

Sinisteritas*

Dario Gentili

* Il presente testo è la revisione e l'aggiornamento dell'introduzione a: D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna 2012, pp. 7-19.

I.

Italian Theory, Italian Thought, Radical Thought, The Italian Difference: negli ultimi anni, diverse sono le formulazioni che intendono sancire la ribalta della filosofia italiana nell'attuale dibattito internazionale. Se le definizioni del fenomeno possono variare, resta tuttavia indubitabile che, nella crisi delle filosofie che a diverso titolo hanno caratterizzato la stagione del postmoderno, è il pensiero di alcuni filosofi italiani a contraddistinguere un cambiamento di fase nella filosofia contemporanea. Si tratta tuttavia di un fenomeno che sta prendendo dimensioni tali da non poter essere soltanto riconducibile alla singolarità di questo o quel pensatore: si va infatti dalla popolarità, diffusa negli ambiti culturali più disparati, del pensiero di Antonio Gramsci alla biopolitica, passando per l'operaismo degli anni Sessanta e per la galassia post-operaista, a partire dagli anni Settanta e fino alle sue elaborazioni più recenti. Certo, la biopolitica – è essa la candidata più autorevole a rappresentare al momento il paradigma filosofico più influente dell'*Italian Theory* – non può ovviamente avere una determinazione “nazionale”, ma resta il fatto che, proprio in virtù dell'apporto di filosofi italiani, ha conquistato credito internazionale, a ben trent'anni di distanza dalla sua introduzione, da parte di Michel Foucault, nel lessico filosofico. L'espressione *Italian Theory* non sta dunque a sottolineare la nazionalità dei filosofi italiani oggi più influenti; identifica piuttosto un dibattito al crocevia tra filosofia e politica – spesso taciuto, sottinteso o misconosciuto – che ha avuto luogo in Italia e che si è intrecciato con la storia recente di questo paese. Eppure, la questione preliminare da affrontare non può che essere la seguente: si può parlare legittimamente di una “differenza italiana” rispetto al panorama filosofico internazionale? Dietro la sempre maggiore attenzione dedicata ai pensatori italiani, c'è una peculiarità della filosofia italiana che la rende in grado di leggere e interpretare l'attualità? La filosofia ha bisogno, oggi più che mai, di categorie nuove, all'altezza dei tempi. E la filosofia italiana è stata in grado di produrle o quantomeno di individuarle all'interno del patrimonio concettuale del Novecento e di svilupparle nell'orizzonte della globalizzazione: biopolitica, impero,

nuda vita, comune, teologia economica. Questa, tuttavia, non può essere una risposta esauriente. Infatti, perché proprio la filosofia italiana si è trovata in sintonia con i tempi? La questione andrebbe, però, sviscerata ancor più profondamente: è possibile parlare di una “filosofia italiana”, di un filo conduttore che lega pensatori e pensieri che possono tra loro divergere anche radicalmente? Per cominciare ad articolare una risposta adeguata a una tale serie di questioni, è opportuno introdurre anche l’altro termine – anch’esso non privo di problematicità e ambiguità – che compone l’espressione *Italian Theory: theory*.

II.

L’*Italian Theory* – non senza ironia – si richiama al precedente della *French Theory*, a cui del resto sovente sono ricondotti pensatori italiani quali Giorgio Agamben e Roberto Esposito. Se si prende a riferimento per il fenomeno della *French Theory* il volume di François Cusset¹, questa si caratterizza sostanzialmente per la ricezione del pensiero di alcuni filosofi (e non solo) francesi all’interno dei Dipartimenti di Humanities delle Università nordamericane e nella loro iscrizione – non priva di forzature – entro un orizzonte comune, quello del post-strutturalismo. In tal senso, dunque, la *French Theory* rappresenta, da un verso, una formidabile storia della ricezione e un’analisi dei dispositivi con cui la cultura accademica nordamericana introduce, assume e rielabora il pensiero proveniente dal Vecchio Continente; dall’altro verso, essa considera l’“effetto di ritorno” con cui il passaggio per il “fuori” nordamericano ha influenzato, contaminato e anche “tradito” la riflessione dei pensatori in questione. Pur non volendo sminuire la funzione di neutralizzazione delle differenze che può svolgere la costruzione di grandi contenitori teorici come quello della *French Theory*, bisogna tuttavia evidenziare il carattere “impuro” e “ibrido” (a scanso di ogni richiamo “nazionalista”) che operazioni del genere comunque producono. Nel processo di indebolimento della filosofia continentale di fronte all’avanzata della filosofia analitica, è anche emerso un suo nuovo ruolo politico e sociale, che non si esaurisce nello statuto classico del sapere filosofico, ma che prende piuttosto forma proprio dalla critica dell’impianto metafisico della filosofia continentale, che i maggiori esponenti della teoria francese hanno portato avanti con una radicalità senza pari, conducendo, per così dire, la filosofia fuori di sé, verso le arti e la letteratura. La crisi della filosofia continentale – “cri-

si” che ha comportato un’“introflessione” dell’interrogazione filosofica verso lo statuto epistemologico del suo sapere e la conseguente rinuncia a ogni postura affermativa se non proprio politica – ha finito per produrre ed emancipare una “filosofia impura”, che è sconfinata in altri saperi umanistici (ma non solo). Insomma, se da una parte la filosofia ha finito per arroccarsi in una sorta di “gergo dell’autenticità” (a cui sono riconducibili, per quanto paradossale possa sembrare, tanto la filosofia analitica quanto quella filosofia continentale alla ricerca di un’autenticità che possa sopperire al venir meno delle verità metafisiche), dall’altra parte ha contribuito a produrre la cosiddetta *theory* in quanto discorso filosofico “inautentico”, ma spendibile in modo trasversale. Il caso dell’*Italian Theory* presenta tuttavia una peculiarità rispetto alla *French Theory*. L’“effetto di ritorno” prodotto dall’interesse internazionale rappresenta infatti lo spunto per elaborare il fenomeno dall’interno, nel tentativo di potenziare le differenze e gli elementi innovativi presenti in esso². Ma anche per riannodare i fili di una narrazione che la “controrivoluzione” seguita al cosiddetto “lungo ’68 italiano” (1968-1977) ha interrotto, frantumato e poi omesso se non proprio misconosciuto³. Non si tratta di affermare l’originaria “italianità” di alcuni temi o questioni – anzi, il loro carattere “impuro” e “non-nazionale” dovrebbe rappresentare un contributo specifico dell’*Italian Theory*. L’*Italian Theory* non è dunque riducibile soltanto a un’invenzione americana, ma è soprattutto un modo per riflettere, anche dall’interno dell’Italia, sulle potenzialità e i limiti della diffusione di alcune linee della filosofia italiana che sono recentemente emerse e salite alla ribalta nel dibattito internazionale, in un momento di arretramento e involuzione delle filosofie europee più influenti fino a pochi decenni fa, come l’ermeneutica e la decostruzione. Si tratta insomma – per usare il termine che adopera Alain Badiou in *L’avventura della filosofia francese* a proposito della filosofia francese dagli anni Sessanta in poi⁴ – di considerare il “momento” della filosofia italiana all’interno dell’attuale congiuntura storica, politica, economica e culturale sia dal di fuori sia dall’interno dell’Italia, rendendo produttivo proprio questo doppio movimento.

III.

La congiuntura storica che ha visto l’imporsi nel dibattito internazionale delle opere di pensatori italiani – si pensi al successo di *Impero* di

Toni Negri e Michael Hardt e a quello di *Homo sacer* di Giorgio Agamben – risale alla fine degli anni Novanta e corrisponde, sul piano del pensiero, alla crisi dei paradigmi del postmoderno. Non a caso, infatti, il pensiero postmoderno, che per circa vent'anni ha dominato il panorama filosofico internazionale, in Italia non ha conquistato la medesima egemonia – e ciò si è riscontrato maggiormente in filosofia che in altri ambiti culturali e disciplinari. Certo, il *pensiero debole* di Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti, che s'inscrive a pieno titolo nella temperie postmoderna, ha esercitato un'influenza significativa (anche a livello internazionale), ma ha riscontrato, più in Italia che altrove, non poche resistenze. Piuttosto che rincorrere i vari post- e saltare a piè pari al di là del Moderno, una buona parte della filosofia italiana, pur con i doverosi *distinguo*, si è invece concentrata ancora sulle categorie della modernità, scavandole, decostruendole e dislocandole. Si è compreso che la crisi e il crollo delle ideologie e delle “grandi narrazioni” offrivano l'opportunità di affrontare le questioni decisive del politico moderno. Quella che è parsa una posizione di retroguardia rispetto alle tendenze in voga nel postmoderno, tacciata talvolta di arretratezza o perifericità culturale, si è rivelata una postazione privilegiata, quando i fatti che hanno caratterizzato e caratterizzano questo inizio millennio, quelli plateali ma anche le tendenze sotterranee, invece che gli annunciati scenari da “fine della storia”⁵, hanno presentato alla riflessione filosofica i nodi irrisolti del Moderno, o quantomeno il loro spettro, e ne hanno svelato, più che lo scioglimento, la *complessità* dell'intreccio. Pertanto, piuttosto che a un esito postmoderno, la crisi del Moderno ha condotto diversi filosofi italiani a rintracciare la possibilità di delineare la genealogia di un'*altra modernità*, sulla scorta di pensatori spesso “maledetti” dalla tradizione filosofica moderna. *In primis* colui che è all'origine del pensiero politico italiano, Machiavelli, il pensiero del quale, da Gramsci in poi, diventa fonte d'ispirazione e oggetto di riflessione per diversi autori, sebbene l'interpretazione della sua concezione della politica e, di conseguenza, le genealogie che da essa si dipanano siano tra loro anche molto diverse, se non alternative.

Un'altra risorsa, che alcuni filosofi italiani hanno potuto ricavare dalla propria tradizione per rispondere al disorientamento globale causato da un ritorno in grande stile della storia, è stata proprio la connotazione di un pensiero radicato nell'*accadere storico* e intriso di *storicità*.

E, come Machiavelli stesso insegna, storicizzare il pensiero significa al contempo calarlo di volta in volta in una determinata “congiuntura”: tale modalità rende il pensiero immediatamente “politico”, cioè direttamente implicato nella lotta politica. Tale congiuntura è venuta oggi a determinarsi con l’esaurimento dell’*epoca d’oro* della globalizzazione, che prometteva l’avvento di un mondo non più “diviso” – come quello bipolare che ha segnato la storia mondiale dal secondo dopoguerra alla caduta del Muro di Berlino nel 1989 – e finalmente pacificato. La fine dell’equilibrio conflittuale tra due blocchi ideologici e di potere ha piuttosto prodotto nuovi conflitti e divisioni. Inoltre, con il crollo dell’Unione Sovietica è venuta meno, anche soltanto a livello ideale, una reale alternativa al modello capitalistico-liberale, che proprio allora ha cominciato ad assumere i tratti del neoliberalismo. Pertanto, prima ancora che dall’integrazione dell’intero globo all’interno del mercato capitalistico – fonte di ulteriori divisioni, conflitti e disuguaglianze – la globalizzazione nasce dalla perdita del *fuori* e dell’*alternativa*.

Quelle ripercussioni che il fenomeno della globalizzazione produce oggi su scala mondiale in Italia avevano conosciuto una precedente fase di gestazione su scala naturalmente ridotta e su misura del “caso italiano”. Infatti, come sostiene Remo Bodei, essendo il senso d’appartenenza a uno dei due partiti di massa, Democrazia cristiana e Partito comunista, sentito come prioritario rispetto a quello accordato allo Stato o alla Patria, il panorama italiano riproduceva in politica interna la divisione in due blocchi della politica estera:

Nell’immediato dopoguerra (e almeno nei primi tre decenni dell’Italia repubblicana) i rapporti di fedeltà e di dedizione assoluta a una causa tendono a non essere più immediatamente associati alle idee di “nazione” o di “patria” in quanto tali. Essi appaiono piuttosto legati [...] a una parte sola, al partito in quanto portatore di esigenze di carattere globale [...]. Una parte, in alcuni casi, che si presenta come un tutto, in quanto i principali partiti, il Pci e la Dc, si riferiscono a comunità ideali di raggio totalizzante, che inglobano e trascendono in sé la “patria”.⁶

Il “caso italiano” ha tuttavia radici molto profonde: se è pur vero che nella seconda metà del Novecento, in Italia, politica ha significato, in

prima istanza, prender partito, parteggiare per uno dei due partiti di massa, il primato politico e la stessa anteriorità storica del partito rispetto allo Stato nazione trovano conferma già in Machiavelli, se non addirittura in Dante Alighieri⁷. Pertanto, quando all'inizio degli anni Novanta i due partiti di massa sono scomparsi dalla scena istituzionale, per certi versi in modo imprevisto e improvviso, il disorientamento che ne è conseguito ha avuto risvolti drammatici (sul piano politico, collettivo e anche individuale), finendo così per anticipare quella condizione diffusa oggi in tutto il mondo occidentale: più che l'apertura di nuove frontiere, è soprattutto una sensazione di *perdita* che l'89 ha lasciato in Italia e che ne ha accompagnato l'ingresso nell'epoca della globalizzazione. E tuttavia, il "punto di vista di parte" – che, con la crisi di rappresentanza della forma-partito tradizionale, già durante gli anni Settanta aveva trovato espressione nell'ambito dei movimenti politici extra-parlamentari – è rimasto quello privilegiato per avviare qualsivoglia processo di politicizzazione e ha cercato di incarnarsi in nuove forme di soggettivazione. Per molti versi, in Italia, il mercato globale e il modello neoliberista di governo non hanno sopperito altrimenti alla perdita di "politicità" che, in altri contesti, è susseguita all'89. Tale "politicità", in effetti, durante gli anni Sessanta e Settanta, quando il *fuori* sovietico stava già perdendo la sua forza d'attrazione, il "pensiero radicale" italiano già l'aveva riscontrata non al di fuori, bensì all'interno del sistema di produzione prima fordista e poi postfordista, quando comprese che le alternative politiche si producevano esclusivamente *all'interno* delle contraddizioni e delle crisi del sistema. E dunque, secondo un certo pensiero marxista che comprende sia Gramsci che l'operaismo e il post-operaismo, la politica si produce già all'interno dei dispositivi economici. È quindi l'esigenza di una politica in quanto conflitto, quella del *dentro* e *contro*, che si ripropone oggi per pensare una politica *dentro* il mercato globale, senza cioè un'alternativa che possa provenire *dal di fuori*.

Sulla scorta di una tradizione di pensiero che risale appunto fino a Machiavelli, la filosofia italiana ha potuto offrire al dibattito internazionale una riflessione sulla politica divergente da quella che aveva salutato e accompagnato l'avvento della globalizzazione, che, nel ricondurre l'agire politico a quello etico, ne intendeva neutralizzare proprio il carattere conflittuale⁸. Non solo, dunque, certa parte della filosofia italiana si è trovata in sintonia con un rinnovato bisogno di politica, ma

vi ha colto in particolare il bisogno di una concezione della politica in quanto conflitto, una politica cioè in grado di valorizzare le potenzialità costituenti del conflitto.

IV.

Il concetto che assumo per analizzare la peculiarità filosofica, storica e politica dell'*Italian Theory* è quello di *sinisteritas*: parola latina che indica la “parte maledetta”, che induce all’“errore” e, in generale, a “errare” e “deviare” rispetto alla linea e alla via “retta”, rispetto a quella parte – *destra* – che rappresenta, invece, la *rettitudine*, la *giustezza* e la *norma*. La parola latina – e la connotazione negativa che la contraddistingue – è alla radice dell’etimologia della parola “sinistra”, che designa anche la parte politica: questa è una peculiarità dell’italiano, che non si riscontra in nessun’altra lingua occidentale. *Left, links, gauche, izquierda*, infatti, non hanno alcun legame etimologico con *sinisteritas* e con il suo significato. Una prima accezione del termine *sinisteritas* rimanda al *dualismo*. La *sinisteritas* richiama infatti un dualismo politico originario, che non può essere ridotto esclusivamente a logiche di schieramento politico basate sulla contrapposizione ideologica o partitica destra-sinistra – anch’essa un retaggio della modernità, in profonda crisi ma non del tutto dismesso. A essere originaria è piuttosto la conflittualità stessa. Il Parlamento è uno soltanto dei luoghi potenziali di conflitto, dove tuttavia la *sinisteritas*, per potersi collocare a sinistra dello schieramento parlamentare, deve “correggersi” e “regolarsi” affinché non sia “maldestra” a governare. Eppure – ecco una delle anomalie storiche della democrazia italiana che l’idea di *sinisteritas* permette di valorizzare – il più grande Partito comunista del mondo occidentale e il secondo partito italiano per consenso elettorale, il Pci, pur sedendo in Parlamento, non ha mai governato, non ha mai dettato la *linea retta* al Paese, ma solo alla sua Parte: ha conservato così per anni – formalmente fino al suo scioglimento nel 1991 – un’ambivalenza tra *sinisteritas* e sinistra parlamentare non priva di ambiguità. Ciò che tuttavia rende l’idea di *sinisteritas* non del tutto corrispondente a quella parlamentare di “sinistra” è la precedenza del conflitto rispetto al luogo del suo accadere: è l’emergere di tale conflittualità originaria – è l’emergere della politica stessa – a individuare e determinare di volta in volta il suo luogo peculiare: la fabbrica, la società, il Partito, lo Stato, la forma di vita.

V.

Un fenomeno di *sinisteritas* è senz'altro la nascita dell'operaismo e il pensiero del suo primo teorico, Mario Tronti. Caso emblematico di *sinisteritas*: rottura con la tradizione storicistica e umanistica del Pci di Togliatti e rilettura di Marx, del quale si privilegia l'approccio "scientifico" de *Il Capitale* rispetto alla teoria del "materialismo storico", alla luce soprattutto della rivoluzione industriale in chiave fordista che, in tempi rapidissimi, stava trasformando l'Italia agli inizi degli anni Sessanta. Ma questa è soltanto la *prima* rottura, è soltanto il primo di una lunga serie di strappi, di "deviazioni", che hanno portato alla creazione di numerose e diverse riviste – spesso militanti – che contraddistinguono il panorama filosofico-politico italiano fino agli anni Novanta: "Quaderni rossi", "classe operaia", "Contropiano" – per stare a quelle d'ispirazione operaista tra anni Sessanta e Settanta – e, in seguito, tra anni Ottanta e Novanta, "il Centauro", "Laboratorio politico", "Forme di vita".

Il libro di *rottura* è stato, senza dubbio, *Operai e capitale* di Mario Tronti⁹. *Operai e capitale* opera un rovesciamento prospettico rispetto alle posizioni date per assodate nel marxismo dell'epoca (e non solo), che rappresenteranno poi la premessa per ulteriori "deviazioni" e "biforcazioni", che daranno vita ad altri itinerari politici e filosofici – quello di Antonio Negri, in particolare. A livello filosofico, *Operai e capitale* rompe con il predominio del pensiero dialettico, del Marx più hegeliano, per affermare il primato del *dualismo*, della *dicotomia*, dell'*antagonismo* e del *conflitto*: operai e capitale, senza sintesi possibile. Su questa "linea di condotta" continuerà a muoversi la riflessione di Tronti, pur con accentuazioni diverse, fino ai suoi scritti più recenti sulla teologia politica. E sempre sulla linea dell'interpretazione dualistica e dicotomica del conflitto si svilupperanno e devieranno, ognuna a suo modo, concezioni quali quelle di *autonomia del politico*, di *pensiero negativo*, di *tragico*, di *impolitico*: tutte concezioni riconducibili a ciò che chiamo *dispositivo della crisi*¹⁰. Sono inoltre compresi nella costellazione della crisi anche quei termini quali antagonismo, differenza, resistenza – termini su cui la filosofia italiana non ha mai smesso di riflettere e di rilanciare – che sono tornati di attualità dopo lo svanire delle speranze generate dalla caduta del Muro di Berlino e dall'imporsi della globalizzazione. Insomma, se oggi il lessico filosofico aderisce sempre più puntualmente a quello peculiare della filosofia

italiana è perché non soltanto da oggi l'Italia è un *Paese in crisi*: quella crisi che caratterizza a ogni livello l'attuale fase della globalizzazione sembra rappresentare un tratto costitutivo non solo dell'economia, ma anche e soprattutto della politica italiana.

Il riferimento a *Operai e capitale* consente di mettere in evidenza l'altra accezione di *sinisteritas*: la definizione di una soggettività politica non più costruita sul modello della sintesi dialettica, com'era il *popolo* – che al di là delle intenzioni di Gramsci è inteso in quanto prodotto di una cultura della mediazione se non del compromesso –, bensì su quello della crisi di tale sintesi e del conseguente emergere, in quanto “parte maledetta”, di una *soggettività antagonista*. Al primato politico attribuito al conflitto corrisponde dunque un'originaria e irriducibile divisione in parti, dove la maledizione di una di esse, che deriva dal suo assoggettamento o dalla sua esclusione dalla *norma* e dalla *rettitudine*, può essere convertita in *soggettivazione*, in potenzialità di trasformazione e innovazione. Non deve allora meravigliare se ciò che emerge dalla dissoluzione dei presupposti tradizionali della sinistra storica sia appunto il suo “fatto originario”, la *sinisteritas*: il conflitto e la soggettivazione della “parte maledetta”. Ne consegue, oggi non meno di ieri, anche la “maledizione della parte” rispetto a quel popolo che ne deve “neutralizzare e superare” la conflittualità.

VI.

La globalizzazione rappresenta ormai la condizione delle parti senza Partito – senza, cioè, quella Forma che la politica moderna aveva assegnato loro. In un'epoca come questa, infatti, in cui gli universali e i trascendentali, che la tradizione moderna ci ha consegnato per assimilare e immunizzare la parzialità della parte, stanno perdendo la loro autorità ed efficacia, la parte è abbandonata alla sua parzialità, alla “maledizione” dell'esclusione, se non si assoggetta all'ordine dominante. Non è più esclusivamente la soggettività operaia a incarnare la “parte maledetta” – dagli anni Settanta in poi la parte maledetta già ha visto altre e diverse forme di soggettivazione: la *donna*, il *general intellect*, la *nuda vita*, la *moltitudine* – ma ogni forma di soggettivazione che si presenta in quanto parte irriducibile all'ordine della rappresentazione e della rappresentanza del popolo. Siamo nell'epoca in cui gli stessi partiti tradizionali della sinistra non solo non detengono più l'esclusiva per dettare la linea politica al processo di soggettivazione del-

la parte maledetta, ma nemmeno si definiscono come organizzazione politica di parte. Oggi, gli stessi pensatori e le stesse correnti di pensiero impegnati in passato ad attribuire una “nuova soggettività” alla parte maledetta, ne traggono conseguenze diverse e quasi antitetiche: c’è chi (Tronti, Cacciari) afferma il venir meno di quella maledizione che escludeva la parte maledetta dalla possibilità di “governare”; c’è chi (Negri, pensiero della differenza sessuale), al contrario, vede nella maledizione di parte la riserva maggiore di politicità, che è da “autovalorizzare” in quanto tale; e c’è chi, come Agamben, per sciogliere la maledizione, risale ontologicamente all’origine di ogni dualismo che implica una “decisione”: quella che suddivide la vita in una degna di essere vissuta (*bios*) e in un’altra da mettere al bando ed escludere (*zoe*). Ecco dunque come con Agamben, Negri ed Esposito – appunto “per differenza” rispetto all’impostazione che Foucault vi aveva dato inizialmente, incentrata sostanzialmente sulla “governamentalità” neo-liberale – il paradigma biopolitico entra nell’*Italian Theory*.

Le concezioni della biopolitica di Agamben, Negri ed Esposito possono caratterizzare il “momento” della filosofia italiana contemporanea all’interno del dibattito filosofico globale. È infatti con l’introduzione del *paradigma biopolitico* nel pensiero italiano che risulta possibile sciogliere la parte maledetta – del lavoratore e della lavoratrice precari, del/la migrante, del/la omosessuale, ecc. – da quel dispositivo che la vincola alla *rettitudine* che definisce il potere sovrano del popolo. Insomma, la biopolitica individua oggi nella vita il luogo del conflitto fondamentale ed è qui, nella vita, che risiede la possibilità di sciogliere quella maledizione la cui origine è la separazione e la divisione in parti, disattivando quella *decisione* che interviene a eleggere, come accade ancora nella distinzione tra *bios* e *zoe*, la benedizione di una particolare forma di vita rispetto all’altra. Che il conflitto e la parzialità della parte possano non essere maledetti, neutralizzati e negati: questa è una delle sfide del pensiero nell’epoca della crisi della globalizzazione. È questa la sfida da assumere per cercare e produrre un’alternativa a quel ritorno della sovranità, dello Stato, della nazionalità che i nuovi populismi propugnano quale risposta a questa stessa crisi della globalizzazione.

Note

1. Cfr. F. Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Co. all'asalto dell'America* (2003), il Saggiatore, Milano 2012.

2. Cfr. almeno A. Negri, *La differenza italiana*, Nottetempo, Roma 2005; R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010; D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna 2012; D. Gentili, E. Stimilli (a cura di), *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, DeriveApprodi, Roma 2015; R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016; E. Lisciani Petrini, G. Strummiello (a cura di), *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata 2017.

3. Cfr. P. Virno, M. Hardt (a cura di), *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis-Londra 1997.

4. Cfr. A. Badiou, *L'avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta* (2012), DeriveApprodi, Roma 2013.

5. Il libro più emblematico di questa tendenza è senz'altro F. Fukuyama, *La fine della Storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992.

6. R. Bodei, *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana*, Einaudi, Torino 1998, pp. 20-21.

7. In *Pensiero vivente*, Esposito pone in rilievo, come una sua peculiarità che

si è conservata nel tempo, la circostanza per cui il pensiero politico italiano ha preso forma in origine prima e al di là dello Stato. Cfr. R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., in part. pp. 13-23.

8. Il riferimento è soprattutto alle teorie di Jürgen Habermas e di John Rawls, alle concezioni dell'etica della comunicazione e dell'etica pubblica, ma in parte anche a quelle del cosmopolitismo.

9. Cfr. M. Tronti, *Operai e capitale* (1971), DeriveApprodi, Roma 2013.

10. Per la ricostruzione della genealogia e l'analisi del "dispositivo della crisi", cfr. D. Gentili, *Crisi come arte di governo*, Quodlibet, Macerata 2018.