

**PENSAR LA COMUNIDAD /
SOCIEDAD. PENSAR LA IMAGEN**

Totalitarismo o biopolítica

ROBERTO ESPOSITO*

Abstract: Nonostante la comune assimilazione, i due paradigmi di totalitarismo e di biopolítica risultano fortemente eterogenei tra loro. Mentre il libro di Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, appare ancora inscritto in un disegno di filosofia della storia, sia pure rovesciato, rivolto verso l'origine perduta (la polis greca), la categoria di biopolítica, tematizzata alla metà degli anni Settanta da Michel Foucault, ma già anticipata nell'opera di Nietzsche, impedisce ogni ricostruzione lineare del rapporto tra passato e presente. La connessione diretta tra política e vita biológica, che a un certo punto si determina, scompagina radicalmente la filosofia política moderna, aprendola ad un diverso orizzonte di senso. Inoltre, mentre la Arendt, nonostante la decostruzione dell'idea di 'diritti umani', non elabora una vera critica del diritto, Foucault contesta nettamente il nesso tra diritti individuali e sovranità statale.

Parole-chiave: biopolítica/totalitarismo; origine/contemporaneità; legge/norma

Resumen: A pesar de su frecuente confusión, los paradigmas de totalitarismo y biopolítica resultan muy heterogéneos. Mientras el libro de Hannah Arendt, *El origen del totalitarismo*, todavía parece inscrito dentro del marco de la filosofía de la historia, aunque sea invertido y vuelto hacia el origen perdido (la polis griega), la categoría de biopolítica, tematizada a mitad de los años setenta por Michel Foucault, pero anticipada ya en la obra de Nietzsche, impide toda reconstrucción lineal de la relación entre pasado y presente. La conexión directa entre política y vida biológica, que se establece desde un cierto punto de vista, altera radicalmente la filosofía política moderna y la aprehende desde un nuevo horizonte de sentido. Por otra parte, mientras Arendt, pese a la deconstrucción de la idea de 'derechos humanos', no elabora una verdadera crítica del derecho, Foucault discute explícitamente el nexo entre derecho individual y soberanía estatal.

Palabras clave: biopolítica/totalitarismo; origen/contemporaneidad; ley/norma.

1. Se si guarda alle vicende della filosofia política contemporanea dall'angolo di visuale della fortuna degli autori, un dato che salta agli occhi è il recente transito di interesse dalla figura di Hannah Arendt a quella di Michel Foucault. Se si dovesse tradurre tale spostamento di prospettiva sul terreno delle categorie concettuali, lo potremmo ricondurre al passaggio dal paradigma di totalitarismo, al centro del grande libro arendtiano del '51, a quello di biopolítica, tematizzato da Foucault nella seconda metà degli anni Settanta.

Fecha de recepción: 20 abril 2006. Fecha de aceptación: 24 octubre 2006.

- Dirección: via Santa Caterina da Siena 24, 80132 Napoli, Italia. Mail: resposito1950@hotmail.com
Roberto Esposito es profesor de historia de las doctrinas políticas en el Instituto Italiano di Scienze Umane, en Nápoles y Florencia. Es codirector de la revista 'Filosofía Política', y miembro del Collège International de Philosophie. Entre sus publicaciones cabe citar: *Bios, Biopolítica e filosofia*, Torino, 2004; *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006; *Inmunitas: protección y negación de la vida*, Buenos Aires, 2004; *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, 2002.

Ma l'elemento forse più sintomatico – anche di una diffusa incertezza interpretativa – è la modalità lineare e senza scosse che caratterizza questo movimento di idee. Tutt'altro che configurarsi come una sostituzione tra linguaggi concettuali disomogenei, quali appunto sono quelli del totalitarismo e della biopolitica, essi risultano perlopiù sovrapposti secondo una contiguità ermeneutica che fa del secondo una sorta di continuazione, o completamento, del primo. I due paradigmi vengono situati in uno stesso orizzonte concettuale. Di più: schiacciati l'uno sull'altro in modo da escludere qualsiasi differenza significativa.

La biopolitica, anziché come uno strumentario analitico alternativo a quello di totalitarismo, appare come una sua propaggine, o filiazione, che in qualche modo lo integra e conferma. Da qui tutta una serie di studi, a volte anche pregevoli (penso a quello di Alain Brossat in Francia e a quelli di Simona Forti in Italia), che dispongono i due termini secondo un'endiadi che fa dell'uno l'attributo dell'altro – o nel senso di un totalitarismo biopolitico o in quello, speculare, di una biopolitica totalitaria.

Che qualcosa, in tale concatenamento concettuale, non funzionasse, era stato in realtà avvertito in *Homo sacer* di Giorgio Agamben, che fin dall'esordio si chiedeva come mai la Arendt e Foucault non avessero trovato un punto di tangenza nei loro discorsi e, ancora più specificamente, perché la prima non avesse adoperato il lessico biopolitico nelle sue ricerche sul totalitarismo e perché il secondo non avesse posto il campo di concentramento totalitario al centro del dispositivo biopolitico.

In realtà proprio questo interrogativo, evidentemente destinato a rimanere senza risposta, metteva allo scoperto, più che un punto cieco nella prospettiva dei due autori, la fragilità del presupposto da cui esso stesso scaturiva, vale a dire quello della complementarità, o quantomeno compatibilità, tra i due modelli analitici. Arendt e Foucault – cioè totalitarismo e biopolitica – non si sono incontrati per il semplice motivo che i loro apparati categoriali sono logicamente incompatibili. E anzi perché il paradigma di biopolitica assume senso e rilievo precisamente dalla decostruzione di quello di totalitarismo.

Che tale divaricazione lessicale non apparisse immediatamente – al punto da spingere gli studiosi ad incrociare le prospettive alla ricerca di una biopolitica arendtiana o di un totalitarismo foucaultiano – non nasceva, in verità, solo da una diffusa opacità interpretativa. Alla sua origine c'è, infatti, una doppia circostanza oggettiva. E cioè intanto il fatto che Foucault aveva, sia pur parsimoniosamente, fatto uso del termine di totalitarismo. E poi, soprattutto, l'evidente natura biopolitica del nazismo.

A ben vedere, tuttavia, entrambi questi elementi, pure parzialmente responsabili della indebita assimilazione categoriale tra i due paradigmi, ne costituiscono al contempo la più palese sconfirma. E', infatti, proprio la caratterizzazione biopolitica del nazismo a rendere oltremodo arduo il suo accostamento al comunismo e così a deprivere di senso il concetto inevitabilmente comparativo di totalitarismo.

Come tenere insieme, all'interno dello stesso cornice, un fenomeno caratterizzato, come il nazismo, dal concetto di vita con un altro, il comunismo, concentrato invece su quello di storia? Come assimilare una politica di classe ad una politica di razza? Come unificare una concezione dell'assoluta eguaglianza – quale è stata quella comunista – ad una dell'assoluta differenza, tipica del nazismo? Del resto appunto contro tale difficoltà batteva il testo di Foucault, costretto, per fedeltà postuma ad una categoria superata dalla sua stessa analisi, a conferire al comunismo una improbabile connotazione razzista.

2. Perché venissero alla luce le aporie costitutive del paradigma di totalitarismo, d'altra parte, non bisognava attendere le ricerche di Foucault. Il suo deficit – o eccesso – semantico era in qualche modo riconoscibile già nel libro della Arendt, che pure ne aveva fornito la più convincente, e anche suggestiva, formulazione. Come è apparso ben presto agli interpreti meno inclini all'euforia celebrativa, esso si presenta, più che come un blocco omogeneo, come un composto risultante dall'integrazione tra due assi analitici diversi e persino giustapposti nella loro logica compositiva.

Ad una prima stesura, risalente agli anni della guerra e costituita da una magistrale ricostruzione genealogica dell'antisemitismo nazista, se ne sovrappone una seconda, stesa nel biennio '49-'50, in cui l'analisi si allarga alla comparazione tipologica con il comunismo staliniano. E' in questa ultima sezione, propriamente, che prende piede quel paradigma totalitario destinato ad investire retrospettivamente l'intera opera. Nazismo e comunismo appaiono adesso legati da un medesimo presupposto – un'ideologia capace di rovesciare la realtà in un mondo fittizio – e da un medesimo linguaggio, quello del terrore totalitario.

Ma tale operazione di risarcitura, lungi dal conferire unità al testo, ne mette ancora di più allo scoperto la frattura interna: come rintracciare le radici del comunismo sovietico nella stessa deriva degenerativa – dalla crisi dello Stato-nazione, all'imperialismo coloniale, fino all'esplosione del razzismo biologico – che ha condotto al nazismo? O come riportare il particolarismo naturalistico del nazismo all'ideologia universalista della filosofia della storia rivoluzionaria?

Che le due anime del libro non trovassero, del resto, un vero punto di coagulo logico e lessicale, se non attraverso una forzatura che immetteva un oggetto precedentemente elaborato in una cornice concettuale ad esso successiva ed eterogenea, era dimostrato non solo dalla diversa qualità della ricerca – ampia ed approfondita nel caso del nazismo, inevitabilmente povera e superficiale in quello del comunismo – ma anche da una netta difformità d'impostazione. Mentre la prima parte risultava tematicamente riconducibile alla polemica antiliberal e anticapitalistica non lontana, nella sua ispirazione di fondo, dai lavori coevi di Borkenau, Neumann (ma anche di Hilferding), infatti, la seconda appariva in qualche modo condizionata dalla pregiudiziale anticomunista collegata all'inizio della guerra fredda.

Naturalmente nel libro della Arendt c'è molto di più, ed anche di diverso, rispetto a tutta la letteratura precedente – a partire dalla straordinaria tensione morale culminata nelle pagine finali sui campi di concentramento. Per non parlare della sua intelligenza bruciante, che lascia il lettore colpito, convinto, coinvolto nel grande disegno del testo. Ma ciò non cancella l'impressione di iniziale sdoppiamento, e di successiva sovrapposizione, tra due registri discorsivi, tra due modelli teorici, mai perfettamente integrati tra loro.

La mia sensazione è che, aldilà di motivi più contingenti, tale scarto strutturale sia il portato di un'antinomia più profonda che attiene intrinsecamente al paradigma di totalitarismo in quanto tale. Si tratta del rapporto tra quello che viene definito il fenomeno totalitario e i suoi supposti antecedenti – o, più in generale, tra contemporaneità ed origine. Come si concilia, la risalita all'origine, annunciata fin nel titolo del testo arendtiano – appunto *Le origini del totalitarismo* – con il presupposto in esso contenuto della assoluta eterogeneità della fenomenologia totalitaria rispetto a tutte le forme politiche che la precedono? Da un lato la Arendt dichiara il totalitarismo diverso ed imparagonabile ad ogni altro regime precedente, dall'altro cerca le sue origini nella società liberale di massa. E' qui che risiede la contraddizione di fondo dell'intero libro e più in generale della stessa categoria di totalitarismo. Come è possibile, in altre parole, rintracciare l'origine di ciò che, per le sue caratteristiche inedite, risulta non avere origine?

Naturalmente la risposta implicita nella narrazione arendtiana sta nella distinzione tra condizione di possibilità e causa effettiva: solo in determinate e peculiarissime situazioni la prima scivola automaticamente nella seconda, la potenzialità logica si realizza storicamente – da cui la discontinuità di principio di ciò che pure, nella ricostruzione a posteriori, appare riconducibile ad una serie continua. Ma quello che in questo modo di porre le cose fa problema è il carattere comunque lineare che, nonostante la cesura orizzontale, viene ad assumere l'intero percorso.

Il totalitarismo novecentesco, inteso come una dinamica, a anzi una logica, in sé unitaria, finisce per apparire l'esito, certo non necessario in anticipo, ma reso di fatto tale, almeno in presenza di certe condizioni, di una logica altrettanto omogenea quale quella cui è ricondotta la modernità nel suo complesso. E' vero che, sempre per la Arendt, tra i due segmenti si determina un'improvvisa accelerazione che ne differenzia i connotati – ma lungo una stessa linea di sviluppo che inizia da Hobbes per precipitare, alla fine, nell'abisso di Auschwitz e di Kolyma.

Ora ritenere che Hobbes, interpretato peraltro come ideologo della borghesia capitalista, “fornì al pensiero politico il presupposto di tutte le teorie razziali” (219) – come sostiene la Arendt – è un errore di fatto che non è riducibile al solo piano della storiografia filosofica. Esso finisce, infatti, per piegare l'intero quadro analitico ad un doppio presupposto continuista che, mentre proietta l'autore del *Leviatano* in un contesto lessicale del tutto esterno alla sua effettiva prestazione, schiaccia il fenomeno totalitario su una matrice ad esso largamente eterogenea.

Non solo, ma, facendo dell'opera di Hobbes il luogo originario della indistinzione categoriale tra natura e artificio, tra storia e vita, finisce per cancellare le vere linee di frattura della tradizione moderna consegnandola senza scampo alla deriva totalitaria. Questa, infatti, nella interpretazione arendtiana, è preparata da una filosofia della storia che, lungi dal contrapporsi alla fissità della natura, la incorpora dentro di sé in una sorta di espansione continua che finisce per distruggere tutto ciò che incontra e alla fine anche se stessa.

Ma tale combinazione indifferenziata di storicismo e naturalismo – che troverebbe il proprio epicentro ideologico nell'incontro simbolico tra Marx e Darwin – appare alla Arendt a sua volta l'esito di una disfunzione più originaria che riguarda la stessa dimensione della politica: fin dall'inizio della stagione moderna, e già in quella cristiana, svuotata di sostanza rispetto all'irripetibile evento della *polis* greca in cui ancora essa rifulgeva nella distanza dalla sfera dei bisogni vitali, soddisfatti dal lavoro degli schiavi. Solo nella *polis* si è data, per la Arendt, vera, autentica, politica – prima che iniziasse l'irreversibile declino che arriva fino a noi.

Dove quello che si può subito notare è la connessione negativa, che in tal modo si viene a determinare, tra questa sistemazione categoriale organica al concetto di totalitarismo e l'assenza, o ancor meglio il contrasto paradigmatico con una interpretazione di tipo biopolitico. Non che la Arendt abbia trascurato – soprattutto nelle opere successive – il ruolo sempre più invadente assunto dalla vita biologica nel lessico concettuale moderno. Ma l'elemento che segna il discrimine più marcato rispetto alla semantica biopolitica è che tale emergenza del *bios* viene da lei situata all'esterno e in contrapposizione rispetto alla sfera propriamente politica.

Piuttosto che una modalità dell'agire politico, la rilevanza della vita è, per la Arendt, ciò che ne rende impossibile l'espressione e ne prosciuga la fonte. Da qui l'interpretazione dell'intera modernità come un unico processo di spoliticizzazione che non registra al suo interno apprezzabili differenze. Ma da qui anche la necessità del suo esito totalitario, che non fa che portarne a compimento e ad esasperazione la vocazione antipolitica già largamente annunciata nelle sue forme e nei suoi contenuti dalla tradizione filosofica che la precede.

In questo modo l'ultima, parossistica, propaggine della filosofia della storia moderna – quale è stato il comunismo – viene confusa con qualcosa, il nazismo, che non può essere definito né una filosofia, né un'ideologia, perché è stata la prima forma di integrale biologia politica. Una volta espulsa la categoria di vita fuori dall'orizzonte del politico, questo si richiude in un circuito dissolutivo in cui finiscono per scomparire i piani di differenza che lo tagliano e lo trasformano.

3. Ben diversa la interpretazione della modernità nella prospettiva biopolitica attivata da Foucault. Conformemente alla genealogia nietzscheana cui essa si ispira, cade qualsiasi possibilità di lettura unificata, a favore di un quadro tagliato da scarti orizzontali e verticali che rompono con ogni presupposto continuista. L'entrata in scena della vita biologica, tutt'altro che predisporre l'intero corso della filosofia moderna verso un'unica deriva spoliticizzante – come accade nel modello arendtiano – scompagina la scena disponendola lungo differenti vettori di senso che si accavallano o confliggono senza mai sovrapporsi o unificarsi in un'unica linea di scorrimento.

Non che Foucault contesti l'eterogeneità, o anche l'estraneità, della categoria di 'vita' rispetto al linguaggio classico della politica. Solo che la forza della sua prospettiva genealogica sta precisamente nella capacità di immettere quel 'fuori' all'interno di esso, vale a dire nel riconoscere la rottura che ad un certo punto si determina nell'autonomia del politico a favore di una dinamica in cui interno ed esterno si intersecano reciprocamente. Per usare l'espressione di Deleuze, si potrebbe dire che per Foucault nella storia della politica moderna si determini una piega, o meglio una serie di pieghe, che spingono l'interno verso l'esterno e immettono l'esterno nell'interno.

Ciò – questo movimento di contaminazione tra interno ed esterno che immette il 'fuori' nel 'dentro' ed espone il 'dentro' alla potenza del 'fuori' – è contemporaneamente l'esito e il presupposto dell'esplosione del concetto di origine già operato da Nietzsche, come Foucault stesso ha perfettamente ricostruito nel testo a lui dedicato intitolato appunto *Nietzsche, la genealogia, la storia*. Se non esiste un'origine piena e assoluta del processo storico, se l'origine non è mai unica, se essa si sdoppia e moltiplica sempre in tante origini, che dunque non sono più definibili come tali, tutta la vicenda storica dell'Occidente è destinata ad assumere un aspetto irriducibile alla linearità di una medesima prospettiva.

Già movimentata all'origine dal contrasto, o quantomeno dalla eterogeneità, tra la tipologia greca della cittadinanza e quella ebraica-cristiana, orientata invece al controllo pastorale delle coscienze e poi anche dei corpi, la vicenda della politica moderna si presenta spezzata tra logiche diverse e anche contrapposte, quali quella del potere sovrano e quella del regime biopolitico, a sua volta sdoppiato tra modello disciplinare e modello di governo, cura dei corpi individuali e cura del corpo collettivo della popolazione. Dove ciascuno di tali vettori si presenta come intrecciato, ma proprio per questo distinto dall'altro, in una molteplicità di fili che continuamente si annodano e si sciogliono, convergono e divergono senza una direzione definita.

Riletti alla luce di questo scenario inedito – alle linee di fuga che esso segna rispetto alla concezione canonica del pensiero giuridico-politico – gli stessi testi ed autori moderni, a partire da Machiavelli e Hobbes fino ai classici dell'economia politica, presentano facce nuove, profili non indagati, segmenti di senso discordanti da quelli forniti dalla letteratura tradizionale. Non solo, ma tutte le categorie politiche – da quella di sovranità a quelle di diritto, di Stato, di società – assumono un senso diverso ed eterogeneo a quello consueto.

Si pensi, per esempio, alla molteplicità di significati, a volte anche confliggenti fra loro, che assume il concetto foucaultiano di governo – strappato alla sua semantica classica e affidato ad un lessico diverso che ne altera tutti i connotati. Esso è lessicalmente estraneo a ciò che pure attraversa e continuamente modifica – la forma dello Stato. Per non parlare del ruolo dirimpante attribuito alla guerra, al potere, all'economia all'interno del regime governamentale. Quello che il paradigma biopolitico propone, rispetto all'apparato categoriale classico, è insomma una decostruzione radicale di oggetti e di strumenti, di prospettive e di linguaggi, di testi e di concetti.

Dentro il quadro squadernato dall'immissione della vita all'interno della politica – ben diversamente che nella prospettiva arendtiana, in cui politica e vita appaiono reciprocamente inconciliabili – natura e storia, tutt'altro che sovrapporsi in un avvitemento totalitario, si dispongono secondo fronti aperti ed anche contrapposti, per poi successivamente tornare ad implicarsi con significati ed effetti irriducibili a quelli di una semplice ideologia.

Se entriamo più nel merito del discorso foucaultiano, quello che nel complesso ne ricaviamo è una critica della interpretazione filosofico-giuridica classica. La traduzione della legge in norma, sia nel senso negativo di ciò che controlla la vita, sia in quello positivo che la affida alla sua logica interna, alla sua autonomia da qualsiasi *nomos* trascendente, allude a una critica del diritto in tutte le forme che esso ha assunto – di diritto naturale, di diritto positivo, di diritto sovrano.

Se c'è qualcosa che per Foucault non funziona, non restituisce il movimento reale delle cose e dei corpi, delle soggettivazioni e degli assoggettamenti, questo è proprio il discorso della legge come confine del potere. Per Foucault la legge non può proteggere la città dalla violenza perché essa ne è semmai il risultato: non il presupposto, ma l'esito, di dinamiche politiche mai disgiungibili da atti di battaglia, da figure di guerra, da frammenti di violenza. Non esiste una legge apolitica o prepolitica, dal momento che scopo della politica è appunto quello di mutare i rapporti di forza che la legge è chiamata a legittimare soltanto a posteriori.

La crisi della categoria di sovranità – e cioè la critica decostruttiva cui essa è sottoposta da Foucault – determina un sommovimento anche dell'idea moderna di diritto come prerogativa del soggetto. E ciò non soltanto perché il soggetto in quanto tale, presupposto alle forze che lo definiscono e lo strutturano, non esiste; ma perché lo stesso concetto di diritto si spacca tra vettori di senso differenti e a volte contrapposti che fanno corrispondere ad ogni azione una reazione, ad ogni affermazione una negazione, ad ogni imposizione una resistenza.

3. Opposta, da questo punto di vista la concezione arendtiana: compito della legge è quella di proteggere il nesso tra libertà e potere dagli assalti della violenza. Essa sagoma, contiene, trattiene il gioco della politica nei margini di una dialettica non violenta appunto perché garantita dalla preesistenza del diritto. E' esattamente questa funzione di protezione e insieme di stabilizzazione dell'azione politica che fa della legge un presupposto necessario a qualsiasi forma politica non totalitaria – qualcosa come le mura che impediscono alle passioni civili di deragliare fuori dal loro limite.

Pur se dialettizzata da elementi a volte disomogenei – o non del tutto riconducibili a questa definizione, come per esempio il discorso sulla disobbedienza civile, che sembra forzarla in direzione di un primato della politica insofferente dei limiti della legge – nel complesso la Arendt resta fedele a questa prospettiva. Non apre un vettore significativo di critica del diritto. Anche quando ne riconosce gli elementi riduttivi, paradossali, antinomici, come accade per la questione dei diritti umani cancellati in nome delle sovranità nazionali.

Va detto che la sezione delle *Origini* dedicata al fallimento – o meglio all'aporia – della nozione di 'diritti umani' costituisce un pezzo di bravura che basta a situare il libro della Arendt all'apice della letteratura politica contemporanea. In essa è ricostruita con straordinaria penetrazione una vicenda la cui paradossale tragedia non ha smesso di interpellare la coscienza contemporanea, anche per il modo ricorrente con cui ancora oggi tristemente ritorna: quanto più si parla di diritti umani, tanto più se ne sperimenta l'introvabilità in un mondo dominato dalle appartenenze politiche ed anche etniche.

E tuttavia, pur nel momento in cui l'autrice protesta, implicitamente ed esplicitamente, contro tale dato di fatto – cioè contro l'introvabilità di diritti non definiti dagli ordinamenti degli stati nazionali – non ne immagina un superamento possibile. E' come se la Arendt restasse in qualche modo chiusa nel cerchio che ella stessa denuncia. E ciò non per motivi contingenti, ma per la logica stessa del suo discorso, interamente vincolato alla separazione radicale tra politica e vita umana. Dal momento che la semplice vita, il corpo, il dato biologico non può avere una connotazione politica, non ne è immaginabile neanche una condizione giuridica.

Fin dalla sua origine romana, il diritto non si riferisce all'uomo in quanto essere vivente, ma solo alla persona giuridica, cioè a un soggetto non coincidente con il proprio corpo. Questo è il presupposto che la Arendt scopre con assoluta lucidità alle origini della storia contemporanea. Solo che, pur analizzandone le conseguenze terribili che arrivano in ultima analisi al genocidio, ella non contesta né decostruisce teoreticamente il dispositivo giuridico che lo fonda, limitandosi ad assumerlo nella sua antinomia profonda.

Perché per farlo, per proporre una diversa relazione tra *ius* e *humanitas*, tra norma e vita, tra diritto e corpo, avrebbe dovuto rinunciare al presupposto antivitalistico, o antibiologico, della sua teoria incrociando il discorso che di lì a qualche anno avrebbe avviato Foucault in termini di biopolitica e dunque di critica del soggetto-persona separato dalla propria corporeità.

So bene quanto il discorso sulla soggettività nella Arendt sia complesso e venato da mille sfumature. Come si possa sostenere che ne abbia revocato il carattere metafisico in una prospettiva destinata a mandare in frantumi la concezione personalistica e individualistica della tradizione filosofica. Tutta una parte della sua concezione va, in effetti, in questa direzione.

E tuttavia, proprio in merito alla sfera della legge, e più precisamente al rapporto tra politica e legge, la mia sensazione è che nel suo dispositivo di pensiero non si liberi una nozione di soggetto veramente esterna alla teoria classica. E che ciò non avvenga per il persistente rifiuto di porre la politica e il diritto in relazione diretta con la vita biologica. E' questo divieto – cui è rimasta sempre fedele – a vietarle di rompere il diaframma che nella tradizione giuridica s'interpone tra la persona e il corpo, tra l'essere vivente e la maschera che lo ricopre.

In questo senso è come se la Arendt restasse legata a un elemento di trascendenza – alla diversità, o alla differenza, tra il soggetto, l'attore, l'eroe politico e il suo medesimo modo di essere, la sua semplice presenza in quanto uomo o donna. Esattamente il passaggio, o il salto, tentato di lì a pochi anni da Foucault – nel cuore dell'immanenza, o, come avrebbe detto Deleuze, in un pensiero del fuori.

Quando Foucault spezza la forma della soggettività nel processo di soggettivazione, quando disperde l'individuo nei frammenti della sua esperienza esteriore, quando decentra la persona nei modi dell'impersonale, mi pare che egli apra una possibilità per il pensiero che la Arendt non ha visto, appunto perché abbagliata dalla luce dell'azione politica.

Che tale pensiero del fuori – e cioè della implicazione, certo problematica, tra vita e politica – non predisponga di per sé un discorso affermativo sui diritti umani come diritti dei corpi degli uomini, è evidente. Ma ciò non toglie che soltanto a partire dalla doppia decostruzione dell'idea

di diritto da un lato e del concetto di persona dall'altro – messo in atto da Foucault sulla scorta di Nietzche e in parallelo con Deleuze – è possibile immaginare qualcosa come una norma di vita; non una norma applicata dall'alto e dall'esterno alla vita, ma una norma tratta dalla vita stessa, dalla sua dimensione insieme impersonale e singolare.

E' precisamente a questa indistinzione tra vita e norma, a questo carattere della vita che non è definibile né normale né normativo, ma costitutivo della propria norma, come dice anche Georges Canguilhem secondo una linea che giunge appunto a Foucault, che fa capo quella nozione di biopolitica affermativa – non politica *sulla* vita, ma *della* vita – alla cui elaborazione cerchiamo di contribuire.

Cosa è, cosa può essere, una politica che abbia la vita per soggetto e non per oggetto, non è dato ancora sapere. Si può, per adesso, solo ricavare in negativo, come rovescio, da ciò che è stata la terribile biopolitica novecentesca. Quello che è sicuro è che nel momento in cui la vita stessa diventa soggetto di politica, quel soggetto, quella soggettività, non avrà nulla di ciò che la tradizione filosofica ha pensato nella forma del soggetto-individuo, del soggetto-persona o anche del soggetto universale. Il soggetto-di-vita, la vita come soggetto di esperienza, non può avere che un carattere insieme singolare ed impersonale.

Io credo che su questo elemento impersonale e singolare – quello che stato definito un pensiero della terza persona, e cioè della non-persona, si debba tornare. Se c'è un punto in cui la differenza con il pensiero della Arendt risulta nella maniera più vistosa è proprio il contrasto tra la luce che circonda gli eroi della politica arendtiani, che dà loro la visibilità in cui essi si stagliano alti sugli uomini comuni e l'ombra, l'oscurità, l'opacità degli uomini infami di cui parla Foucault in uno dei suoi testi più celebri: uomini letteralmente senza volto, immersi nel carattere impersonale, generico, anonimo delle loro vite biologiche.

Se la Arendt è pensatrice della luce, della trascendenza e dello sguardo, Foucault è filosofo dell'ombra, dell'immanenza e della forza. Se l'una sta dalla parte di ciò che è assolutamente personale, l'altro appartiene al linguaggio dell'impersonale. Non so quale dei due ci parli oggi con più intensità, chi racconti meglio la vicenda dell'uomo mondializzato – anche se non ho voluto nascondere la mia personale opzione. Forse dovremmo riuscire ad attivare una prospettiva che, senza smarrire la differenza profonda tra i loro discorsi, riesca a incrociarne produttivamente le traiettorie.