

# Diritti umani e sovranità sul vivente. E se la biopolitica leggesse Adorno?

Marco Maurizi (marco.maurizi74@gmail.com)

*Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 31/08/2018 – Accettato 30/09/2018*

English title: Human rights and sovereignty over the living. What if the biopolitics read Adorno?

Abstract: In the last decades, Biopolitics has criticised “human rights” from a theoretical and political point of view. A similar, though distinct criticism had been provided by Adorno’s negative dialectics. Adorno’s reflections on the concentration camp as pars pro toto of the post-war political order, his stress on the concept of domination as a hidden mechanism where the power relation emerges from a material and ideal negation of the Other which is subsumed under its universality (Knowledge/Praxis, Intellect/Senses, Soul/Body, Human/Animal, Male/Female etc.), his critique of the reification of revolutionary praxis, marks a clear anticipation of Biopolitics. Still, his name is rarely evoked in such theoretical frame, when not routinely dismissed as a example of metaphysical thinking. By tracing back the origin of the biopolitical discourse in the way Agamben, Esposito and Negri read/interpret Foucault and misread Adorno, the present essay offers an alternative analysis of the shortcomings of “human rights”. It is possible, as it will be argued, that the way in which Biopolitics understands life and its relation to society and history, leads to ideological consequences. Adorno’s negative dialectics could help to articulate such relation in order to avoid three main features of such ideology: an undialectical philosophy of nature, a mythological disdain for the categories of mediation and totality.

Keywords: Human Rights, Adorno, Agamben, Negri, Biopolitics, Negative Dialectics, Universalism, Enlightenment

## 1. *Oltre l’illuminismo, attraverso l’illuminismo*

Il diritto, diceva Hegel, è la libertà che si fa idea. I diritti umani, celebrati all’alba gloriosa della Rivoluzione francese e dopo la catastrofe della Guerra mondiale, ne costituiscono l’espressione più piena ed esplicitano una contradd-

dizione che li anima dall'interno. È solo nella messa in questione dell'*umano* e del senso da dare alla sua *libertà* che l'enigma dei diritti umani può essere sciolto. Cos'è l'umano e che forma assume la sua libertà? Questa la posta in gioco dei diritti universali. Ora, il limite costitutivo di un discorso che ha preteso farla finita con l'Illuminismo universalistico si è manifestato in modo lampante già alla fine degli anni '90 quando il problematico rapporto con l'altro dall'occidente, nel caso specifico l'Islam, ha posto all'ordine del giorno in uno scenario di guerra globale, l'annoso problema dello scontro di civiltà. Più recentemente, e non senza rapporto con tale dinamica geopolitica, la questione dei flussi migratori, di una possibile apocalisse umanitaria nel Mediterraneo e in tutti i luoghi in cui la miseria spinge masse di diseredati verso una normalità promessa, ha portato nuovamente alla ribalta la questione dei diritti umani. Da ultimo, e ancora in continuità con questi processi, l'emergere dei populismi, il ritorno dei nazionalismi e dei protezionismi, ha reso sempre più urgente una riflessione critica sul ruolo del diritto come forza di protezione del più debole, come argine ad una deriva autoritaria, ad un crollo verticale della civiltà europea, dei suoi valori, dell'idea stessa di Europa che dei diritti umani è stata la culla e il luogo di una loro sistematica negazione.

In tempi di emergenza democratica e umanitaria, dunque, la questione dei diritti umani, ma, più in generale, il problema dello Stato, della sovranità nella loro articolazione con il mondo-della-vita torna ad essere tema centrale e urgente. Una certa passione e anche una certa retorica della *vita* e del *vivente* sembra d'altronde aver attraversato la riflessione politica degli ultimi decenni, quasi anticipando lo scenario attuale. Ci riferiamo ovviamente a quella galassia disomogenea e confusa che va sotto il nome di "biopolitica". Seppure siamo ben distanti dall'identificare con questo termine un che di univoco e anche intrinsecamente coerente da un punto di vista teorico, è certo che qualcosa come una *retorica* biopolitica, della "nuda vita", del "biopotere", dell'animalità e della corporeità, abbia attraversato profondamente la riflessione politica degli ultimi anni. E di fronte agli scenari di un potere globale che sembra investire con la sua forza distruttiva il vivente a tutti i livelli, di fronte a quell'esposizione di sofferenza senza fine cui si rendono testimoni i corpi dei migranti, l'attualità di certe parole d'ordine appare fin troppo ovvia. Senza pretendere di risolvere in questo intervento le enormi problematiche suscitate dal problema del diritto, dello Stato nei loro rapporti con la vita, ci sembra utile provare almeno a mostrare un'altra prospettiva su tali temi: cercheremo di evidenziare come il tema dell'animalità così come è posto al centro della teorizzazione adorniana del soggetto costituisca un atto mancato della riflessione biopolitica che potrebbe forse aiutare a formulare in modo diverso il problema dei diritti umani.

Se la questione dei diritti umani chiama in causa tanto il problema del macchinario *statale* e del suo rapporto al potere quanto quello della definizione stessa dell'*umano*, ciò che sembra fare da sfondo è proprio la questione del rapporto tra il potere e il *vivente*. La misura in cui il discorso biopolitico può efficacemente intervenire sulla questione dei diritti umani è dunque inscindibilmente legata alla

sua capacità di penetrare la questione del vivente. Ed è su questo punto che ci sembra invece necessario tentare di circoscrivere il punto di tangenza, di indifferenza e di contrapposizione tra il discorso biopolitico e la *Dialettica negativa* di Adorno. Il punto di vantaggio del discorso adorniano, come diremo, sembra risiedere proprio nella sua indisponibilità a ridurre la vita ad un concetto *positivo*, cercando piuttosto di farne emergere non solo una certa *imprendibilità*, quanto anche la sua costitutiva *articolazione in termini di struttura*. Discorso potentemente hegeliano ma, come si sa, rovesciato in una prospettiva pratico-critica in cui il “senso” emerge dalla *negazione del falso universale*. Emergerà come la questione del diritto e quella dell’umano non possono trovare definizione teorica e agibilità politica se non sullo sfondo di un pensiero dell’anumano, dell’inumano e del disumano visti al tempo stesso come dissoluzione e realizzazione del potenziale di senso inaugurato dalla *Zivilisation*. Sempre cioè a partire da quella categoria hegel-marxiana di *dominio* (*Herrschaft*) non adeguatamente teorizzata, ci pare, e troppo frettolosamente abbandonata, dal discorso biopolitico<sup>1</sup>.

Il vantaggio della prospettiva dialettica negativa è quello di non rinunciare alla categoria della *mediazione*<sup>2</sup>. Lo spirito oggettivo hegeliano diventa l’elemento al tempo stesso di *estraniazione* e di *oggettivazione* delle dinamiche materiali e ideologiche in cui si manifesta il vivente. La vita si dà cioè solo in questo processo di *auto-estraniamiento* dove centrale, come vedremo, è (1) la dialettica dell’*autòs* che pone l’altro sotto il giogo di una intronizzazione immaginaria dell’identico e (2) l’elemento mimetico che permette un superamento in senso materialistico-solidale e corporeo di questa estraneazione. Per tale dialettica il diritto diventa un luogo di passaggio obbligato ma in un modo che evita, ci pare, certi paradossi o estremismi del biopolitico. Che cosa può infatti significare pensare che il diritto sia *al tempo stesso* strumento di potere e di contropotere sulla vita stessa e a partire dalla vita stessa? Contraddizione irrisolta, sia in Agamben<sup>3</sup>, che in Negri<sup>4</sup>, sospesa nel vuoto della struttura storico-destinale, che qui chiameremo “empirico-trascendentale”<sup>5</sup>, della “mac-

<sup>1</sup> Per un’analisi circostanziata di tale concetto debbo rimandare a M. Maurizi, *Al di là della natura. Gli animali, il capitale e la libertà*, Novalogos, Aprilia 2011.

<sup>2</sup> La cui “esplosione” in Nietzsche rappresenterebbe invece, secondo Esposito, la falsificazione dell’orizzonte politico-giuridico moderno e l’apertura dello scenario biopolitico contemporaneo. Cfr. R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, pp. 82 e sgg.

<sup>3</sup> Agamben, ad es., auspica “una politica in cui la nuda vita non sia più separata ed eccepita nell’ordinamento statale, nemmeno attraverso la figura dei diritti umani”. Cfr. ad es. G. Agamben, *Homo Sacer*, Einaudi, Torino 1995, pp. 148-149.

<sup>4</sup> Negri e Hardt sottolineano come le attività delle ONG per i diritti umani “coincidono con le iniziative dell’Impero che, sul terreno del biopotere, vanno ‘al di là della politica’, per soddisfare i bisogni della vita stessa”. T. Negri – M. Hardt, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge-London 2000, p. 314.

<sup>5</sup> Uso quest’espressione di M. Foucault, *Le parole e le cose*, Milano, 1967, p. 342 per indicare il nodo teoretico tipico che in Agamben fa sì che un certo fenomeno empirico (la vita, la lingua, il potere ecc.) finisca per trovare un modo di fare esperienza di se stesso, cioè del fondo inapparente che lo istituisce.

china antropologica”<sup>6</sup> (nella linea Foucault-Agamben), oppure ridotta a *Re-alepugnanz*, l’esito di uno “scontro tra forze” della “carne sociale vivente” (linea Deleuze-Negri) che non trova misura se non in un gioco di pura immanenza che sacrifica sull’altare del pragmatismo politico ogni esigenza di razionalità discorsiva. Si tratterebbe piuttosto di *passare attraverso la contraddizione*, guardare in faccia il negativo, per dirla con Hegel. Pensare se e in che termini l’esito di questo processo possa portare a *compimento materiale* l’umano nel momento stesso in cui ne *dissolve l’immagine ideologica*.

## 2. Biopolitica e politica del non-identico

Che forma dovrebbe dunque assumere una “politica del vivente”, posta la necessità di evitare qualsiasi celebrazione della vita *positivamente*, tentando piuttosto di definirne la natura intimamente negativa e contraddittoria? Adorno suggerisce di cogliere il vivente nella sua forma *attuale* come oggetto di dominio del capitale e del suo ciclo di vita (che, a partire dalla forza lavoro “viva” termina nella sussunzione della società sotto le sue esigenze di espansione illimitata) ponendolo però sullo sfondo di una tendenza al dominio che affonda le radici al di qua della civiltà in un’esigenza di dominio auto-distruttiva: in cui la costituzione dell’*autòs* è indivisibile dalla distruttività. La difficoltà di pensare la vita e la necessità di svilupparne il concetto attraverso la critica dialettica della società di scambio deriva da questa contraddizione centrale. Non può esistere in Adorno alcuna biopolitica, se non nella forma rigorosa di una politica del *non-identico* che si vieti ogni accesso ad un darsi originario, pre-storico o ultra-storico, del vivente come tale.

Ora, curiosamente, ovunque si evochi il termine «biopolitica» e, ancora di più, le tematiche che esso veicola, un’aura «adorniana» avvolge le cose di cui si parla: tuttavia, Adorno sembra giocare il ruolo del convitato di pietra in un discorso che pare averlo «superato», seppure l’ha mai raggiunto. D’altro lato, l’espressione, se non la cosa stessa, viene generalmente fatta risalire a Foucault anche se, come osserva Virno<sup>7</sup>, non c’è in Foucault una base sufficiente per giustificare questa idea di una nuova lettura politica del vivente: a riprendere e a cercare di rilanciare, o amministrare, il lascito biopolitico foucaultiano sono stati piuttosto Agamben, Esposito e, in parte, Negri. Vediamo allora come il discorso di una politica del vivente si articoli attraverso questa negazione della dialettica adorniana e affermazione di un presunto metodo ispirato a Foucault.

<sup>6</sup> G. Agamben, *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Bollati Boringheri, Torino 2002, pp. 38 e sgg.

<sup>7</sup> P. Virno in *General intellect, exodus, multitude – An Interview with Paolo Virno*, originalmente pubblicato in spagnolo su «Archipelago», n. 54, giugno 2002; ora su: [www.generation-online.org/p/fpvirno2.htm](http://www.generation-online.org/p/fpvirno2.htm)

### 3. *Macchina antropologica e dialettica dell'illuminismo*

Come noto, secondo Agamben lo spazio-tempo dischiuso dal totalitarismo sembra suggerire a posteriori l'avvento del biopotere come esperienza planetaria. Si ricordino le suggestive intuizioni di Agamben circa il significato ontologico del campo di concentramento come *pars pro toto* di un nuovo modo di gestione dell'umano ridotto a «nuda vita»: l'azzeramento di tutte le qualità che definiscono la vita come *bios* e la sua riduzione a *zoè* dequalificata viene attivamente prodotta nell'ordine totalitario<sup>8</sup> dalla sistematica rimozione di ogni coordinata spazio-temporale che delimita e, in tal modo, protegge il cittadino dall'invasività e brutalità del potere<sup>9</sup>. Ricondotto ad uno stato di eccezione permanente, il prigioniero perde ogni profilo di «umanità» e si trova perennemente esposto all'azione, al tempo stesso, modellante e annichilente del sistema concentrazionario. Il Muselmann di cui Primo Levi ha scolpito a perenne monito il profilo devastato e implorante diviene prefigurazione della nuova cittadinanza totalitaria, della non-persona che si produce attivamente una volta che il dispositivo modellante del biopotere si scatena senza limite<sup>10</sup>. Ma questo stesso limite era a sua volta il segno di una esclusione simbolica dell'altro che si ergeva su una sua continua messa al bando, sulla sua attiva distruzione in quanto altro. Si rovescia cioè tragicamente a suo danno lo stesso limite con cui l'umano demarca la propria differenza dall'altro-animale. È nello spazio tra questa disumanizzazione animalizzante e la necessità di ripensare l'umanesimo animalicida che il pensiero di Agamben trova in Adorno una chiara anticipazione. Non solo la «macchina antropologica» denunciata da Agamben è ampiamente anticipata dalla riflessione adorniana, a partire dalla *Dialettica dell'illuminismo* fino alla *Dialettica negativa*. Ma anche il punto di partenza della riflessione agambeniana sul biopotere, la centralità del «campo di concentramento» come nuovo spazio della politica globale, è delineato dalla critica adorniana del mondo amministrato fino alla lettera: in quelle *Meditazioni sulla metafisica* che definiscono, se si vuole, l'esperienza di una *nuda morte*, della fungibilità universale di esistenze ridotte a «corpi straziabili», cioè a ciò che Agamben chiama vita de-qualificata. L'affermazione di De la Durantaye, secondo cui in Adorno il riferimento ad Auschwitz costituirebbe la semplice reazione ad uno shock storicamente circoscritto e non definirebbe un nuovo paradigma etico-politico è priva di fondamento<sup>11</sup>.

Non solo Agamben non riconosce mai questo precedente adorniano, ma addirittura denuncia Adorno come sostenitore dello «storicismo dialettico»<sup>12</sup>, accusa che non può non sorprendere vista la raffinatezza della riflessione adorniana sulla

<sup>8</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., pp. 155-211

<sup>9</sup> Cfr. W. Sofsky, *L'ordine del terrore. Il campo di concentramento*, Laterza, Roma-Bari 2004.

<sup>10</sup> «Il campo di concentramento non è l'eccezione da cui ci stiamo allontanando ma la norma verso cui tendiamo pericolosamente». L. De la Durantaye, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford University Press, California 2009, p. 213.

<sup>11</sup> *Ibid.* Sulla centralità di Auschwitz in Adorno e Agamben cfr. anche J. M. Bernstein, *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge University Press, 2001, pp. 387-398.

<sup>12</sup> G. Agamben, *Infanzia e storia*, Einaudi, Torino 2001, p. 128.

storia e la sua critica incessante all'hegelismo e al marxismo volgare proprio grazie alla presenza, nel suo pensiero, della riflessione benjaminiana che Agamben vuole invece forzatamente contrapporgli. Queste osservazioni polemiche di Agamben provengono da un'epoca in cui il discorso biopolitico non era ancora sviluppato ma sono significative della sua parabola futura. Da un lato, Agamben riduce Adorno ad una forma di dialettica standard, dall'altro inizia a predicare un "superamento" della dialettica che ha nell'immagine benjaminiana della "dialettica in stato di quiete" (*Dialektik im Stillstand*) il suo modello originario. Su di esso si innesta una riflessione metafisica come critica del meccanismo di auto-occultamento del fondamento<sup>13</sup> che farà da sfondo all'uso spregiudicato di Foucault come sponsor della biopolitica. La centralità dell'animale emerge qui in una forma *mistica* e *storico-destinale*<sup>14</sup> che ha però il pregio di apparire attenta ai dettagli, corporea, anti-metafisica (si vedano le corrosive note di Derrida sull'insensatezza dell'opposizione *bios/zoè*, nonché sulla tendenza agambeniana a costruire grandi affreschi epocali in cui il filosofo appare come il demiurgo grazie al quale si producono "per la prima volta" gli effetti di ciò che ha "da sempre" prodotto certi effetti ecc.<sup>15</sup>). Tutta la complessa e dialettica analisi di Adorno sul rapporto tra Illuminismo e Dominio totalitario viene ridotta alla discutibile idea per cui la "Dichiarazione dei diritti" dell'89 avrebbe fatto da dispositivo giuridico al nazismo<sup>16</sup>. In Agamben (ma si potrebbero mostrare analoghi passaggi anche in Esposito) la dialettica si restringe infatti ad *aporia senza svolgimento*, diventa *dispositivo bifronte* mosso da un'indistinzione originaria. Per parafrasare Hegel, al contrario della dialettica della natura adorniana, l'animale in Agamben è la notte in cui tutti gli assoluti sono neri.

Che sia necessario pensare un "oltre" della dialettica, l'annuncio di una forma della ragione in cui l'animalità appaia conciliata e non oggetto di dominio (un "oltre" che non è solo teorico ma storico-politico), è il motivo che fa da sfondo a tutto il pensiero adorniano. Ma questo aspetto antidialettico è ovviamente rimosso dal discorso biopolitico e, con esso, tutta la complessità dei rapporti tra storico e teoretico, natura e dominio, singolarità e totalità, causa e ripetizione che costituiscono la dialettica dell'illuminismo come modello teorico. Si tratta per altro di tendenze in cui la malinconia di sinistra e un certo attendismo adorniano vengono esasperati, solo per essere superati idealisticamente in una specie di *anarchismo aristocratico* che cerca nella "vita" la giustificazione del proprio *eterno pulsare restando immobile*. Le ricadute immediatamente politiche di questo discorso vanno dal "benaltrismo" teoreticista che critica come insufficiente ogni posizione che non legga tutti gli eventi (migrazione, finanz-capitalismo, populismo ecc.) quali immancabili manifestazioni dell'epocale meccanismo biopolitico,

<sup>13</sup> G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino 1982, in cui già emergono le figure dell'animale e della morte come risorse di un pensiero inaudito dell'impensato "finora".

<sup>14</sup> G. Agamben, *L'aperto*, cit., p. 82.

<sup>15</sup> Cfr. J. Derrida, *La bestia e il sovrano (2001-2002)*. Vol 1, Jaca Book, Milano 2009, pp. 127-131 e pp. 390-411.

<sup>16</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 140.

#### Diritti umani e sovranità sul vivente. E se la biopolitica leggesse Adorno?

alla banale denuncia tecnofobica della reificazione del vivente ad opera di qualsiasi meccanismo di sussunzione di esso (da parte del capitale, della scienza e dello Stato ecc.) come universalizzazione mortifera.

#### 4. *Dialettica della soggettività: umano, anumano, disumano*

Questi temi trovano invece ben altro sviluppo in *Dialettica dell'illuminismo*. L'analisi di Adorno e Horkheimer evidenzia infatti le conseguenze imprevedute e devastanti del *processo di autoposizione del Soggetto*.

1) In prima istanza si tratta di un processo di estraneazione dalla natura che non può che consistere in una *reificazione* della natura stessa. Se infatti il Soggetto e la ragione si ergono espellendo da sé ciò che le minaccia nella sua ambiguità e imprevedibilità e riducendo la natura all'ambito sconfinato di ciò che deve essere prevedibile e manipolabile, ciò può accadere solo attraverso una riduzione ontologica del naturale alle sue caratteristiche quantitativamente determinabili: da ultimo attraverso la riduzione dell'intero ambito dell'extra-soggettivo a mera materia in movimento. Si tratta però di una vittoria di Pirro.

2) Catturato a sua volta nella relazione di dominio il Soggetto non può sfuggire alla dinamica che esso imprime al rapporto che lo costituisce e lo instaura in quanto Soggetto. Così alla reificazione della natura fa da contraltare una reificazione del Soggetto stesso: entrambi i poli della relazione si congelano e avvizziscono nella morsa in cui il dominio resosi autonomo li stringe. In questa morsa il Soggetto diventa evanescente e si spettralizza, scorporandosi dall'uomo e ossessionandolo. Il *fantasma della libertà*, la libertà che perde corpo, sensibilità, pulsione, animalità dissolvendosi come libertà. Emerge qui quella particolare *dialettica della libertà* che Adorno descrive così precisamente nel capitolo sull'etica kantiana della *Dialettica negativa*:

La contraddizione di libertà e determinismo non è una delle tante posizioni teoriche dogmatiche e scettiche, come vorrebbe l'autocomprensione della critica della ragione, bensì una contraddizione dell'esperienza personale dei soggetti, ora liberi, ora non liberi. Sotto l'aspetto della libertà essi sono non identici con sé, perché il soggetto non è ancora tale, e ciò proprio a causa della sua instaurazione in quanto soggetto: il Sé è l'inumano. La libertà [...] è affin[e] sia all'identità che alla non identità, senza lasciarsi registrare *clare et distincte* dall'una o dall'altra. I soggetti sono liberi [...] nella misura in cui sono coscienti di sé, identici con sé; e in questa identità sono di nuovo anche non liberi nella misura in cui sottostanno alla sua coazione e la perpetuano. Essi sono non liberi in quanto natura diffusa, non identica, e tuttavia in quanto tale sono liberi, perché nelle pulsioni che li sopraffanno – e cos'altro è la non identità del soggetto con sé? – si liberano anche del carattere coattivo dell'identità.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970 e sgg., (d'ora in poi GS seguito dal numero del volume), vol. 6, p. 292 [*Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, pp. 266-267].

La contraddizione inerisce all'essenza stessa del Soggetto, la sua illibertà è l'effetto del dominio che esso esercita sulla natura per costituirsi come umano e che invece lo instaura come disumano.

3) Ciò accade perché ai fini dell'autoconservazione la ragione prende la forma mutilata della razionalità strumentale il cui dominio progressivamente assume i tratti paranoide e totalitari di una ricerca della pura identità, di un puro rapporto di autorelazione e di autofondazione del soggetto, che trovano una propria apocalittica conferma pratica in Auschwitz. Non a caso nelle *Lezioni sulla metafisica* Adorno equipara la sussunzione dell'umano ad uno schema generale con il genocidio. La società amministrata, in cui tutti si equivalgono in quanto rappresentanti del genere umano, e, dunque, sono potenzialmente sempre sostituibili, liquidabili, realizza una forma morbida di genocidio. In questo intronarsi del Soggetto che finisce per esautorare i portatori di quella soggettività come elementi di disturbo nel meccanismo di costruzione di una società razionale avviene quel rovesciamento che vede la storia della civiltà degenerare a processo senza soggetto, autotelica che gira a vuoto, dinamica acefala e necessitata: il progresso si rovescia così in regresso, *l'autonomia dello spirito in cieco automatismo sociale*.

4) È a questo punto che Adorno e Horkheimer sottolineano la segreta vendetta della natura sul soggetto che intendeva usurparla. La civiltà non è altro che "natura che si dilania in se stessa", essa *finisce per realizzare come un destino quella natura come cieco e violento meccanismo che aveva tentato invano di esorcizzare al di fuori di sé*.

Che la ragione sia altro dalla natura e tuttavia un suo momento è la preistoria divenuta sua determinazione immanente. Essa è naturale in quanto energia psichica deviata a scopi di autoconservazione; ma una volta scissa e in contrasto con la natura, la ragione diventa anche altro da essa. Sporgendo dalla natura in modo effimero, la ragione è identica e non identica a essa, è dialettica in base al suo stesso concetto. Ma quanto meno la ragione si fa scrupoli all'interno di quella dialettica a porsi come l'antitesi assoluta della natura, dimenticando di averla al suo interno, tanto più essa, l'autoconservazione ribarbarizzata, regredisce a natura; solo riflettendola la ragione sarebbe più che natura.<sup>18</sup>

Solo la capacità mimetica di avvertire il simile nel dissimile potrebbe correggere lo sguardo congenitamente strabico della ragione e portarla a conciliarsi con il suo altro, realizzando, al tempo stesso e in modo paradossale, proprio quella distanza che in prima istanza non le era riuscito di assicurarsi. Solo realizzandosi come natura la ragione potrebbe infatti dimostrare di essere quel "di più di natura" che oggi arbitrariamente usurpa in nome di una libertà e di un'autonomia che non sussistono nella sua forma reale.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 283 [pp. 258-259].

5. *Il non-identico come vivente*

La vita che adempisse direttamente alla propria destinazione, in realtà la mancherebbe<sup>19</sup>.

Non a caso, dunque, uno dei concetti più difficilmente circoscrivibili del pensiero adorniano è proprio quello di «vita». Adorno non ha mai definito il concetto di *Leben* benché tale espressione ricorra spesso nei suoi scritti, addirittura in alcune formulazioni proverbiali («Non si dà vita vera nella falsa»<sup>20</sup>, «La vita è diventata l'ideologia della propria assenza»<sup>21</sup>). Una sorta di teologia negativa della vita sembra fare da sfondo al suo pensiero, sottraendolo ad ogni vitalismo positivo, ad ogni spontaneismo dell'esistenza, ad ogni esuberanza dell'organico<sup>22</sup>. Che la «vita» non possa essere definita in termini positivi per non scadere nell'ideologia della sua assenza è solo un altro modo per esprimere il fatto che *l'utopia*, il concetto di un'assenza abissale, è l'unico modo per esprimere in termini non ideologici la vita come presenza. È proprio a testimonianza di tale *scarto* che l'utopia incrina la pienezza di una vita che si vorrebbe identità e padronanza: l'utopia non è cioè il sogno vagheggiato o l'anticipazione di un possibile, l'idea di una conciliazione che restituirebbe identità e padronanza ad una «vita che non vive» bensì, al contrario, ciò che mostra le mancanze e le fragilità del presente illuminandole a partire da ciò che si pone oltre quell'esigenza di identità e di pienezza.

Tale pulsazione è la vita del non identico, il non identico come vita. Perché *la vita è non identità rispetto a sé stessa*. Ogni concezione della vita che non accetti in essa il marchio della mancanza, il segno dell'assenza, non solo proietta eroicamente sulla vita una pienezza fasulla – di fatto un rovesciamento delirante della sua impotenza rispetto all'orizzonte del dominio – ma cancella da essa anche quel tratto di alterità che, una volta riconosciuto, è l'unica testimonianza di una non-identità attiva, esperibile qui e ora. La dialettica è qui meno che mai uno schema che si sovrappone al reale: la negazione e la contraddizione, per citare solo due delle famigerate sopravvivenze «metafisiche» della dialettica, esprimono la forma della ragione in quanto *scommessa sul non-garantito*<sup>23</sup>. In questo senso, l'utopia di un rapporto 'giusto' tra la filosofia e il suo oggetto, scrive Adorno, giunge fino all'estremo di consegnarsi interamente all'altro, di praticare un'*alienazione senza riserve*.

<sup>19</sup> Th. W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, G4, p. 90 [*Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994, p. 87]

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 43 [p. 35].

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 214 [p. 227].

<sup>22</sup> La vita come «pura presenza...senza forma». R. Esposito, *Bios*, cit., p. 91.

<sup>23</sup> «Il pensiero aperto non è protetto contro il rischio di scivolare nell'arbitrario; niente gli garantisce di essersi saziato sufficientemente della cosa per sostenere quel rischio. La coerenza della sua esecuzione, lo spessore del suo tessuto contribuiscono però a far sì che colpisca nel segno. La funzione della sicurezza nella filosofia si è capovolta». Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 45 [p. 34]

Il disincanto del concetto è l'antidoto della filosofia. Impedisce che essa degeneri: che diventi l'assoluto di se stessa. [...] Non è compito della filosofia essere esaustiva secondo l'uso scientifico, ridurre i fenomeni a un minimo di proposizioni [...]. Piuttosto essa vorrebbe letteralmente immergersi nell'eterogeneo, senza ridurlo a categorie prefabbricate. Vorrebbe amalgamarsi con esso [...]: esso mira a un'alienazione integrale [*ungeschmälerte Entäußerung*].<sup>24</sup>

È in questo contesto che Adorno riprende la sua critica al concetto di «reificazione» denunciandone l'apparentamento con il soggettivismo idealista. All'opposto di quello è l'*amore per il cosale* ad esprimere un desiderio di compensazione verso ciò che è vittima del dominio: «chi considera il cosale come il radicalmente cattivo, chi vorrebbe dinamizzare tutto l'ente trasformandolo in pura attualità è tendenzialmente ostile all'Altro, all'Estraneo [*Fremde*], il cui nome non per caso risuona nella parola estraneazione [*Entfremdung*]. [...] Le cose s'irrigidiscono come frammenti [*Bruchstücke*] di ciò che è stato soggiogato; l'amore per le cose intende la salvazione di esso»<sup>25</sup>; «la fluidificazione senza residui di tutto il cosale regredirebbe al soggettivismo dell'atto puro e ipostatizzerebbe la mediazione in quanto immediatezza. La pura immediatezza e il feticismo sono ugualmente non veri»<sup>26</sup>. L'inattesa celebrazione dell'alienazione e della reificazione da parte del tardo Adorno è diretta contro ogni pretesa vitalistica di cogliere la vita come *pienezza, intensità* e puro *scorrere*. In tal senso la «liberazione» attraverso cui la vita troverebbe il proprio compimento come «utopia» non può essere intesa, come è stata fin troppe volte banalizzata, come rottura del suo contenimento da parte di un potere semplicemente reificante. Come «trascendenza» storica o politica, residuo di un pensiero metafisico non sufficientemente superato. La liberazione è piuttosto l'ideale regolativo di quell'apertura verso l'altro che è iscritto nella logica stessa di ciò che è umano<sup>27</sup> (e che include anche il suo rapporto dialettico con il non-umano). La vita non può ridursi, se non ideologicamente, alla pseudo-concrezione di un'intensità che si nega ogni determinazione, che pensa il proprio limitarsi come morte rispetto a cui essa disporrebbe di una riserva infinita, di un potenziale a disposizione. Il vivente come irriducibile appare invece in controtela dalla negazione del falso universale, la singolarità si apre solo all'ascesi nei confronti di ogni suo immaginario possesso. È questa l'unica figura del *trascendente* che non può essere cancellata dall'orizzonte di un pensiero del vivente:

quanto meno resta della vita, tanto più la coscienza è tentata di prendere per l'apparizione dell'assoluto gli scarni ed effimeri resti del vivente. Eppure non si potrebbe

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 24 [p. 14].

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 191 [pp. 171-172].

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 367 [p. 337].

<sup>27</sup> «In effetti non diventiamo esseri umani restando soddisfatti in noi stessi come individui distinti ma uscendo dai nostri gusci, entrando in relazione con altri e, in un certo senso, abbandonandoci ad essi». *Kultur und Culture* (1957), in Th.W. Adorno – E. Canetti – Th. Mann *et al.*, *Zeitgeist und Eigensinn Vorträge und Gespräche*, CD 1, Quartino Verlag, 2008.

## Diritti umani e sovranità sul vivente. E se la biopolitica leggesse Adorno?

percepire niente di realmente vivo, se esso non promettesse anche qualcosa di trascendente la vita; nessuno sforzo del concetto può andare più in là. Il trascendente c'è e non c'è [*Es ist und ist nicht*].<sup>28</sup>

La costellazione antinomica del vivente in Adorno emerge dunque dalla dialettica di singolare/universale, frammento/totalità, conciliazione/dominio e mostra l'utopia stessa come internamente dislocata rispetto a sé stessa. Anche quest'ultima, come ciò che dovrebbe trascendere la vita, c'è e non c'è: la contraddizione performativa si sostanzia qui di un'esperienza che non vuole farsi ammutolire anche quando la pervasività del dominio vorrebbe sottrarle il linguaggio e, alla fine, la possibilità stessa dell'esperienza.

### 6. *L'ideologia del bios*

Questo rappresenta il punto di massima vicinanza e di massima distanza tra Adorno e il discorso biopolitico, soprattutto rispetto a Foucault<sup>29</sup>. È molto difficile affrontare in modo soddisfacente il rapporto tra Foucault e Adorno. Per un motivo molto semplice: Foucault ricostruisce la propria posizione riconoscendo a posteriori certe affinità con Adorno pur *avendone preso le distanze* nel periodo della sua costruzione. Non è quindi possibile comprendere la posizione di Foucault se non distinguendola, a detta di Foucault stesso, da quella di Adorno. Il problema è che Foucault si riferisce sempre genericamente ad un pensiero «francofortese» di cui non è chiaro se e quanto realmente conosca il contenuto, la struttura e gli sviluppi (ammesso, e fa sorridere doverlo ricordare a Foucault, che esista qualcosa come un pensiero della «Scuola di Francoforte»). Le attestazioni di stima sono generiche<sup>30</sup> non meno delle critiche che gli rivolge. In sostanza Foucault accusa i francofortesi di *rousseauwismo*, di avere cioè una concezione meramente negativa del potere e un'idea mitica di liberazione (identificando quest'ultima con una sorta di ritorno alla natura). L'ipotesi di un'autocritica della ragione gli sembra «sterile»<sup>31</sup>. Per di più giudica gli stessi concetti di ragione/razionalismo/razionalizzazione troppo generici e inservibili per un'analisi dei concreti rapporti di potere<sup>32</sup>. Piuttosto che generalizzazioni, come noto, Foucault intende fornire «strumenti» di lettura di tali rapporti: «fare la storia

<sup>28</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 368 [pp. 337-338]

<sup>29</sup> Quanto viene detto qui valga solo come introduzione alle movenze teoriche, agli atti mancati di lettura che ci sembrano aver ispirato l'ideologia biopolitica in Agamben, Esposito e Negri come discorso “alternativo” alla dialettica negativa. Non intendiamo affatto appiattare Foucault sull'uso che ne è stato fatto successivamente, né esaurire la posta in gioco di un confronto a tutto campo tra il pensiero di Adorno e quello di Foucault.

<sup>30</sup> G. Rautet, *Strutturalismo e post-strutturalismo. Intervista a Michel Foucault*, in F. Riccio – S. Vaccaro (a cura di), *Adorno e Foucault. Congiunzione disgiuntiva*, Ila Palma, Palermo 1990, p. 84.

<sup>31</sup> M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano 2001, p. 110.

<sup>32</sup> *Ibid.*

dei regimi di veridizione, e non la storia della verità» in quanto quest'ultima – la «critica della razionalità europea», la «rimessa in causa della razionalità» nel suo rapporto col potere – sarebbe qualcosa di già noto «dal romanticismo fino alla Scuola di Francoforte»<sup>33</sup>. Ora, a prescindere dal fatto che, contrariamente all'intenzione di Foucault, il suo 'cantiere di materiali' tende surrettiziamente a farsi sistema di pensiero, è del tutto evidente, da quanto siamo venuti dicendo finora, che pressoché nulla di ciò che Foucault rimprovera ai «francofortesi» possa essere usato contro Adorno. Anzitutto, lungi dall'essere un filosofare calato dall'alto, il pensiero di Adorno si sostanzia ed entra criticamente in contatto con la ricerca materiale ed empirica (cosa che, come noto, gli viene rimproverata dalla filosofia trascendentale e dall'ontologia esistenziale come «caduta» nell'ontico). Con tutte le cautele, le difficoltà e le contraddizioni che questo incontro comporta, Adorno configura l'esigenza di *un'alienazione integrale della filosofia nel materiale*<sup>34</sup>, un gettarsi a capofitto nella molteplicità dell'empirico, una ricerca costante del confronto tra il pensiero e il suo altro mossa dal desiderio di esporre il movimento che li genera nel loro legame e nella loro separazione. Si dimentica troppo spesso che Adorno, prima di esser un membro della fantomatica «Scuola di Francoforte», lavorò attivamente in un ben più concreto «Istituto di Ricerca Sociale» e come questo lavoro di differenziata analisi storica e sociologica<sup>35</sup> costituisca una sorta di basso continuo della sua produzione «filosofica». Ma anche dal punto di vista della generalizzazione filosofica, Foucault manca clamorosamente il bersaglio se è vero, come è vero, che l'universale in Adorno è, appunto, uno *strumento di misurazione degli effetti di potere* e non un positivo. Serve a leggere il non-senso delle cose, non a spremene un significato (il pensiero di Adorno è rigorosamente anti-ermeneutico). Nell'*ethos* filosofico dell'illuminismo che Foucault dice di condividere con i francofortesi (la critica del nostro essere storico come «un'ontologia di noi stessi», «un'ontologia dell'attualità»<sup>36</sup>) è inclusa anche quella *critica all'umanismo* cui Adorno, al pari di Foucault, non fa sconti. Certo, Adorno non ha mai accampato alcuna pretesa di leggere le dinamiche di potere in modo «neutrale» (che sembra invece essere la grande ingenuità almeno di un certo Foucault), né di poter definire in modo puramente procedurale e asettico un meccanismo di veridizione, quasi che si potesse smontare un effetto di verità auto-escludendosi sovranamente dalla nozione di verità come effetto. Rispetto a

<sup>33</sup> M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 42-43.

<sup>34</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 24 [p. 14].

<sup>35</sup> Rehmann sottolinea ad es. come la descrizione critica dell'universo disciplinare e, in particolar modo, di quello carcerario da parte di Foucault rimanga indietro per quanto attiene alla capacità di differenziazione storica, rispetto ai precedenti degli anni '30 di area francofortese (il riferimento è a *Punizione e struttura sociale* di Rusche e Kirchheimer). Cfr. J. Rehmann, *I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione*, a cura di S. G. Azzarà, Odradek edizioni, Roma 2009.

<sup>36</sup> M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2009, p.30.

## Diritti umani e sovranità sul vivente. E se la biopolitica leggesse Adorno?

tutto questo le contraddizioni laceranti della filosofia adorniana ospitano un salutare momento di onestà intellettuale: esse non offrono alcuna sintesi, tantomeno quella immaginaria di una fuoriuscita dalla «soggettivazione» (ed è chiaro che ogni discorso sulla soggettivazione presuppone di possedere la chiave di accesso o il punto archimedeo di decifrazione di tale processo in forma generalizzata<sup>37</sup>). E non certo perché il soggetto e i dispositivi che lo sostengono vadano salvati, quanto perché del loro destino non decide il pensiero – non importa quanto criticamente orientato – bensì la sua innervazione storica con i rapporti reali di dominio che lo irretiscono e che maggiormente si fanno sentire proprio dove gli tracciano delle linee di fuga illusorie: l'aspetto apparentemente disperante di questo assunto è la forma autentica della speranza in Adorno («vietarsi l'abuso ideologico della propria esistenza»<sup>38</sup>).

Ed è proprio questa sepsi sulle linee di fuga a distinguere radicalmente la posizione di Adorno dalla biopolitica in versione Negri/Deleuze: cioè da ogni preteso accesso ad un «positivo» del desiderio, ad un vitalismo dell'intensità. «Si diceva in termini marxisti: il capitale ha 'sussunto' l'intera società. La scuola di Francoforte aveva descritto l'effettività e la violenza della sussunzione; ma non aveva colto la cosa fondamentale: il mutamento della figura di classe, la continuità metamorfosata della resistenza»<sup>39</sup>. Al contrario, la posizione marxista-ortodossa dei francofortesi sulla *centralità della sfera della produzione rispetto a quella della circolazione*, sarà proprio ciò che permetterà loro di evitare – nonostante l'entusiasmo della Nuova Sinistra per “il rifiuto” della società dei consumi – le derive anarcoidi di Negri e del suo concetto di una rivolta della vita che muove, di fatto, da quel lato della società che Marx aveva invece descritto come fenomenico<sup>40</sup>. Nella lettura che ne dà Negri, la *Dialettica dell'Illuminismo* si sarebbe «esaurita» diagnosticando correttamente una realtà (il biopotere imperiale) che tuttavia proprio a partire dalla sua installazione la spingerebbe infinitamente a ripetere e riprodurre la propria diagnosi. L'epoca delle moltitudini ci costringerebbe così oggi a dirle addio:

Dentro e contro questa macchina infernale, che globalizza la cultura nel momento stesso in cui ne straccia e perverte i valori, insorge sempre un'anima. Tuttavia, mentre il cerchio della comunicazione culturale è perfetto ed autosufficiente, il percorso dell'anima può solo nutrirsi di altro: del desiderio dei corpi, della libertà delle moltitudini, della potenza dei linguaggi. Nell'astratto orrido della comunicazione telematica qualcosa si soggettivizza: è l'anima della moltitudine. [...] Se la produzione è linguistica, è attraverso la lingua che la soggettività si pone. L'astratto della comunicazione

<sup>37</sup> Su questa aporia del discorso foucaultiano cfr. C. Hearfield, *Adorno and The Modern Ethos Of Freedom*, Ashgate 2004, pp. 99 e sgg.

<sup>38</sup> Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 29 [p. 19].

<sup>39</sup> T. Negri, *Alle origini del biopolitico. Un seminario*, in [www.uninomade.org/alle-origini-del-biopolitico](http://www.uninomade.org/alle-origini-del-biopolitico)

<sup>40</sup> Sulla centralità della circolazione e il “superamento” di Marx cfr. A. Negri, *Marx oltre Marx*, manifestolibri, Roma 1998, pp. 205 e sgg.

diviene il corpo delle singolarità... Così nasce la moltitudine. La TV cerca di ricostruire, ad immagine e somiglianza del padrone, in generale, della funzione di comando, il mondo visibile. Essa è interattiva verso il basso, lo domina, lo disintegra, infine lo produce. [...] Eppure quando la moltitudine si scopre all'interno della neutralizzazione della vita, allora tutta quella baracca trema e si scolla. Cominciò nel Vietnam, la demistificazione multitudinaria della verità del potere: bastarono pochi fotografi, e qualche soldato filosofo, per mostrare di che lacrime e di che sangue grondasse quella guerra. Da allora il meccanismo della demistificazione e la capacità di mordere il mondo vivo, sono diventati virus e si espandono con la violenza di un'epidemia. [...] Se così stanno le cose, la *Dialettica dell'Illuminismo* si è finalmente esaurita, estinta nella produzione capitalistica di immagini ripetitive («la storia è finita») e sostituita dalla nuova produzione del desiderio. L'astratto che era stato mercificato, è ora forse redento dall'iniziativa delle moltitudini. Addio Adorno, addio realismo e ripetizione del modello critico moderno: qui la critica della cultura si instaura su un terreno nuovo, quello della moltitudine, del post-moderno. Forse la moltitudine non produce più utopia, ma disutopia, la capacità di starci dentro, la capacità di scavare il linguaggio dall'interno, di far venir fuori il desiderio materiale della trasformazione.<sup>41</sup>

È come se per Negri il caos delle moltitudini si opponesse all'unità del biopotere; per Adorno invece, come abbiamo visto, l'unità del dominio è il caos: non si tratta quindi di scegliere tra unità e caos, bensì di leggere la trama dialettica che ne smaschera la *falsa alternativa*. In generale, il terreno filosofico su cui si muove Negri sembra tradurre elementi che possiamo già trovare adombrati nella critica adorniana in una forma «positiva» rendendoli privi di mediazione interna: l'ontologia negativa «materialistica» di Adorno diventa una filosofia dell'immanenza totale, il rapporto complesso tra inconscio e società si traduce nell'intronazione del desiderio a potere costituente, l'analisi della struttura antinomica della soggettività fa posto alla moltitudine come luogo di passaggio della trasformazione politica, la logica della disgregazione in cui è possibile leggere la trama del non-identico si riduce alla celebrazione della «mostruosità» del nuovo ecc.<sup>42</sup> In generale, è l'essere stesso *relazionale* del capitale ad essere ritrasformato in uno scontro di soggettività o di moltitudini in cui la relazione è come abbandonata a sé stessa<sup>43</sup>.

Ciò è evidente già a livello del linguaggio scelto. L'insistenza di Adorno sull'autocritica della ragione intende vigilare proprio sulla possibilità di una lettura razionale dei processi storici e sociali: nonostante ogni critica che è possibile muovere al *pathos* dello stile adorniano, ad esso è estranea ogni enfasi

<sup>41</sup> A. Negri, *L'arte e la cultura nell'epoca dell'Impero e al tempo delle moltitudini*, in <http://www.16beavergroup.org/intorno/230505.htm>

<sup>42</sup> Cfr. l'ottima analisi di A. R. Bonnet, *Antagonism and Difference: Negative Dialectics and Post-Structuralism in View of The Critique of Modern Capitalism*, in J. Holloway – F. Matamoros – S. Tischler, *Negativity & Revolution. Adorno and Political Activism*, Pluto Press, Londra 2009, pp. 41 e sgg.

<sup>43</sup> Cfr. A. Callinicos, *Deciphering Capital: Marx's Capital and its destiny*, Bookmarks Publications, London 2014, p. 18.

declamatoria – («chi pensa [...] non è arrabbiato»<sup>44</sup>) – così come ogni «gesto avvocatESCO del pensiero»<sup>45</sup>. Quando Negri, denunciando il nesso tra totalità e redenzione in Adorno, dichiara che intende muoversi su un piano in cui la *totalità è positivamente data*<sup>46</sup>, non sta solo falsando il concetto adorniano di totalità per sostituirvi di nuovo una nozione monodimensionale e adialettica – l’opposizione tra la totalità dello Stato e del diritto e quella della moltitudine che insorge contro di essa non è una contraddizione (*Widerspruch*) ma uno scontro di forze (*Realrepugnanz*) – sta anche rendendo impossibile una *lettura razionale* di tale processo e una qualsiasi forma di discussione della sua tesi. Mentre infatti la trascendenza adorniana si dischiude al pensiero come una presenza/assenza che allude ad un’ulteriorità senza garanzie anche perché legata ad una prassi cui il pensiero non può sostituirsi (e che si autodenuncia proprio per impedirsi tale sostituzione surrettizia), qui l’immanenza è in realtà una forma di messianismo camuffato: la moltitudine emerge nello spazio politico illimitato dischiuso dall’Impero come illimitatezza del desiderio che aspira ad un godimento intatto<sup>47</sup>. Non c’è alcuna indicazione su come tale moltitudine, tale desiderio e tale godimento possano prendere *forma*, poiché ciò sembra ridurre la portata distruttiva/creativa, la mostruosità inaudita, della «carne sociale vivente»<sup>48</sup>. Cancellata l’operazionalità della negazione dialettica, però, non rimane veramente altro che questo desiderio a sostegno delle affermazioni negriane, un desiderio che si autorappresenta come onnipotente perché sostituisce immaginariamente la propria impotenza al potere costituente. E che non è in grado di porsi coerentemente in antitesi all’oggetto della sua contestazione<sup>49</sup>. Mentre il discorso adorniano permette ancora una vigilanza critica sulla possibilità dell’azione politica di un soggetto che denuncia il proprio imparentamento col dominio, qui tutto si riduce a processi di trasformazione di soggettività magicamente «superate» nel processo di trasformazione stesso<sup>50</sup>. Non è possibile alcun giudizio sul modo in cui tali singolarità si rapportano tra di

<sup>44</sup> Th. W. Adorno, *Resignation*, GS 10.2., p. 799.

<sup>45</sup> Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 78 [p. 74].

<sup>46</sup> Cfr. M. Hardt – A. Negri, *Subterranean Passages of Thought: Empire’s Insert*, *Cultural Studies* 16, no. 2 (2002)

<sup>47</sup> S. Žižek, *Objet a as Inherent Limit to Capitalism: on Michael Hardt and Antonio Negri* su: <http://www.lacan.com/zizmultitude.htm>

<sup>48</sup> A. Negri – M. Hardt, *Moltitudine*, Rizzoli, Milano 2004, p. 225.

<sup>49</sup> Come osserva Bonnet, la «differenza senza negazione» di Deleuze, Negri & co. vorrebbe essere nicciana ma è costretta a ricorrere a Hegel ogni volta che prende la china pericolosa di una possibile apologia del liberismo. A. R. Bonnet, *Antagonism and Difference*, cit., pp. 52 e sgg. In Negri ciò si annuncia già nel modo in cui la “distruzione della dialettica” dà vita alla curiosa “inversione” con cui la classe operaia investe il capitalismo e si costituisce mimandone le forme (“autovalorizzazione” ecc.). A. Negri, *Marx oltre Marx*, cit., pp. 205 e sgg. Cfr, invece, *supra*, la nostra caratterizzazione della classe operaia come classe negativa, processo di auto-dissolvimento. Per una difesa “dialettica” di Deleuze cfr. Invece F. Jameson, *Valences of the Dialectic*, cit., pp. 181-200.

<sup>50</sup> Il comunismo, conseguentemente, si dà solo “nella forma della transizione”. A. Negri, *Marx oltre Marx*, cit., p. 185.

loro<sup>51</sup> e con la natura non-umana una volta abolita la mediazione dialettica delle reciproche differenze: «l'ibrido che macchine singolari dell'esistere nel caos desiderano costruire fra generi umani ed animali, è la speranza e la decisione di una vita che non è gerarchicamente ordinata né prefigurata da una misura»<sup>52</sup>.

### 7. La solidarietà del “nulla positivo”

Al populismo nicciano<sup>53</sup> che inevitabilmente si accompagna ad ogni vitalismo orgiastico, Adorno oppone l'ascesi teorica che coglie la vita solo come *auto-limitazione*, cioè nel suo rapporto con il *bello* che, in quanto assomiglia ad una *malattia consapevole* del vivente si oggettiva come senso nella sua negazione: nell'*inanimato*.

Il concetto della vita nella sua astrazione, a cui i nostri avversari fanno appello, è inseparabile da tutto ciò che è oppressivo e privo di riguardi, e anzi, a ben vedere, micidiale e distruttivo. Il culto della vita in quanto tale si risolve inevitabilmente in quello di queste potenze. Ciò che prende il nome di manifestazione vitale, dalla fecondità rigogliosa della natura ai giochi turbolenti dei bambini [...] partecipa della tendenza a privare della luce e della possibilità di esistere l'altro, il diverso, il possibile nel cieco impulso dell'affermazione di sé. Tanto è vero che la proliferazione indiscriminata del sano costituisce già sempre, di per se stessa, la malattia. Il suo antidoto è la malattia che è divenuta consapevole di sé, la *limitazione della vita stessa*. *Questa malattia salutare è il bello*. Esso impone un freno alla vita e quindi alla sua decadenza. Che se invece si nega la malattia in nome della vita, la vita ipostatizzata e feticizzata trapassa, proprio in virtù della sua separazione dall'altro elemento, per l'appunto in esso, in ciò che è malvagio e distruttivo, criminale e arrogante. Chi odia la distruzione, non può fare a meno di odiare anche la vita: *solo il morto, l'inanimato, è l'immagine adeguata del vivente non deformato*. [...] “No, – dice il mite signor Bergeret, – preferisco credere che la vita organica sia una malattia speciale del nostro brutto pianeta. Sarebbe intollerabile pensare che nell'universo infinito non si facesse altro che mangiare ed essere mangiati”. La ripugnanza nichilistica che si esprime in queste parole non è solo la condizione psicologica dell'umanità come modo di sentire e di essere, ma anche la condizione oggettiva della sua realizzazione pratica nell'utopia.<sup>54</sup>

La principale critica che questa biopolitica muove ad Adorno, cioè la sua ‘disperante’ fissazione alla negatività, appare così totalmente fuori fuoco. La dia-

<sup>51</sup> Su questo vedi A. Sartori, *Dal soggetto all'individuo. La trasformazione critico-dialettica del soggetto in Adorno*, in “Fenomenologia e società”, 1, 2010, pp. 53-69.

<sup>52</sup> A. Negri, *L'arte e la cultura nell'epoca dell'Impero e al tempo delle moltitudini*, cit., ibid.

<sup>53</sup> Quel Nietzsche che, invocato oggi, ci permetterebbe di “vivere eroicamente la nostra finitudine e di costruire la nostra storia”. T. Negri, *L'inverno è finito. Scritti sulla trasformazione negata (1989-1995)*, Calstelvecchi, Roma 1996, p. 96.

<sup>54</sup> Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., pp. 85-86 [pp. 82-83, corsivo mio]

lettica negativa interpretata come semplice «autosospensione»<sup>55</sup> della ragione, viene infatti criticata in quanto legata ad un meccanismo logico «ancora hegeliano» (dando per scontata una lettura tradizionale e ormai superata del pensiero di Hegel come metafisica della presenza<sup>56</sup> e della negazione come mera sponda dell'identità<sup>57</sup>) e soprattutto passiva, attendista, impotente. Di ciò è colpa un' inadeguata comprensione dei nodi fondamentali della *Dialettica dell'illuminismo* e, in particolare, un'obliterazione del suo tentativo di salvare un rapporto non distruttivo con il non-identico (nelle sue varie configurazioni: dalla natura non-umana all'inconscio, dalla corporeità all'elemento ludico ecc.). Non avendo compreso ciò, la negatività adorniana viene interpretata come semplice e vuota attesa, senza vedere nell'interruzione un atto e senza considerare ciò che c'è di produttivo in esso. La negazione dialettica, dunque, è sì una «sospensione» ma, proprio perciò, assume la forma di una *rinuncia* al dominio, di un ritrarsi che è anche, inevitabilmente, un *lasciar essere l'altro*, farlo parlare, dargli soccorso. È quest'ultimo elemento solidaristico con la natura che manca nell'idea (heideggeriana) di «sospensione» e di «lasciar essere» di Agamben<sup>58</sup>, che in Adorno è invece garantito e richiesto proprio dallo strato somatico-mimetico dalla cui negazione l'umano si instaura come non-animale.

È la pratica liberante di quel «nulla positivo» che Adorno celebrava nell'estrema polverizzazione beckettiana: «l'autoaffermazione che garantisce l'io corrispond[e] proprio alla morte; [...] solo quell'io, diciamo, che cessasse di affermarsi ne sarebbe libero»<sup>59</sup>. Al di là di ciò che ritiene Esposito<sup>60</sup> abbiamo qui un modello di *negazione della negazione* che trapassa in un positivo inteso come alterità fuori dal dominio di un soggetto sovrano e autocentrato: il pensiero (tradizionale e moderno) afferma di essere libero – di essere libero in quanto umano, cioè *non* naturale, *non* animale – ma in realtà è schiavo della necessità, servo della guerra che l'umanità ha dichiarato a sé stessa e al resto del vivente. Vittima del proprio autoaccecamento narcisistico. La negazione di questa negazione del vivente non è quindi nulla, ma *affermazione obliqua del vivente stesso*.

<sup>55</sup> S. Vaccaro, *Foucault sul Meno*, in «Antasofia», n. 3: Viaggio nella modernità, Mimesis, Milano 2004, p. 76.

<sup>56</sup> Cfr. invece la lettura, problematica ma salutarmente controcorrente, che ne dà Nancy: J.-L. Nancy, *Hegel L'inquietudine del negativo*, Cronopio, Napoli 1998.

<sup>57</sup> Bellan ha per altro ben sottolineato come l'«universalismo del negativo» (*Trasformazioni della dialettica: studi su Theodor W. Adorno e la teoria critica*, Il Poligrafo, Padova 2006, cit., p. 85; cfr. Th. W. Adorno, *Kleine Proust-Kommentare*, GS 11, p. 212 [tr. it. *Piccoli commenti a Proust*, in *Note*, cit., p. 91]) teorizzato da Adorno trovi già in Hegel una prefigurazione, leggendo la negazione dialettica come pratica effettiva, concreta, relazionale dell'alterità.

<sup>58</sup> G. Agamben, *L'aperto*, cit., p. 93.

<sup>59</sup> Th. W. Adorno, *Optimistisch zu denken ist kriminell : Eine Fernsehdiskussion über Samuel Beckett*, in *Frankfurter Adorno Blätter*, Band III, edition text + kritik, Munich 1994, p. 115 [tr. it. *Essere ottimisti è da criminali. Una conversazione televisiva su Beckett*, a cura di G. Frasca, L'ancora, Napoli 2012, p. 54].

<sup>60</sup> Cfr. R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino 2018.

A quanto pare, o la biopolitica disinnesci il “diritto” in quanto forma complementare dello *stato di eccezione* sulla nuda vita, oppure investe integralmente la vita di un *potere costituente*. È in questa capacità energetica, nella sua potenza assoluta, nella sua virtualità creativa che giacerebbe l’abisso di un potere che si costituisce sempre come mero rapporto di forza. All’anarchismo aristocratico che si ritrae dalla pervasività di un tecno-potere senza limiti, corrisponde qui il *panarchismo nicciano* che sogna l’oltreuomo cibernetico e mutante. La messa in causa dell’umano funziona come barriera mobile di un rapporto con l’altro non umano che può però produrre solo uno smontaggio della macchina antropologica, vuoi per disinnescare meccanismi di potere, vuoi per ri-assemblarla secondo modalità non antropocentriche. Foucault funge da cerniera tra queste due tendenze, con il suo ambiguo discorso, preso tra *forza e significazione*<sup>61</sup>.

La centralità della categoria dialettica della *mediazione* viene però così perduta e con essa anche la possibilità di formulare un discorso sui diritti che non cadrebbe integralmente nell’ideologia del biopotere. In un senso perché ci si sforzerebbe costantemente di pensare la vita in una datità originaria che si sottrarrebbe alla forma della relazione. Nell’altro caso perché la vita non avrebbe altra misura che se stessa, in un incessante sforzo di autocreazione, di costruzione delle proprie forme di manifestazione. Da un lato, quindi, il diritto verrebbe sempre pensato come struttura sospesa, empirico-trascendentale, di auto-immunizzazione in cui la *polis* e Auschwitz finirebbero per giocare il ruolo di poli complementari di un processo di esclusione che non potrebbe mai risolversi ma solo essere enigmaticamente e misteriosamente disinnescato. Dall’altro, ci troveremmo gettati in una dimensione di pura immanenza, di cieco empirismo, in cui il darsi della struttura oppressiva e della rivolta contro di essa apparirebbero entrambe come gratuite e arbitrarie. Non sembra così esserci nel discorso biopolitico alternativa tra l’abbandono del principio di ragione sufficiente in quanto oppressivo e la sua destituzione come principio di ragione, la sua riduzione a norma del puro accadere.

L’elemento solidaristico che fa da sfondo al materialismo adorniano, il concetto di mimesi, apre invece ad una possibilità esclusa dagli approcci biopolitici dominanti. Il concetto di dominio rispetto a quello di biopotere permette un’articolazione interna della natura, del naturale, dell’animale riconducendoli ad una dialettica, per quanto negativa, in cui l’umano non solo si costituisce a partire dalla *negazione* dell’animale, ma trova qui l’immagine di una *conciliazione* possibile che è al tempo stesso pensabile in termini di modificazione dei *rapporti materiali* tra l’umano e il non-umano e della propria autopercezione in senso lato *culturale* come identità. Il potere non si esercita *sulla* vita, non è una struttura sospesa che verrebbe a codificarsi variamente nei secoli secondo un diverso modo di atteggiarsi dell’umano rispetto al vivente, né tantomeno una sorta di ipostasi

<sup>61</sup> Cfr. R. Esposito, *Bios*, cit., dove la vita in Nietzsche viene celebrata come al tempo stesso “forma” (p. 86) e “priva di forma” (p. 91), orizzonte di “senso” e gioco di “forze”.

### Diritti umani e sovranità sul vivente. E se la biopolitica leggesse Adorno?

metafisica e transtorica, che condannerebbe la storia stessa ad epifenomeno del suo manifestarsi. È solo a partire dallo strato mimetico originario in cui si produce il distanziamento dell'animale come ossificazione della ragione, la mimesi del morto, che è possibile pensare una mimesi opposta che metta fuori corso l'Umano come principio di dominio *senza* sacrificare l'umanità come *telos* immanente e incompiuto dell'*Aufklärung*.