

Recensione a Sandro Chignola, *De dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory, DeriveApprodi, Roma 2018*

La raccolta di testi – approntati per lezioni e convegni che hanno avuto luogo tra il Sud America e la Francia – di uno studioso di filosofia politica e specialista di Foucault nel pieno della sua maturità come Sandro Chignola, è utile e significativa.

Utile perché, tramite Foucault, ci chiarisce aspetti importanti della tendenza di pensiero oggi più in voga in Italia, che Chignola chiama *Italian Theory* e uno dei suoi tre principali protagonisti, Roberto Esposito, il più convinto nel promuoverla, *Italian Thought*. Proprio in polemica con Esposito, autore nel 2016 per Einaudi di *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Chignola ha intitolato la sua raccolta *Da dentro*: «il mondo nel quale viviamo non ha più un “fuori” [...] i dispositivi dell'accumulazione capitalistica si sono estesi sull'intera superficie del globo» (p. 6). Anche i fenomeni migratori e terroristici, a differenza di quanto secondo Chignola sostiene Esposito – che distingue tra teoria critica o *German Philosophy*, filosofia della differenza o *French Theory*, biopolitica o *Italian Thought* – vanno intesi in questo senso, reso definitivamente palese nel 1971 dall'«abbandono del *gold standard* che innesca la rivoluzione monetarista» e per cui, l'ha insegnato Baudrillard, nell'economia politica mondiale «il valore di riferimento viene annullato a favore della relatività totale, della commutazione generale, della pura combinatoria dei segni» (p. 21) la quale giunge a estrarre «direttamente valore dalla vita» con «l'innestarsi di regimi proprietari sul genoma dei viventi grazie a brevetti e biotecnologie» (p. 6). Dubitando dell'identità stessa dell'*Italian Theory*, nonché del fatto che «sia possibile difendere l'idea che ancora esistano culture [...] “nazionali”» (p. 7), Chignola dedica attenzione maggiore agli altri due autori canonizzati nell'*Italian Thought* da Esposito – che fallirebbe, abdicando alla dimensione storico-politica, nell'avvicinare al *linguistic turn* un *biological turn*: Giorgio Agamben e Toni Negri.

Muovendo dalla definizione di biopolitica rinvenibile nel primo volume della *Storia della sessualità* di Foucault, *La volontà di sapere*, uscito nel 1976 – «l'uomo moderno è l'animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente» – Chignola segue Agamben quando approfondisce la «società del controllo» di Deleuze in una *ontologia* «dell'operatività e del comando» o della sovranità, con l'aristotelico essere come potenza o *dunamis* (di *non essere*) ridotto, tramite la *violenza* del *dispositivo* anzitutto linguistico (da cui la sacralità e il diritto ma più in generale l'essere stesso), ad atto ed effettualità: fino alla benjaminiana *nuda vita* quale «riduzione del soggetto alla sua vita naturale» ossia abbruttimento. Nel valutare questo, Chignola si schiera però dalla parte, opposta rispetto ad Agamben, di Foucault; in quanto che «la vita, non essendovi mai completamente integrata, sfugge continuamente alle tecnologie che la dominano e che la gestiscono» (p. 131). Anzi, senza una simile «eccedenza» non sarebbe nemmeno possibile «pensare il potere» (p. 156), inteso come «istanza di pura circolazione, la cui funzione è ripartire e gerarchizzare gli spazi e i tempi interni allo scambio sociale» (p. 159).

Meglio, allora, rifarsi a Negri che, a differenza di Agamben con il suo «“stato di eccezione” permanente in cui la vita è irrimediabilmente imprigionata» (p. 47) e dunque con il suo non dialettizzato residuo naturalistico, sviluppa la *pars construens* di Foucault tramite la categoria economico-politica deleuzeiana, postoperaista, oltremarxista di «moltitudine» la quale – se accostabile, oltreché al *general intellect* di Marx, alla *popolazione* di Foucault intesa «come massa demografica e come somma di interessi individuali e collettivi, quale oggetto di una regolazione eccedente la pura definizione formale e giuridica del popolo» (p. 187) – sarebbe in grado d'opporci, nella direzione di una spinoziana «democrazia assoluta» (p. 48), a quell'Impero della *governamentalità* globale, «vasta e intricata rete di relazioni nelle quali si indetermina la differenza tra pubblico e privato» (p. 35), assieme a cui, da «iperconnesso cyborg postumano», è sì «emersa» biopoliticamente ma alla cui «gestione calcolatrice della vita» (p. 33) non è affatto riducibile.

Risultato: muovendo da una «resistenza biopolitica [...] radicata su desideri e bisogni che eccedono il rapporto di salario» (p. 17) – e che terzomondisticamente non avrebbero nulla a che spartire con l'*altissima paupertas* francescana richiamata, interpretando a suo modo la decrescita, da Agamben per smarcare dal dispositivo concentrazionario dell'essere la possibilità umana di non-essere – «la soggettività intesa al di fuori di qualsiasi naturalismo [...] intesa piuttosto come motore di trasformazione per mezzo del lavoro e come indice della potenza dell'essere, si impone come riapertura e risignificazione del problema della liberazione» (p. 24).

Una sintesi del genere è senz'altro utile, dicevamo, e affidabile dal punto di vista filologico. Ed è significativa, teoreticamente e culturalmente, ma stavolta in negativo; non prospettando approcci differenti dai tradizionali, rimontino questi pure al tardo Novecento. Men che meno in ottica ecologica. Abbiamo, insomma, il solito *logos* senza *oikos*. Un *logos* che gira a vuoto senza considerare, nelle sue cause, effetti e differenze, la materia fisica, chimica, biologica. Un *logos* che per quanto “di sinistra” prospetta la medesima ontologia astratta monetarista dell'economia ridotta a finanza; ma anche di una tradizione che nietzscheanamente coincide con l'occidentale (perciò intrinsecamente tramontante): quel platonismo rispetto al quale la matematica da una parte e il cristianesimo dall'altra sono note a piè di pagina. Platonismo da cui non emancipa affatto l'hegeliano Marx, come dimostra il neomarxismo di Chignola nel suo “platonico” disinteresse per la materia.

Chignola considera, a ragione, il finanzia-capitalismo segno dei tempi (tempi che però risalgono, se Nietzsche può assisterci nel sostenerlo, a Platone: se non alla violenza omerica o all'istituzione dell'alfabeto); tuttavia non si accorge, e marxisticamente non può, che la logica illogica perché insostenibile della «commutazione generale, della pura combinatoria dei segni» – «il ruolo immediatamente produttivo assunto dal segno, dalla moneta, dalla finanza» (p. 18) – non si confuta *storicamente*: le contraddizioni non sono interne, ma esterne; e in questo senso ha ragione Esposito. Materialisticamente il punto non è che «il sistema postfordista di organizzazione del lavoro [...] impone la centralità produttiva del sapere e della cooperazione – senza però che essa si accompagni ad alcun risultato emancipativo» (*ibidem*): le cose, infatti, potrebbero andare avanti così all'infinito. Il punto è che per motivi fisici, chimici, biologici «il sistema» risulta insostenibile. La pandemia di COVID-19 è stata negata in modo particolare dai paesi e dai governi a più alto tasso di «accumulazione capitalistica» finanziaria ma nessuna «combinatoria dei segni», *fake news* comprese, ha potuto nulla. Così, i «limiti dello sviluppo» ignorati ai tempi del rapporto commissionato al MIT dal Club di Roma – nel 1972, contraltare all'abbandono anche del *gold standard* o dell'ultimo appiglio economico ad una qualche materialità – possono sempre meno venir dissimulati. Pena, la tragicomica fine del Presidente Johnson in Inghilterra: ridotto alla terapia intensiva dopo aver sottostimato il virus pandemico.

Giusto ricordare che «proteomica, genomica, farmacologia postgenomica sono i saperi sui quali il biocapitale investe ritrascrivendo le frontiere tra diritto pubblico e diritto privato. Brevetti, “bio-banking”, nuove “enclousures” dei *commons*, sono con ciò rese possibile»; laddove, ed è pure fondamentale, ciò «non avviene secondo una sequenza causale lineare – come se, cioè, fosse il capitale in sé a promuovere questo tipo di trasformazione, quanto piuttosto secondo una logica di surdeterminazione per cui selezione delle occasioni di investimento, capacità di attrazione per il capitale finanziario, innovazione scientifica e tecnologica, apertura di progettualità, agiscono circolarmente le une sulle altre dischiudendo contemporaneamente nuove frontiere scientifiche e nuove possibilità di valorizzazione» (p. 115).

Senz'altro, poi, il *biocapitale* va inteso «non solo come il dispositivo di accumulazione e di valorizzazione che si lega alle tecnoscienze e al “bio-valore” del quale si è potuto parlare in relazione a un vasto settore che va dal brevetto dei farmaci, al saccheggio e alla privatizzazione del codice genetico di erbe usate nella farmacologia tradizionale di Indios e popolazione originarie, al

prelievo e allo stoccaggio di sequenze di DNA, tessuti o di cellule staminali, all'espanto e a traffico di organi destinati al trapianto»; ma anche come messa a valore delle «qualità specie-specifiche dell'uomo in quanto vivente e cioè la potenza affettivo-relazionale, l'abilità cognitiva, il linguaggio» (p. 121).

Però, il problema biopolitico non è consistito foucaultianamente nell'integrare «al campo politico una serie di funzioni biologiche come oggetto di regolazione» (p. 37); non si è trattato di Frankenstein: ma, anziché d'integrarle, di disintegrare le «funzioni biologiche» ignorandole benché arcinote alla scienza. La vera, materiale, *contraddizione* è che la nostra economia – in quanto consumistico-finanziaria, astratta, irresponsabile – è *diseconomica*; o che tecnicamente la nostra vita è mortifera.

Chignola immagina una «biopolitica del desiderio e dell'autonomia» (p. 20) – come se, lungi dal costituire una «resistenza», già non fossero entrambe categorie titillate dal «sistema». Richiamandosi a Baudrillard e Lyotard ricade in quell'astrazionismo da cui si vorrebbe emancipare; evidente questo nella difesa del linguaggio che – da Agamben, se non altro, maggiormente criticato – non potrebbe «essere ridotto a un semplice codice binario di *inputs* e di *outputs*» (p. 19); quando il punto, invece, è proprio questo: la digitalità violenta e astratta anche del linguaggio ordinario e in particolare della scrittura alfabetica. Chignola, invece, critica Esposito esplicitamente e Agamben indirettamente per quanto abbiamo chiamato “residuo naturalistico”; ossia per recepire una differenza ontologica rispetto alla dimensione storico-politica alla quale, invece, marxisticamente (in questo consiste il cosiddetto materialismo storico) Chignola riduce tutto.

Il problema di Agamben ed Esposito, da una prospettiva ecomaterialista, è semmai il contrario: non insistono abbastanza sulla differenza fisico-materiale o naturale. «*Cyborgs*, mute postumane, ibridi postgenomici, stanno alla base dell'*Italian Theory*, non nature, tantomeno umane. Nessun vitalismo, quindi. Una materialissima immanenza, piuttosto» (p. 25). Materialismo, però, nel senso marxista di “storico”. Quando il biopotere non risiede tanto «tra apparati disciplinari di subordinazione dei corpi e dispositivi per il controllo delle popolazioni» (p. 36); non si tratta di disciplina né di controllo – questo riguarda il “potere” d'ogni quando e dove (ce lo dice lo stesso Chignola a p. 112 che è «del tutto fuori luogo assumere il concetto di biopolitica come indicatore di un passaggio d'epoca»): dal *loto d'oro* cinese al *sati* indiano all'infibulazione in vari paesi islamici – ma di pura distruzione; con il 45% delle specie estintesi negli ultimi 5 secoli.

Ci vorrebbe cautela nel sostenere con Foucault che «la vecchia potenza della morte in cui si simbolizzava il potere sovrano è ora ricoperta accuratamente dai corpi e dalla gestione calcolatrice della vita» (p. 33). Il potere o l'ordinamento attuale sembra proprio – con l'impatto che le sue decisioni hanno sull'habitat – la vecchia potenza della morte. Più che dal biotech, la nostra epoca è caratterizzata da (resterà nella storia per) plastica e rifiuti radioattivi. La «vasta e intricata rete di relazioni nelle quali si indetermina la differenza tra pubblico e privato» più che la governamentalità globale parrebbe definisce la nostra impronta ecologica.

La nostra, più che la deleuziana «società del controllo», è la società dell'assenza di controllo: dagli effetti delle nostre pratiche (e idee) sull'ambiente alla sperequazione economica. Ha ragione, rispetto ad Agamben, Foucault: «il dispositivo, per funzionare, deve legarsi alla libertà del soggetto» (p. 185); peccato che finora è stata una “libertà” che ha sorretto il dispositivo linguistico-economico-culturale nella sua distruttività biofisica. Ma Chignola non n'è interessato; piuttosto, polemizza con la «logica *precauzionale*» e il «lessico della prevenzione» (pp. 145-149): come se non ci fosse bisogno di correggerne, sì, la “sorveglianza” ma pure potenziarne ecologicamente le applicazioni in ambito decisionale (dall'effetto farfalla all'etica delle generazioni future). Dopo quello dalla parola al corpo – ammesso che con la generazione di Foucault ci sia stato – bisogna tuttora compiere uno scatto concettuale e culturale dal corpo allo *spazio*.

Faticoso da leggere sintatticamente e lessicalmente, il testo di Chignola, con la sua legnosità protocollare-burocratica e astrazionismi di derivazione hegeliana, sembra paradossalmente seguire quella «logica disciplinare» che critica a livello politico. Tuttavia, nella mancanza di *logos* dell'*oikos*, non ha ovviamente nessuna valenza patogena ma solo sintomatica. In tal senso è significativo.

Invece di rivendicare «un'ostinazione che impone di proseguire a cercare l'impossibile anche dopo la più secca delle sconfitte» (p. 13), Chignola dovrebbe ricordarsi di non volere «nessuna continuità della tradizione: un pensiero è vivente solo se si mette alla caccia di quelle verità che, come diceva Deleuze, sempre di nuovo costringono a pensare» (p. 17).