘ironiche’ per motivi che spero diventeranno chiari nelle battute conclusive del mio intervento – sui rapporti tra filosofia e geografia, e altrettanto su quelli tra tradizioni interpretative e innovazione filosofica.

Il tema che ho scelto – e cioè il rapporto tra Spinoza e quel complesso di pensatori e filosofie che sono stati rubricati in tempi recenti sotto l’etichetta di *Italian Theory*, o anche di *Italian Thought* (vedi Claverini, 2016; 2017) – ha in se stesso qualcosa d’imbarazzante. Non si tratta solo del fatto che il sottoscritto non è personalmente uno specialista né di Spinoza, né di *Italian Theory* – e lo dico quindi da subito: questo mio intervento vuol essere un contributo, tra virgolette, “di servizio”, utile a raccordare i diversi corni teorici di questa interessante e complessa giornata di studi. Non si tratta nemmeno del fatto che forse affronterò Spinoza in modo più rapido di quanto il titolo dell’intervento potrebbe indurre ad aspettarsi. È imbarazzante anche per un motivo più sostanziale. La rivendicazione di una specificità non solo geografica, ma teorica, ovvero genuinamente filosofica, del pensiero italiano, è stata tale da richiedere una precisa fatica ermeneutica e teorica, un lavoro di scavo genealogico e un posizionamento teorico escogitati ad arte, i quali, a quanto sembra, arrivano solo tardivamente e a prezzo di grandi resistenze. Se tutto questo è vero, la mia scelta di contribuire alla riflessione sulla specificità di quella corrente del pensiero meridiano che è la filosofia italiana proprio col riferimento a un filosofo, che italiano non è, potrà sembrare ad alcuni un modo per eludere la questione.

In realtà, una delle prime scoperte che si fanno addentrandosi nel problema dei rapporti tra geografia e filosofia, tra territorio e filosofia, è che la rivendicazione della sostanzialità di questi rapporti è soggetta alle stesse complessità e agli stessi andirivieni che caratterizzano i rapporti tra, per esempio, letteratura e geografia, o tra arti figurative e geografia. Scopriamo così ancora una volta che, a dispetto della sua capacità totalizzante di parlare del mondo intero e quindi di contenerlo, anche la filosofia è contenuta nel mondo e, segnatamente, in quella porzione di mondo che sono le culture umane. (Con ciò, tra l’altro, spero di riuscire a ricollegarmi idealmente anche al tema generale delle tre giornate di convegno, che recita appunto: “*I metodi della filosofia*”. Giacché tra i metodi della filosofia vi è appunto anche quello storico-ermeneutico variamente declinato, e declinabile appunto, come fanno a vario titolo alcuni degli studiosi che hanno contribuito al convegno, come storia critica delle idee). Anche le filosofie, insomma, rivelano non soltanto un radicamento storico e geografico alla

stregua di tutte le altre forme della cultura umana, ma lo fanno negli stessi modi impuri e complessi, in modi caratterizzati dagli stessi corsi e ricorsi e dagli stessi andirivieni dialettici di dentro e fuori, di territorializzazione e deterritorializzazione – per dirla col vocabolario deleuzeggiante utilizzato da Roberto Esposito (2010) nel suo *Pensiero vivente*, che prendo qui come testo di riferimento della riflessione sull'*Italian Theory*. Non dovremo stupirci, perciò, di scoprire che, nell'edificazione di un canone della filosofia italiana, debbano intervenire così prepotentemente filosofi non italiani – tra di loro, Spinoza – né che il ritrovamento di una specificità, di una “origine e attualità della filosofia italiana”, per dirla col sottotitolo del libro di Esposito, abbia un carattere così spiccatamente programmatico e retrospettivo.

Nel suo libro sull'*Italian thought*, Esposito sostiene appunto che una peculiarità geofilosofica del pensiero italiano sia quella di innescare una costante dialettica tra territorializzazione e deterritorializzazione. Sin dalla grande stagione dell'umanesimo, la filosofia italiana è nata e cresciuta in un contesto di forte decentramento e frammentazione politica, un contesto caratterizzato socio-politicamente dall'esperienza dei comuni e delle signorie. Suo tratto tipico, spiega Esposito, era inoltre un alto tasso di emigrazione intellettuale. Da Firenze, Venezia, Milano, Roma e Napoli intellettuali e artisti italiani emigravano in tutt'Europa, cagionando fenomeni come le precoci traduzioni francesi delle opere di Dante, Petrarca e Boccaccio, la diffusione del platonismo fiorentino di Ficino e Pico, la fortuna internazionale del pensiero politico di Machiavelli. Insomma, il grande pensiero filosofico italiano è un pensiero cresciuto in assenza di uno stato-nazione ed è forse anche per questo – se Esposito ha ragione, e una qualche continuità può essere tracciata che connetta in un'unica genealogia Giordano Bruno e Vico con pensatori come Agamben, Toni Negri e lo stesso Esposito – , è forse per quest'assenza di un riferimento allo stato-nazione che i pensatori italiani si sono rivelati e si stanno rivelando così cruciali per il dibattito filosofico internazionale dagli anni Novanta ad oggi, in un'epoca in cui la rilevanza dello stato-nazione si è, secondo taluni, così fortemente ridimensionata.

Queste dinamiche di nomadismo intellettuale tornano insomma anche in tempi recenti. Risultano ben chiare quando si consideri che il dibattito recente sulla specificità della filosofia italiana è stato sì condotto prevalentemente da studiosi italiani, ma in un contesto accademico ed editoriale spesso anglofono. La discussione confluita nel testo del 2010 di Esposito comincia probabilmente nel 1996 con l'antologia *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, curata dal coautore di *Impero* Michael Hardt (Hardt & Negri, 2003) e da Paolo Virno, egli stesso uno dei più letti esponenti del pensiero radicale italiano. Se escludiamo dal dibattito il breve pamphlet polemico di Toni Negri pubblicato nel 2005, intitolato *La differenza italiana*, possiamo citare la raccolta del *The Italian Difference: Between Nihilism and Biopolitics* (Chiesa & Toscano, 2009), ancora una volta in lingua inglese. Non è un caso, quindi, che Dario Gentili, tornando a riflettere sulla questione nel suo *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica* (2012), abbia scelto di mantenere l'inglese sin nel titolo del suo libro. “*Italian Theory*” è insomma un'etichetta filosofico-storiografica che inquadra il pensiero italiano da fuori, e segnatamente dalla prospettiva del mondo accademico anglo-americano. Esposito traccia un'analogia tra quest'adozione del radicalismo filosofico italiano da parte dell'accademia americana e analoghe adozioni avvenute nel '900: nei primi decenni del secolo, quella del pensiero filosofico d'area tedesca – dal positivismo logico alla Scuola di Francoforte; in epoche più recenti, quella del post-strutturalismo e del decostruzionismo, i quali diedero origine, una volta giunti nel mondo anglosassone, all'etichetta storiografica di *French Theory*, sulla quale quella di *Italian Theory* è ovviamente modellata (Esposito, 2010, p. 3).

C'è inoltre un secondo aspetto di quest'apertura all'altro da sé del pensiero italiano, consistente nel fatto che i recenti esponenti dell'*Italian Theory*, pur mantenendo secondo Esposito una forte specificità e una connessione con la lunga tradizione di pensiero italiano da

lui identificata, desumono nondimeno molti dei loro temi e dei loro concetti dal precedente dibattito filosofico europeo, da quello francese in particolare. La forte influenza di pensatori come Foucault e Deleuze sul pensiero di Agamben, Esposito e Negri è cosa nota. Altrettanto nota è la centralità per questi pensatori italiani della categoria di biopolitica.

Si segnala qui una tangenza coi miei recenti interessi di ricerca che mi permettono di affrontare aprendo una parentesi, sperando che il *detour* non risulti troppo estraneo al discorso. Mi è necessario fare un salto geografico non di poco conto. L'operazione di Esposito, infatti, presenta qualche analogia col tentativo condotto da Stanley Cavell di rinvenire una specificità americana del filosofare (1981, 1989, 1990). Cavell non si considera semplicemente un filosofo a cui accade di vivere in America, ma un filosofo americano, un filosofo per cui è cruciale interrogarsi su cosa significhi fare filosofia in America. Da ciò si può intuire un movimento critico nei confronti dell'egemonia, nelle università americane, della filosofia analitica, un movimento critico che in modi diversi potrà essere rinvenuto anche nei successivi processi d'assorbimento nel mondo accademico americano della *French Theory*, prima, e dell'*Italian Theory*, poi. Ma l'analogia non si ferma qui. Il punto è che Cavell scrive come se la distinzione tra filosofia analitica e continentale non esistesse affatto. Cavell si forma filosoficamente sulla filosofia del linguaggio ordinario di Wittgenstein e Austin, ma scrive in seguito anche su Nietzsche, su Heidegger, su Lévinas. Per converso, questa interpretazione non analitica di Wittgenstein, così come l'utilizzo di Heidegger e Nietzsche gli permettono di tornare con sguardo nuovo al pensiero americano, in cerca di una genealogia diversa. Cavell scopre così che il pensiero filosofico americano non inizia, come si crede abitualmente, col pragmatismo, bensì con autori che tradizionalmente non venivano rubricati nemmeno come filosofi, ovvero con Emerson e Thoreau. Per dirla in estrema sintesi: l'americano Cavell fuoriesce dalla filosofia americana istituzionale recuperando filosofi europei che ne erano esclusi e può per questo volgere nuovamente lo sguardo all'America, riabilitando come filosofi pensatori che filosofi non erano considerati e, così facendo, spostando i confini stessi dell'argomentare e della scrittura filosofica negli Stati Uniti. Recuperando alla filosofia letterati come Emerson e Thoreau, Cavell pone insomma al centro della riflessione filosofica il tema dei rapporti tra stile e pensiero, tra letteratura e filosofia.

Esposito fa, per certi versi, qualcosa di simile. Ci dice che negli ultimi decenni alcuni pensatori italiani hanno reinterpretato in modo originale il pensiero post-strutturalista francese. Così facendo hanno posto al centro del loro pensiero le categorie di vita, storia e politica, delle quali l'utilizzo che Esposito fa del concetto foucaultiano di biopolitica è appunto una sintesi. Così facendo, si è dischiusa per loro la possibilità di tornare indietro e costruire una nuova genealogia del pensiero italiano che vada da Machiavelli fino a noi, una genealogia nella quale il concetto di vita assume un ruolo centrale e in cui vengono trattati come filosofi anche pensatori che abitualmente venivano esclusi dal canone ufficiale della filosofia. Se Vico, Gramsci, Croce e Gentile sono certamente filosofi con la "F" maiuscola, più sfumata è l'appartenenza al canone filosofico maggiore di Machiavelli e Giordano Bruno, o ancora, per approdare a tempi più recenti, quella di un Mario Tronti. Ancor più evidente è il discorso se si considera che in questa genealogia della filosofia italiana Esposito include anche storici, poeti e critici letterari. Al *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana* di Vincenzo Cuoco Esposito dedica alcune delle pagine più ispirate del suo testo (2010, pp. 99-111). Altrettanto importante, per chiudere qui i miei esempi, è l'inclusione in *Pensiero vivente* di figure come Giacomo Leopardi, Francesco De Sanctis e Pier Paolo Pasolini. La questione dello stile viene, tra l'altro, trattata in modo esplicito anche da Esposito: non è infatti un caso, a suo avviso, se a filosofare in Italia sono stati spesso anche i non filosofi di professione. È l'intrinseca apertura del pensiero Italiano alla vita, alla storia, all'orizzonte complesso del conflitto – in una parola l'apertura della filosofia italiana a quello che Esposito chiama il "non filosofico" (p. 12) – a farle porre

naturalmente grande attenzione allo stile, alla molteplicità e complessità dei generi espressivi, all'interscambio reciproco tra le discipline. Scrive Esposito in un passo su Vico: "La stessa modalità – concreta, corporea, materica – del linguaggio adoperato non è che il modo di tradurre nel presente della conoscenza quell'ampia zona di esperienza preriflessiva da cui essa proviene e da cui non può mai completamente distaccarsi, se non vuole chiudersi in un gergo astratto e prosciugato" (2010, p. 72). Il linguaggio della filosofia italiana ha una modalità concreta, corporea, materica. La filosofia italiana ha uno stile, o meglio ancora – più stili. Trovo interessante che tanto per Cavell quanto per Esposito la ricerca di una specificità territoriale in filosofia includa un movimento anti-disciplinare nei confronti della sussunzione della filosofia *tout court* all'interno della concezione analitica della filosofia e ancor più che, per entrambi, tale operazione passi attraverso la riabilitazione filosofica dei non-filosofi e la valorizzazione dello stile in filosofia, della filosofia come scrittura dotata di uno stile.

Ad ogni modo, l'analogia tra Esposito e Cavell, strana forse sin dappprincipio, si ferma qui, dal momento che, mentre quello di Cavell è, in senso lato, pur sempre un pensiero della svolta linguistica, la peculiarità del pensiero italiano è secondo Esposito costituita proprio dalla sua capacità di uscire dall'*impasse* che tutte le filosofie della svolta linguistica si starebbero trovando ad attraversare. Al posto del linguaggio, come dicevo, il pensiero italiano ruota a suo avviso attorno alla categoria di vita. È qui che iniziamo ad avvicinarci a Spinoza. Esposito menziona Spinoza in alcuni dei luoghi-cardine del suo libro. Traccia un parallelo tra Spinoza e Machiavelli (2010, p. 55-56), lo lascia aleggiare (e non avrebbe potuto essere altrimenti) sulle pagine dedicate a Giordano Bruno (pp. 60-71), lo fa tornare inevitabilmente nel paragrafo incentrato sulla riflessione di Toni Negri (pp. 218-224). Esposito arriva a descrivere Spinoza – testuali parole – come "il più 'italiano' dei filosofi moderni" (p. 32).

Esposito nel suo libro non approfondisce direttamente il pensiero di Spinoza. Per capire queste affermazioni sull'italianità del filosofo olandese, perciò, è necessario riflettere sulla caratterizzazione generale del pensiero italiano da lui proposta. È qui che mi accingo ad avanzare l'unica vera e propria tesi di questo mio intervento. Innanzitutto, sono convinto che i tre plessi teorici portanti del pensiero italiano identificati da Esposito possano essere letti ciascuno come la riformulazione e lo spostamento retrospettivo in un contesto italiano di uno specifico aspetto della proposta teorica di Michel Foucault. Vi è inoltre una seconda cosa da rilevare. Esposito afferma in più circostanze che la filosofia italiana – e questa volta stiamo facendo riferimento non a quella tradizionale, bensì a quella degli ultimi due o tre decenni, ovvero ai Virno, Negri, Agamben e allo stesso Esposito – trova la sua particolarità in una ben specifica modalità d'utilizzo del pensiero del pensiero di Foucault, in particolar modo del suo concetto di biopolitica. Laddove Foucault e i foucaultiani non-italiani hanno spesso mantenuto la riflessione sui rapporti tra vita e politica al livello di un'indagine empirica di tipo storico e sociologico, i foucaultiani dell'*Italian Theory* hanno dato alla riflessione biopolitica un'inflexione spiccatamente teoretica. Dalla storia delle idee e dei sistemi di pensiero praticata da Foucault, cioè, questi pensatori italiani sono passati all'ontologia, un'ontologia del *bios*, del politico e della loro interazione. La seconda parte della mia tesi sarà allora che, per arrivare a questo trasferimento della categoria di biopolitica dalla storia delle idee alla filosofia teoretica, una parte significativa l'abbia giocata il pensiero di Spinoza, o per meglio dire un certo modo di interpretare e, vuoi anche, di utilizzare Spinoza che dobbiamo al lavoro di Gilles Deleuze e Antonio Negri.

Cominciamo perciò dai tre tratti fondamentali del pensiero italiano che Esposito propone di identificare. Da Machiavelli ad Agamben, il pensiero italiano sarebbe caratterizzato dalla tendenza a quelle che Esposito chiama 1) l'immanentizzazione dell'antagonismo, 2) la storicizzazione del non-storico e 3) la mondanizzazione del soggetto. Presi insieme, questi tre aspetti della filosofia italiana la rendono un pensiero caratterizzato da quella che Esposito

chiama “l’attualità dell’originario” (2010, pp. 23-33). Ciascuna di queste figure di pensiero può essere letta come la rielaborazione di uno specifico concetto della riflessione di Foucault. Il concetto di immanentizzazione dell’antagonismo rielabora la proposta foucaultiana di sostituire una filosofia politica basata sul concetto di sovranità con una che si costituisca in quanto “microfisica del potere” (Foucault, 1977); quello di storicizzazione del non-storico riprende il concetto di genealogia nella specifica formulazione offertane da Foucault nel saggio intitolato *Nietzsche, la genealogia e la storia* (1977, pp. 29-54); il concetto di mondanizzazione del soggetto è una ripresa di quello foucaultiano di morte dell’uomo (Foucault, 1966). Persino il concetto di “attualità dell’originario”, quando si sarà inteso che cosa Esposito intenda con “originario” e “origine”, finirà per apparire non lontano da ciò che Foucault chiamava, ancora una volta sulla scorta di Nietzsche, “ontologia dell’attualità” (Foucault, 1978; 1984a; 1984b). Quando parla di immanentizzazione dell’antagonismo, Esposito fa riferimento ad un tratto del pensiero italiano che trova in Machiavelli, Gramsci e l’operaismo italiano le sue figure principali. Immanentizzazione dell’antagonismo significa che il pensiero italiano immagina l’orizzonte del politico in maniera apertamente alternativa ad Hobbes. Questi – e con lui il filone prevalente della filosofia politica della modernità – vedeva il conflitto e l’antagonismo come appartenenti alla vita dell’uomo nello stato di natura, immaginando che sia intervenuta poi, a mezzo di un patto, una figura sovrana in grado di rimuovere il conflitto e dare origine a un potere legittimo. Il pensiero italiano da Machiavelli a Gramsci ritiene invece che il conflitto sia parte integrante, parte costitutiva dell’ordine, ovvero che non sia né auspicabile né ipotizzabile un ordine che sappia realmente escludere il conflitto. Se ripensiamo al Foucault di *Sorvegliare e punire* (1975) e *La volontà di sapere* (1976), torna alla mente una presa di posizione molto simile. Qualcuno ricorderà il motto foucaultiano secondo cui la riflessione politica è chiamata finalmente a “tagliare la testa al re” (Foucault, 1977, p. 15), ovvero a smettere di ragionare in termini di sovranità e legittimità, altrettanto a smettere di ritenere che il potere s’incarni unicamente o prevalentemente nelle istituzioni politiche dello stato, fluendo in modo per così dire “deduttivo” dal suo centro fino alle periferie. In luogo di questo genere di riflessione, Foucault proponeva di cogliere invece il potere come qualcosa di microfisico, di usare gli strumenti della ricerca storica e sociologica per riuscire a figurarsi l’onnipresenza e multidirezionalità del conflitto. Rapporti di forza e vettori di potere attraversano l’intero corpo sociale, al centro come alle periferie, nei parlamenti così come nelle scuole, nelle carceri e in ogni altra istituzione nella quale ne vada di saperi, poteri e soggetti, e lo fanno in maniere sempre reversibili, sempre multiformi e complesse, dal momento che non si dà mai potere senza contropotere, mai forza senza una forza antagonista che le risponda. La differenza tra il taglio di Foucault e quello del pensiero italiano identificato da Esposito sta, per così dire, nel punto d’attacco: tagliare la testa al re significava per Foucault iniziare a fare ricerca empirica sulla base di strumenti e concetti nuovi. Per Esposito, così come in modi diversi per Agamben, significa invece approdare a una filosofia politica e ad una ontologia del *bios* che sappiano problematizzare filosoficamente il concetto di sovranità.

Quello di storicizzazione del non-storico è un concetto che per Esposito riguarda in primo luogo l’opera di Vico, ma altrettanto quelle di Vincenzo Cuoco, Leopardi e De Sanctis. Con questa espressione Esposito nomina una riflessione sulla storicità che non è assimilabile né al tradizionale provvidenzialismo cristiano, né alle filosofie della storia che deriverebbero, secondo una nota linea interpretativa, dalla sua secolarizzazione. Di contro all’asse portante della riflessione filosofica sulla storia, il pensiero italiano concepisce a suo avviso la storia come segnata da un rapporto intrinseco con un elemento non-storico, con qualcosa di non completamente assimilabile alla storicità e alla razionalità ch’essa dispiega, ma che nondimeno entra a far parte in maniera latente della storicità stessa e in qualche modo la mina. Esposito parla di questo qualcosa come dell’originario, dell’origine non storica della storia, e lo

caratterizza come la falda vitale, corporea e animale dello storico, contigua talvolta al linguaggio della magia e del mito, talaltra ad uno stato di natura lacerato dal conflitto. Torna alla mente anche in questo caso Michel Foucault, il quale, nel saggio *Nietzsche, la genealogia e la storia*, ricorreva alla lingua tedesca per distinguere nel pensiero di Nietzsche due opposti concetti di origine. La prima figura è l'*Ursprung*, quel tipo di origine che racchiude e rivela la verità essenziale di un concetto, un'idea, un'istituzione; si tratta di un'origine che, una volta conosciuta, rende conto del percorso storico di quell'idea e offre un fondamento legittimo allo stato attuale della sua evoluzione. L'altra, opposta, figura dell'origine è invece quella espressa dalla parola tedesca *Herkunft*, letteralmente estrazione, provenienza, lignaggio. L'*Herkunft* è quel tipo di origine che rivela come ogni cosa sia nata dal suo contrario, da contingenze derisorie e atte a distruggere ogni infatuazione, insomma da un orizzonte di spessa e resistente materialità storica e sociale, il cui riconoscimento mina anziché assicurare, problematizza anziché fondare (1977, pp. 29-54). Ecco, Esposito attribuisce alle filosofie della storia dei filosofi italiani un'attenzione per la *Herkunft* di contro alla *Ursprung*. La differenza è ancora una volta che la riflessione di Foucault era mirata ad una ricerca empirica di tipo storico-genealogico relativa a singole idee e istituzioni (che cosa sono gli ideali ascetici? aveva chiesto Nietzsche; da quando concepiamo la follia come malattia mentale? chiede per esempio Foucault). Esposito, al contrario, sposta l'antitesi tra *Herkunft* e *Ursprung* nel campo della filosofia della storia, applicandola cioè non a singoli fenomeni storici, a singole idee o istituzioni, ma alla storia in quanto tale.

La mondanizzazione del soggetto è il terzo paradigma della filosofia italiana. Il pensiero italiano offre per Esposito un'alternativa alla linea trascendentale che si afferma con Cartesio e Kant. Tale declinazione trascendentale del filosofare è basata su quella che Esposito chiama "logica della presupposizione come struttura costitutiva della soggettività" (2010, p. 30), una logica in virtù della quale il soggetto presuppone se stesso tanto rispetto al mondo dell'esperienza quanto rispetto a se medesimo. Esposito descrive questa figura della soggettività come aporetica, dal momento che "poggia su se stessa, pure essendo, al contempo, la sostanza su cui poggia" (Ibid). Ancora una volta non siamo lontani dall'argomentare foucaultiano, in particolar modo da quelle pagine de *Le parole e le cose* che caratterizzano l'uomo che funge da oggetto delle scienze umane come un "allotropo empirico-trascendentale" (Foucault, 1966, p. 346), come quella strana figura che è al contempo soggetto e oggetto, forma e carne, il fondamento e ciò che viene fondato. Ancora una volta, però, le soluzioni divergono. Se per Foucault mondanizzare il soggetto, e cioè propiziare la morte dell'uomo, significava cimentarsi col compito multiforme delle genealogie dei saperi e dei poteri che ci costruiscono come soggetti, Esposito e la filosofia italiana scelgono ancora una volta una via più spiccatamente teoretica. Scrive Esposito: "Tutto ciò che nel pensiero italiano va nella stessa direzione – dal primato metafisico del corpo in Vico alla valorizzazione del mondo animale in Leopardi – nasce da quella fonte di senso che perfino Gentile ha posto all'origine del 'metodo dell'immanenza'. Immanente [...] è una vita germinante da se medesima, non posposta, o sottoposta, a una figura soggettiva, comunque declinata, anteposta al suo sviluppo" (2010, p. 264).

Trovo che questo spostamento da una ricerca empirica di tipo storico-sociologico all'ontologia sia rilevante tanto per comprendere le sorti del foucaultismo quanto per indagare la natura dell'*Italian Theory*. Tale spostamento teorico, tra l'altro, mi sembra connesso anche con la reazione relativamente tiepida degli esponenti dell'*Italian Theory* dinnanzi all'ultimo Foucault, quello della cosiddetta svolta etica (vedi 2007; 2009). Se infatti leggiamo la svolta etica, il ritorno al pensiero greco-romano e alla filosofia come stile di vita, come un tentativo del Foucault degli anni '80 di risolvere le aporie teoriche accumulate nel decennio precedente – non è detto che questa lettura sia corretta, ma è la lettura che tendo a sottoscrivere – allora ci rendiamo conto dei motivi per cui gli Esposito, Negri e Agamben, i quali cercano questa

soluzione in direzioni estremamente diverse, preferiscono ricollegarsi direttamente al Foucault degli anni '70 e poi tentare di svilupparlo in nuove direzioni.

Questa ontologizzazione della genealogia nietzscheana e foucaultiana passa anche da Spinoza. Il primo passo in questa direzione era stato compiuto già nel 1962 da Gilles Deleuze col suo *Nietzsche e la filosofia*, in cui Deleuze sistematizzava il pensiero del filosofo della volontà di potenza in quella che potremmo definire un'ontologia delle forze basata sulla distinzione tra affermazione e reazione, tra attivo e passivo. Il secondo passo lo dobbiamo pochi anni dopo allo stesso Deleuze, che nel 1968 pubblica *Spinoza e il problema dell'espressione*. Si tratta probabilmente del più occhiuto e accademico tra i testi deleuziani (fu in effetti la sua seconda tesi di dottorato), un testo il cui centro storiografico era la tesi che la filosofia di Spinoza fosse da leggersi in rapporto al pensiero di Duns Scoto. Al netto di un tentativo di rigore e acribia ermeneutica che può sembrare lontano dalle sue abitudini, è chiaro che le riflessioni di Deleuze sul rapporto tra modi e sostanza in Spinoza e sul tema dell'immanenza siano volte ad avvicinare, per quanto possibile, Spinoza alla filosofia della forza ricostruita sei anni prima nel libro su Nietzsche. Quando Deleuze dà così grande importanza all'idea che quella di Spinoza sia appunto un'etica e non una filosofia morale, sta nei fatti cercando di far valere a proposito del suo pensiero quella che non è nient'altro che la distinzione nietzscheana della prima dissertazione della *Genealogia della morale*, la distinzione tra il buono come opposto al Böse, al malvagio, e il buono come opposto allo *Schlecht*, al cattivo.

Il terzo e definitivo passo è costituito dalla pubblicazione nel 1981 de *L'anomalia selvaggia*, il primo della trilogia di testi dedicati da Toni Negri al pensiero di Spinoza, che andrà a includere anche *Spinoza sovversivo* e *Democrazia ed eternità in Spinoza* (Negri, 2006). L'operazione condotta in *L'anomalia selvaggia* – libro che Negri, com'è noto, scrisse letteralmente mentre era in carcere – prosegue la linea deleuziana e al contempo muove dichiaratamente, sin dalla prima pagina della *Prefazione*, in direzione di un'aperta politicizzazione in chiave radicale dell'ontologia spinoziana. Con spavalderia Negri si concede di definire Spinoza un pensatore “ateo e maledetto” e di affermare che per lui “leggere Spinoza ha rappresentato un'esperienza di incredibile freschezza rivoluzionaria” (2006, p. 27). L'idea di Negri è che la metafisica di Spinoza fondi il materialismo moderno, il cui orizzonte è quello di un'immanenza e di un ateismo in cui ogni ordine presupposto all'agire umano e all'auto-espressione dell'essere è negato. Per Deleuze come per Negri, Spinoza è un filosofo dell'immanenza e della pluralità, della liberazione del desiderio come potenza costruttiva, dell'essere come produttività spontanea, incoercibile e priva di gerarchia.

Mi sembra che questo modo di utilizzare Spinoza (e Nietzsche) abbia avuto un ruolo, foss'anche soltanto al livello della mera ricerca di metafore e dispositivi retorici, nel percorso che ha portato *l'Italian Theory* dall'operaismo degli anni Sessanta e dal pensiero di Foucault al lavoro su concetti come quelli di *bios* e *zoe*, di *communitas* e *immunitas*, di singolarità e moltitudine. Senza con questo voler contestare la bontà storiografica del lavoro fatto da Esposito, mi piace notare, in conclusione, quanta varietà e complessità d'influenze teoriche abbia concorso alla formazione di un paradigma interpretativo capace di proporre un nuovo sguardo sull'origine della filosofia italiana.

#### REFERENCES

- Cavell, S. (1981). *Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage*. Cambridge MA: Harvard University Press;
- Cavell, S. (1989). *This New Yet Unapproachable America: Lectures After Emerson After Wittgenstein*. Chicago: University of Chicago Press;
- Cavell, S. (1990). *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago: Chicago University Press;

- Chiesa, L., & Toscano, A., Eds. (2009). *The Italian Difference: Between Nihilism and Biopolitics*. Melbourne: re.press;
- Claverini, C. (2016). La filosofia italiana come problema. Da Bertrando Spaventa all'*Italian Theory*. *Giornale critico di storia delle idee*, 15-16, 179-188;
- Claverini, C. (2017). The Italian “difference”. Philosophy between old and new tendencies in contemporary Italy. *Phenomenology and Mind*, 2, 256-262. DOI: 10.13128/Phe\_Mi-21124;
- Deleuze, G. (1962). *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, Ed. by F. Polidori, Torino: Einaudi 2002;
- Deleuze, G. (1968). *Spinoza e il problema dell'espressione*. Ed. by S. Ansaldi, Macerata: Quodlibet 1999;
- Esposito, R. (2010). *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi;
- Foucault, M. (1966). *Le parole e le cose*. Milano: BUR 2006;
- Foucault, M. (1975). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Torino: Einaudi 2008;
- Foucault, M. (1976). *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*. Milano: Feltrinelli 2008;
- Foucault, M. (1977). *Microfisica del potere: interventi politici*. Torino: Einaudi;
- Foucault, M. (1978). *Illuminismo e critica*. Roma: Donzelli, 1997.
- Foucault, M. (1984a). What is Enlightenment. In P. Rabinow (Ed.), *The Foucault Reader* (pp. 32-50). New York: Pantheon Books;
- Foucault, M. (1984b). Qu'est-ce que les Lumières. *Magazine littéraire*, 207, 35-39;
- Foucault, M. (2007) *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*. Ed. by M. Bertani, Milano: Feltrinelli;
- Foucault, M. (2009) *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*. Ed. by M. Galzigna, Milano: Feltrinelli;
- Gentili, D. (2012). *Italian Theory. Dall'operismo alla biopolitica*. Bologna: Il Mulino;
- Hardt, M., & Negri, T. (2000), *Empire*. Cambridge MA: Harvard University Press;
- Hardt, M., & Virno, P., Eds. (1996). *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press;
- Negri, T. (2005). *La differenza italiana*. Milano: Nottetempo;
- Negri, T. (2006). *Spinoza*. Roma: DeriveApprodi.