

Linguaggio e bio-politica nel dibattito italiano contemporaneo

Pietro Garofalo

Università degli Studi di Palermo
pietro.garofalo01@gmail.com

Abstract This essay is a contribution to the analysis of the Italian debates in the philosophy of language in the last decades. My starting point will be the current discussions on Italian Theory. This term broadly refers to strands of thinking such as *pensiero vivente* (Living Thought) of Esposito, *pensiero radicale* (Radical Thought) or *operaismo* (Workerism) of Virno and Hardt as well as Agamben's biopolitics. In order to explain the Italian difference, the philosopher Roberto Esposito underlines the centrality of notions such as "life", "history" and "bio-politics" in opposition to "language" and "subject" that are at the core of many traditions of Western Philosophy such as Critical Theory, Analytic Philosophy, Hermeneutics and Deconstruction. Although the debates in Italian Theory are apparently extraneous to the philosophy of language, it would be interesting to examine the role played by the philosophy of language within this paradigm. Hence, I wish to reconsider Esposito's insights in the light of some reflections about language developed by three Italian philosophers in the last few years: Agamben, Cimatti and Virno. Their philosophical systems allow me to reconstruct a debate characterized by grasping the close relation between language, "the biological layer of life" and "the mobile order of history".

Keywords: history of the philosophy of language, Italian Theory, Roberto Esposito, life, biopolitics, history of ideas, *pensiero vivente*.

1. Introduzione

Il tentativo di offrire una disamina del dibattito contemporaneo in Italia riguardo a un ambito di ricerca specifico come la filosofia del linguaggio è sempre un'impresa ardua sia per l'impossibilità di poter isolare un "unico" dibattito, sia per l'inevitabile rischio di porre in relazione dibattiti tra loro assai distanti. Questa difficoltà può, però, essere parzialmente elusa adottando due strategie differenti. La prima può consistere o nel rivolgere la propria attenzione su alcuni filosofi "italiani" indipendentemente dal tipo di tradizione di appartenenza, oppure, nel circoscrivere la ricerca su alcuni autori interni a una certa tradizione filosofica come, ad esempio, la filosofia analitica, la semiotica, l'ermeneutica, le scienze cognitive in Italia, etc. Tali tradizioni non possono essere definite "italiane", ma chiaramente ci si può chiedere come alcuni temi siano stati recepiti all'interno dei nostri confini.

Una seconda possibile strategia è quella invece di individuare una specificità teorica "italiana" alla luce della quale singole tematiche o differenti tradizioni, tra cui la

filosofia del linguaggio stessa, sarebbero state recepite, rilette, filtrate. In tal senso si tratterebbe di circoscrivere la propria indagine su una certa Scuola o indirizzo di pensiero sviluppatosi entro i confini italiani in cui alcuni temi sarebbero stati trattati in modo originale e unitario rispetto al dibattito internazionale. Questo tipo di approccio mostra la necessità di un restringimento preliminare del raggio d'azione a *un certo* dibattito e a *certi* autori. Tuttavia qui si pone un ulteriore problema di cui bisognerà occuparsi: l'individuazione di un dibattito in cui possa esser rivendicata una differenza italiana in relazione al *modo* con cui rivolgersi alla filosofia del linguaggio non è affatto una impresa di per sé priva di risvolti problematici.

In questo saggio si utilizzerà questo secondo tipo di strategia, per certi versi, *performativa* dato che, nel chiedersi se possa essere individuata una tale specificità, la si introdurrà per via ipotetica, tentando, poi, di metterla alla prova. Il punto d'avvio di questo lavoro sarà rappresentato da un dibattito che, seppur estraneo alla filosofia del linguaggio, ha come obiettivo proprio quello di tentare di interrogarsi e, così facendo, delineare una identità (in senso forte) della filosofia italiana, o quanto meno, mettersi sulle tracce di una sua specificità. Il dibattito di riferimento sarà quello sviluppatosi negli ultimi anni e noto in ambito anglofono come *Italian Theory*, sotto la cui etichetta sono raccolti contributi forniti da versanti e intenti differenti come la tradizione umanistica italiana, il "pensiero vivente" di Esposito, il "pensiero radicale" di Virno e Hardt, le riflessioni di Agamben etc. Prima di procedere si considerino brevemente gli svantaggi e i vantaggi di una simile strategia. Il primo svantaggio è dato dal fatto che, se qualcosa come una specificità italiana esiste (indipendentemente dal nome che gli si voglia attribuire), essa è oggetto di dibattito in corso. Si può notare infatti come nei testi di Agamben, Esposito, Virno e Gentili differenti siano gli autori chiamati in gioco e così le tematiche e gli obiettivi. Questo chiaramente presta il fianco alla critica per cui il fondamento da cui s'intende far procedere la ricerca sarebbe da intendersi più nei termini di un risultato da raggiungere piuttosto che di un reale punto di partenza. A questo svantaggio tuttavia può corrispondere un vantaggio, instaurando un circolo virtuoso anziché vizioso: la questione relativa alla specificità italiana, piuttosto che ridursi a fondamento della ricerca, può essere così anche testata proprio a partire dalla disamina di un certo dibattito all'interno della stessa filosofia del linguaggio. In questo modo, se può essere rintracciata una originalità della riflessione italiana sul modo in cui porre a tema il linguaggio a partire dal dibattito attorno alla specificità dell'*Italian theory*, in maniera inversa l'individuazione di una differenza italiana nel modo in cui occuparsi del linguaggio può dar sostegno all'idea che una specificità italiana esista. L'impasse dovrebbe così essere elusa. Il secondo svantaggio è che, almeno nella teorizzazione di Roberto Esposito, se qualcosa come una specificità italiana esiste, questa dovrebbe delinearsi proprio in contrapposizione al *modo* in cui il linguaggio è stato posto a tema all'interno di alcune tradizioni filosofiche menzionate dallo stesso autore: la filosofia analitica, l'ermeneutica, il decostruzionismo e la teoria critica. A questo ulteriore svantaggio può esser fatto corrispondere il vantaggio che, se una specificità è riconosciuta, essa dovrebbe consentire di ripensare quel complesso fenomeno che è il linguaggio in modo differente, piuttosto che alternativo, rispetto a queste tradizioni.

L'obiettivo principale sarà mettere alla prova l'idea stessa dell'*Italian Theory* e, così, isolare alcuni temi e autori per vedere il modo in cui gli strumenti euristici sviluppati all'interno della filosofia del linguaggio sarebbero stati utilizzati. Si può circoscrivere il risultato da raggiungere all'individuazione di alcune categorie sulla cui discussione un certo dibattito si sarebbe venuto a concentrare e si sarebbe, di conseguenza, costituito.

Sebbene Esposito, quindi, presenti il “pensiero vivente” in contrapposizione alle quattro scuole di pensiero sopra delineate, ciò che qui s'intenderà fare sarà analizzare se e in che termini all'interno del dibattito italiano, degli ultimi venti anni, alcuni filosofi abbiano declinato il proprio pensiero a partire da un ripensamento di quel limite che Esposito attribuisce alla svolta linguistica e che, in tutte e quattro le tradizioni sopra menzionate, si delinea nel riconoscimento di un “primato trascendentale del linguaggio”. In altre parole, se Esposito rivendica una specificità di stampo etico-politico della filosofia italiana incentrata su nozioni come quelle di “vita” e “storia”, che conducono a una vera e propria svolta “biopolitica” (ESPOSITO 2010), si vedrà come in alcuni lavori di Agamben, Cimatti e Virno questa svolta sia intrecciata a, e possa esser colta a partire da, alcune intuizioni che trovano la propria pietra angolare in una riflessione sulla natura del linguaggio.

Al fine di conseguire questo obiettivo il saggio si articola in quattro parti principali. Nel secondo paragrafo si cercherà di delineare il contorno di ciò che è oggi per lo più nota, a torto o ragione, come *Italian Theory*. Questo primo passo è fondamentale per indirizzare il prosieguo della ricerca e riguarda il modo in cui si possa comprendere e parlare di una specificità della filosofia italiana. Nel terzo e quarto paragrafo, discutendo alcune tesi di Roberto Esposito, si vedrà come il *pensiero vivente*, posto in antitesi ad altre tradizioni filosofiche accomunate dal riconoscimento di un “primato trascendentale del linguaggio”, consenta di problematizzare l'angolo visuale a partire dal quale rivolgersi al linguaggio stesso.

Nel quinto paragrafo, articolato al proprio interno in tre sottosezioni, si cercherà di operare una breve disamina di un dibattito italiano contemporaneo circoscrivendo l'attenzione su tre filosofi italiani: Agamben, Cimatti e Virno. Questi autori in maniera esemplare consentono di gettar luce, in diversi modi e a partire da prospettive differenti, sui punti di contatto tra una filosofia del linguaggio, una filosofia della vita e una filosofia politica.

2. Che cos'è l'*Italian Theory*?

Sebbene il dibattito sulla specificità italiana sia abbastanza recente, è già possibile trovare un'ampia letteratura al riguardo. Ciò che contraddistingue questo tipo di letteratura è, tuttavia, una certa tensione interna nel determinare cosa l'*Italian Theory* sia e quale, se esiste, ne sarebbe la specificità. L'accusa principale rivolta a questa stessa denominazione è particolarmente utile per una prima ricognizione. L'espressione stessa di “*Italian Theory*” sarebbe una buona trovata pubblicitaria per la diffusione, al di fuori dei confini italiani, di una tradizione che per diverse ragioni storiche rischierebbe di rimanere ai margini rispetto a un dibattito ormai sempre più anglofono. Chiara è d'altro canto il debito di questa espressione rispetto alla cosiddetta *French Theory*. Questa etichetta sarebbe così una sorta di cappello identitario di una tradizione

di per sé caratterizzata, al contrario, da una certa eterogeneità al proprio interno. Tuttavia, deve essere considerato un altro aspetto che si cela dietro questa apparente strategia “commerciale”. Il fatto che a questa espressione anglicizzante non corrisponda un oggetto specifico esibisce un lato non irrilevante della strategia di Esposito, quello cioè di mettere in campo una dose di performatività o tensione teorica a partire da due intenti: il primo, consiste nel riconsiderare alcune tradizioni storico-filosofiche¹ relegate in secondo piano da un dibattito contemporaneo alimentato ormai prevalentemente da contributi in lingua inglese; il secondo, dar voce a un punto di vista alternativo rispetto a questo dibattito, partendo proprio dalla riconsiderazione di tale sfondo storico-filosofico e, quindi, di un differente quadro referenziale chiamato in gioco. La *pars costruens* è così un tutt’uno con la *pars destruens* e solo per differenza giunge a delineare il contorno della propria identità, la cui determinazione, piuttosto che risolversi in un vero e proprio manifesto programmatico, ha l’intento di mettere in moto un pensiero *radicalmente critico*. Questo tipo di pensiero così più che mirare alla costituzione di una teoria ultimativa, avrebbe nel suo DNA l’intento di minare dall’interno l’aggiustamento del pensiero rispetto a una certa prassi storicamente, e quindi anche politicamente, determinata. Qualunque sia il tipo di giudizio che si possa dare a questo tipo di tentativo, bisogna tener presente come esso si costituisca a partire da una netta presa di distanza rispetto alle grandi narrazioni filosofiche del Novecento; secondo Esposito, infatti, il pensiero italiano «più che aprire a un nuovo ordine di problemi si limiterebbe a tradurre nel suo lessico storicista, questioni ermeneutiche o metafisiche ereditate dalla riflessione europea» (2010: 4). Una mossa feconda, almeno di principio, se si considera come uno dei principali rischi della globalizzazione economica sia proprio quello di un pensiero unilaterale. Questa plurivocità riguardo al modo in cui intendere il pensiero italiano sembra non consentire di individuarne un identikit dai contorni ben definiti come nel caso di altre scuole o tradizioni di pensiero basate su veri e propri manifesti programmatici. Un primo impulso alla presa di consapevolezza esplicita di qualcosa come un “pensiero italiano” avviene agli inizi degli anni Novanta. Tra i principali testi troviamo volumi collettanei come *Recording Metaphysics, Radical Thought in Italy, The Italian difference* e monografie come *Pensiero vivente e Italian Theory. Operaismo e biopolitica*.

Tuttavia, tutti i testi sopra menzionati sembrano essere accomunati dalla trattazione di alcuni temi “apparentemente” di natura politica. E qui l’avverbio “apparentemente” gioca un ruolo centrale. Le questioni analizzate, infatti, chiamano sì in gioco certe tematiche politiche, ma il modo in cui sono declinate rinvia ad ambiti per certi versi estranei alla filosofia politica *tout court*. In altre parole, la posta in gioco non è mettere in questione una certa tesi politica, ma riconsiderare e ripensare questo stesso lessico politico. L’aggettivo “italiano” messo in campo da Esposito assume così più che una connotazione nazionalistica una di tipo pratico-teorica; il suo utilizzo consentirebbe cioè di cogliere una specificità storico-politica che avrebbe reso il pensiero italiano terreno fertile per la decostruzione di certe analisi teoriche. Questo aspetto è esplicito tanto in Esposito quanto nell’introduzione del testo curato da Virno e Hardt:

¹ Al riguardo vedi Dario Gentili nell’intervista a cura di Federica Buongiorno e Antonio Lucci (2014: 15).

if we remain within the same Euro-American framework, revolutionary thinking might be said to draw on French philosophy, U.S. economics, and Italian politics. This is not to say that Italian revolutionary movements have met only with great successes in recent decades; in fact, their defeats have been almost as spectacular as those suffered by the French proletariat in the nineteenth century. I take Italian revolutionary politics as model, rather, because it has constituted a kind of laboratory for experimentation in new forms of political thinking that help us conceive a revolutionary practice in our times (VIRNO, HARDT 1996: 1).

Se all'interno di questa presa di distanza rispetto alle varie tradizioni filosofiche un'eccezione sembra esser rappresentata dal marxismo, si deve considerare come anche la sua ripresa, legata principalmente alle vicende dell'operaismo, sia caratterizzata da una forte istanza polemica². Sorto in opposizione al togliattismo (NEGRI 2014), l'operaismo sembra rivendicare, così come già ai tempi di Gramsci, sebbene in maniera diversa, una rilettura originale e non passiva del marxismo, riletto alla luce di certi connotati ed esigenze tipiche del contesto italiano a partire da un forte intreccio tra teoria e prassi³. Le ragioni, messe in luce da Gentili (2012), del nesso inscindibile tra un'esperienza di pensiero e una pratica, tipica dell'operaismo, sembrano potersi rileggere in parallelo con alcune considerazioni di Esposito riguardo al pensiero di Machiavelli e non solo. Questo assunto consente di tracciare una certa continuità tra la ricostruzione di Esposito, maggiormente focalizzata sulla tradizione umanistica (sebbene Esposito giunga nella sua ricostruzione sino ai giorni nostri), e quella di Gentili, più incentrata sul dibattito italiano marxista del Novecento.

² In *Operai e capitale*, testo scritto nel 1966 e che rappresenta il manifesto di tale movimento, Tronti afferma l'esigenza di rileggere Marx e *Il Capitale* non solo alla luce del capitalismo degli anni Sessanta e Settanta, ma anche operando «una depurazione, diciamo così, *marxiana* del marxismo» resasi necessaria dato che «il processo di demistificazione deve passare oggi *all'interno* stesso del marxismo, deve esprimersi *anche* come un processo di deideologizzazione del marxismo» (Ivi: 31) (cfr. GENTILI 2012).

³ Se il pensiero italiano è da sempre stato innervato da questa commistione tra teoria e prassi, si può tentare di rinvenire un'ulteriore premessa latente alla base dell'*Italian Theory* riguardo al modo in cui intendere l'implicazione tra potere politico e filosofia. Tale relazione, che rappresenta anche uno dei punti d'avvio del manifesto di Horkheimer (1937/2003), non è tuttavia da intendersi nei termini francofortesi. Se la prima generazione della scuola di Francoforte, infatti, è stata caratterizzata dagli esiti pessimistici e per certi versi nichilistici (ADORNO, HORKHEIMER 1944/1997) - retaggio di quel contesto storico caratterizzato dal fallimento della rivoluzione comunista, dalla svolta stalinista e dall'esperienza del nazismo-, la seconda generazione ha finito per depotenziare l'istanza rivoluzionaria a favore di prospettive più in linea con l'affermazione di modelli democratici basati sul principio della rappresentanza. Il pensiero italiano, al contrario, proprio a partire dall'esperienza operaista ha declinato tale rapporto, quello tra filosofia e politica, in termini affatto originali rifuggendo tanto da forme di pessimismo storico, quanto da forme di depotenziamento della lotta. L'esito dell'operaismo si è mosso a partire dal riconoscimento che «revolutionary theory can effectively address only questions that are raised in the course of practical struggles, and in turn this theorizing can be articulated only through its creative implementation on the practical field» (VIRNO e HARDT 1996: 2), una posizione più in linea con alcune tendenze della filosofia ispano-americana piuttosto che di quella continentale. La differenza e specificità della filosofia italiana si lascerebbe cogliere non nei termini di una teoria con l'intento di ridurre a un *unicum* la complessità del reale, ma in quelli di una teoria che, ponendosi al di dentro della storia stessa, ne disseziona singoli aspetti, riconoscendo, per certi versi, la sua irriducibilità a sistema o a interpretazioni totalizzanti.

In altre parole, il caso italiano si contraddistinguerebbe per aver dato forma a un pensiero «più libero da vincoli e condizionamenti che, a fasi alterne, sembra tornare a galla con la forza di un potenziale non consumato» (ESPOSITO 2010: 22). Tale potenziale si manifesta oggi; in un'epoca caratterizzata dalla crisi dello Stato nazionale, infatti, il pensiero italiano sembra poter esser «più attrezzato di altri a confrontarsi con le dinamiche del mondo globalizzato e della produzione immateriale che caratterizzano la fase postmoderna» (Ivi: 5), proprio in virtù delle vicende e vicissitudini della propria storia. Questa storia è posta in netta contrapposizione a quella di altre realtà geopolitiche⁴ all'interno delle quali si sarebbero generate di riflesso certe tradizioni filosofiche. Un caso paradigmatico di tale intreccio tra filosofia e situazione geopolitica è, ad esempio, il caso hobbesiano. Segnato dalle vicende delle guerre civili inglesi, l'intento di Hobbes fu di giustificare, fondare razionalmente un dispositivo sovrano in grado di neutralizzare tali conflitti. Che questa neutralizzazione dovesse passare da un assoggettamento assoluto al potere sovrano fu presentato semplicemente nei termini della medicina amara. L'intreccio tra vicende storiche e lo sviluppo di certi modelli teorici è una costante della storia del pensiero; ma il fatto che quel paradigma politico fosse diretta espressione di una certa epoca storica e, quindi, si fosse sviluppato a partire da certe condizioni economiche e politiche conduce oggi alla necessità di metterlo quanto meno in discussione alla luce dell'attuale crisi dello Stato nazionale.

In quest'ottica particolarmente significativa è allora la rilettura operata da Negri in *Descartes politico* (2007) dove il filosofo francese è inteso, al pari di Hobbes, come caso emblematico in cui si manifesterebbe il cortocircuito tra condizioni economico-sociali e sviluppo storico di un certo pensiero teorico. La filosofia teoretica cartesiana, e in modo particolare il suo interesse per questioni di natura epistemologica e l'approdo all'*ego cogito*, è riletta da Negri come la traduzione sul piano filosofico⁵ dell'ideologia borghese che andava affermandosi in quell'epoca. In questo modo Negri rilegge gli esiti teoretici della filosofia di Descartes nei termini del risultato conseguito dall'ideologia borghese per disinnescare il conflitto sociale. Non è un caso che il modello contrattualistico, sviluppato tanto da Hobbes quanto da Rousseau, traducesse a livello politico l'esito principale del razionalismo cartesiano, ossia l'idea che «la sola ragione dovrebbe rendere l'uomo capace di edificare ex novo la società» (HAYEK 1982/1987: 16), idea questa sviluppata da Descartes sul versante gnoseologico già nel *Discorso sul metodo*. Se in ambito epistemologico l'*ego cogito* cartesiano rappresentava il punto d'approdo di un processo conoscitivo a ritroso che dall'esterno si rinchiudeva nel proprio interno, revocando in dubbio la

⁴ «Diversamente da culture filosofiche fin dall'inizio segnate dal rapporto con un'istituzione politica già forte e consolidata, come l'Inghilterra di Hobbes, ma anche la Francia di Cartesio; diversamente anche da tradizioni di pensiero impegnate nella costruzione di un sapere dello Stato, come la Germania di Hegel, l'Italia pensa la politica nella sua dimensione prestatale e anche, a volte, di resistenza allo stato. Se Gentile intende il proprio ruolo filosofico all'interno dello Stato, Croce e Gramsci si pongono, almeno nel periodo fascista, diversamente, contro di esso» (ESPOSITO 2010:22).

⁵ Gli esiti della filosofia cartesiana possono anche essere riletti alla luce del consolidamento di un potere statale centrale nella Francia di quell'epoca, che si traduceva a livello filosofico nel tentativo di giustificare quel medesimo *tipo* (storicamente determinato) di ordinamento.

realtà stessa, sul piano politico l'*ego cogito* si traduceva nel principio fondante, razionale e razionalizzante, dell'ordinamento statale.

In contrapposizione a questo paradigma sviluppato tanto sul versante politico quanto su quello epistemologico, Esposito pone il paradigma "italiano" che, pur non ignorando del tutto l'epistemologia, presenta la caratteristica di essere principalmente "rivolto all'esterno". A partire da un'ampia ricostruzione storiografica che va da Dante ai giorni nostri, Esposito presenta la filosofia italiana come incentrata su nozioni come quelle di "vita", "conflitto" e "storia" da leggersi proprio in contrapposizione al paradigma filosofico incentrato sulla nozione di "soggetto", affermatasi nel Seicento e poi impostasi all'interno del dibattito europeo. In altre parole, il pensiero italiano – in autori come Bruno, Vico, Leopardi, Gramsci fino ad arrivare a Cacciari, Esposito stesso, Agamben e Virno - piuttosto che convergere verso un centro, la soggettività, porterebbe in primo piano una nozione di per sé irriducibile a quella di "soggetto": la "vita". Proprio l'articolazione della relazione tra vita e politica rappresenterebbe, allora, la specificità di una certa tradizione filosofica italiana (ESPOSITO 2010, GENTILI 2012).

3. L'*Italian Theory* e la filosofia del linguaggio

Dopo aver presentato a grandi linee, senza alcuna pretesa di esaustività, quel percorso che va sotto la denominazione di *Italian Theory*, l'attenzione sarà circoscritta a una domanda più specifica: in che modo Esposito pone il linguaggio in relazione alla differenza italiana? Se questa si caratterizza essenzialmente a partire da un paradigma bio-politico (in cui al centro è la nozione di "vita"), che spazio o ruolo assume all'interno di questo quadro la filosofia del linguaggio? O anche: ne può assumere alcuno? Per comprendere il ruolo del linguaggio all'interno della ricostruzione di Esposito particolarmente importante è ancora una volta il confronto con *Pensiero vivente*. Come già detto, Esposito traccia l'identikit della differenza italiana a partire da un rapporto di opposizione con altre tradizioni filosofiche tra cui la teoria critica, la filosofia analitica, l'ermeneutica e il decostruzionismo, accomunate, secondo Esposito, da «qualcosa di più profondo che in un certo senso, e nonostante le vistose differenze, unifica tali correnti in uno stesso orizzonte trascendentale (...) parlo del ruolo dominante giocato, certo diversamente, in tutte e tre le tradizioni dalla sfera del linguaggio» (ESPOSITO 2010: 7). Cerchiamo di dar corpo a questa affermazione. La seconda generazione della scuola di Francoforte con Apel e Habermas, ad esempio, ha riconosciuto al linguaggio un ruolo centrale nella determinazione dei meccanismi di funzionamento "ideali" delle società a partire dall'individuazione di un'etica del discorso. L'interesse per la filosofia del linguaggio in Habermas si pone proprio all'interno del tentativo di superare i limiti di una prospettiva cartesiano-coscienzialista per fondare l'analisi del sociale. L'esito cui tale mossa giunge è quello, però, di partire da un'immagine stereotipata del linguaggio stesso, ridotto a un modello attraverso il quale poter rendere conto delle

dinamiche interazionali alla base di ogni agire sociale⁶. Se l'obiettivo è quello di tracciare i contorni di un modello di società normativamente ideale, il linguaggio è preso da un punto di vista ideale e universale, costruito a tavolino quindi, in grado, però, di render conto al meglio della cooperatività umana. Non deve sorprendere allora che la presa di distanziamento di Honneth (terza generazione della Scuola di Francoforte) rispetto ad Habermas avvenga proprio a partire da una critica del potenziale critico di una simile strategia, che, focalizzandosi su un modello ideale di cooperazione, rischia di perdere di vista proprio l'intricato groviglio delle interazioni sociali che una teoria critica dovrebbe avere a proprio oggetto.

L'ermeneutica, invece, viene a riconoscere una sorta di identità tra essere e linguaggio, rileggendo quest'ultimo nei termini di una caratteristica essenziale del nostro star-al-mondo. Nel mostrare come ogni atto della comprensione umana si risolva in ultima istanza in un atto d'interpretazione, l'ermeneutica precipita all'interno di una circolarità dalla quale non c'è via d'uscita, e in cui così il punto di vista dell'interpretante è sempre sottoposto al dominio della tradizione. Il rischio di una simile prospettiva è quello di perdere ciò che al di fuori di questo linguaggio c'è, ciò a cui questo linguaggio si aggrappa e di cui si nutre. Allo stesso modo, il decostruzionismo, che pur si caratterizza per una critica al logocentrismo, pone al centro la scrittura come condizione del trascendentale stesso, spostando, sì, l'asse portante della sua indagine senza, però, mettere mai realmente in questione la centralità del linguaggio. Discorso a parte spetta alla filosofia analitica, alla quale la svolta linguistica va addebitata in primo luogo in virtù di quel filo privilegiato con l'opera di Frege (della filosofia analitica parleremo in seguito).

Da qui un problema: se la filosofia italiana è posta in contrapposizione a questi modelli che vedono nella riflessione sul linguaggio la propria pietra angolare, può ciò significare che essa sarebbe caratterizzata da una indifferenza rispetto al tema linguistico? Se anche non si volesse riconoscere al linguaggio un primato, sarebbe in ogni caso difficile disconoscerne la rilevanza, presentandosi questo come un'esperienza essenziale dell'animale umano. Esposito chiarisce subito questo aspetto «naturalmente ciò non significa che la sfera del linguaggio non costituisca, in Italia, terreno di indagine filosofica. (...) dato talmente costitutivo dell'essere umano da individuare in essa il punto di sutura tra natura e mutamento» (2010: 9).

Ora c'è un duplice senso in cui si può dire che la filosofia italiana non sia stata affatto estranea alla filosofia del linguaggio. Non soltanto infatti diverse interessanti riflessioni riguardanti il problema della lingua possono essere rinvenute in diversi autori chiamati in gioco da Esposito come Bruno, Dante, Vico, Croce e Gramsci, ma anche diversi autori contemporanei hanno dato un notevole contributo all'affermazione di alcuni paradigmi oggi dominanti come quello analitico, semiotico, strutturalista. Si pensi a Peano, Vailati, De Mauro, Garroni, Marconi, Bonomi, Eco etc. Negli ultimi anni Lo Piparo ha proposto, in linea con alcune

⁶ A questo proposito si veda LECERCLE «questa struttura dell'interlocuzione, essendo originale e universale, come la grammatica chomskiana, ignora la diversità delle lingue naturali, poiché si colloca sempre prima, nella condizione di prima di Babele. (...) questa concezione postula quindi implicitamente una lingua unica perché universale, nella quale l'intesa è cosa naturale, e una lingua standard che permette a tutti i parlanti di parlare lo stesso dialetto e perciò d'intendersi: l'oggetto lingua» (2004/2011: 66-67).

osservazioni avanzate da Sen (2003), la suggestiva ipotesi che Gramsci abbia potuto esercitare un'influenza indiretta, mediante Sraffa⁷, sulla svolta del secondo Wittgenstein⁸, riconoscendo così anche una influenza "italiana" su un autore considerato il padre della stessa filosofia analitica (LO PIPARO 2011). A uno sguardo più approfondito, la ragione principale per cui Esposito sembra opporre il *pensiero vivente* a quei modelli che hanno riconosciuto un primato al linguaggio non sembra potersi intendere nei termini riduttivi di un "disinteresse" per il linguaggio, ma deve essere riletta come una critica al *modo* in cui questo è stato posto a tema:

se per gli analitici il contenuto originario, la materia prima, della filosofia è costituita dagli enunciati linguistici, l'ermeneutica situa la possibilità dell'interpretazione nel cuore di una lingua, così come la decostruzione si colloca nel punto di incrocio e di tensione tra parola e scrittura (ESPOSITO 2010: 7).

Questa specificazione consente di sottolineare come qui la critica più che riguardare il "primato del linguaggio", ovvero la sua centralità nella determinazione e costituzione delle forme di vita umane, sia da leggersi nel modo in cui il riconoscimento di tale primato sia stato declinato, in altre parole, sul tipo di problemi che il riconoscimento di un tale primato avrebbe generato. Da qui la proposta di Esposito, che in *Pensiero vivente* non è tuttavia approfondita a causa dei differenti intenti dell'opera, consente di individuare un punto essenziale «porre in discussione il primato trascendentale del linguaggio non vuol dire disconoscerne il rilievo, ma ricostruire la relazione che lo lega [il linguaggio] alla falda biologica della vita e alla storia» (2010: 11). Non quindi un abbandono o una critica a tutto campo del paradigma analitico quanto il tentativo di vedere il modo in cui il linguaggio debba esser relazionato a una categoria come quella di "vita", che, anziché essere subordinata al linguaggio stesso, inevitabilmente non può se non contenerlo al suo interno. La critica di Esposito sembra così essere rivolta a quei modelli che considerano il linguaggio in termini storici e, in ultima analisi, come un sistema di regole formali. Ma per comprendere appieno la critica di Esposito a una tale impostazione si deve comprendere quale problema porti con sé il riconoscimento di un "primato trascendentale" del linguaggio. Solo ripartendo da qui si potrà infatti

⁷ Particolarmente rilevante è il fatto che nonostante Wittgenstein citasse raramente altri autori, proprio nell'introduzione alle *Ricerche filosofiche* ringrazia esplicitamente Sraffa «ancora più che a questa critica (di F. Ramsey) –sempre vigorosa e sicura – la mia gratitudine va a quella che un insegnante di quest'Università, P. Sraffa, ha per molti anni esercitato incessantemente sul mio pensiero» (WITTGENSTEIN 1953/1967: 4).

⁸ Se la suggestione di Lo Piparo e Sen fosse corretta, sarebbe particolarmente rilevante il fatto che le *Ricerche filosofiche* sono caratterizzate da una critica all'impostazione logicista, difesa nel *Tractatus*, a favore di un tipo di teoria, quella dei "giochi linguistici" che, anziché rinvenire un'essenza del linguaggio, tende a disperderla. È interessante notare come uno di quei filoni che maggiormente si è presentato come diretto erede della filosofia wittgensteiniana, quello degli Atti linguistici, abbia tentato prima con Austin poi con Searle di superare il "limite" del secondo Wittgenstein, ossia, il riconoscimento dell'impossibilità di una classificazione dei diversi usi del linguaggio. Il fatto che il prezzo da pagare per una simile operazione sia stato in parte quello di ricadere all'interno di un'impostazione psicologista (cfr vedi critica di Sbisà 2001) è una testimonianza rilevante all'interno di questa analisi.

comprendere come la differenza “italiana”, rivendicata da Esposito, possa legarsi ad alcuni temi approfonditi all’interno della stessa filosofia del linguaggio.

4. Esposito e la critica al primato trascendentale del linguaggio

Il tratto comune che, secondo Esposito, caratterizzerebbe la filosofia analitica, l’ermeneutica e il decostruzionismo è rappresentato dal riconoscimento del primato trascendentale del linguaggio. Tuttavia, subito dopo Esposito sottolinea che tale critica non è da intendersi nei termini di una semplice negazione di tale tesi, ma come necessità di ripensare le conseguenze teoriche cui un tale risultato condurrebbe. In gioco allora non è tanto una specifica teoria linguistica, quanto la cornice teorica all’interno della quale una teoria linguistica assume una propria specificità.

Diversamente dalla tradizione che, tra Descartes e Kant, si istituisce nella costituzione della soggettività o nella teoria della conoscenza, la riflessione italiana si presenta rovesciata, e come estroflessa, nel mondo della vita storica e politica (ESPOSITO 2010: 12).

Il riferimento al linguaggio è così legato indirettamente a un tipo di narrazione filosofica specifica: quella cartesiana. Che gran parte della filosofia del Novecento si muova nel solco del cartesianesimo, se non fosse altro per la problematizzazione dell’apparato categoriale messo in campo, è una questione ampiamente discussa⁹. Qui interessa un aspetto ulteriore, se la filosofia italiana è contrapposta al paradigma cartesiano ci si può chiedere: il rinvenimento di un filo rosso tra la filosofia di Cartesio, chiamata in gioco da Esposito, e la filosofia analitica, quale modello di riferimento per quanto riguarda il riconoscimento del primato trascendentale del linguaggio, può essere in grado di gettar maggiormente luce sul modo in cui il linguaggio sarebbe chiamato in causa dal *pensiero vivente*?

Stabilire la genealogia di un paradigma che, come la filosofia analitica, ha la pretesa di presentarsi nei termini di cesura rispetto al passato è sempre un’impresa ardua. Se Dummett ha sottolineato la matrice continentale della filosofia analitica a partire dal confronto tra Frege, Husserl e Brentano - e così in generale con la filosofia continentale -, Weinberg ha mostrato come l’istanza anti-metafisica, che rappresenta il principale obiettivo polemico contro cui si scaglia il Circolo di Vienna (CARNAP 1932/1969, 1935/1996), sia da leggersi in continuità proprio con quel profondo mutamento all’interno della filosofia che con Hume e Kant arriva a porre il problema dei limiti della conoscenza (WEINBERG 1936/1950). Se dal primo l’aspetto che maggiormente viene ripreso è l’empirismo, dal secondo è la questione preliminare che riguarda la ricerca dei limiti della ragione. Il tentativo kantiano di ergere la ragione a imputato e al tempo stesso giudice di se stessa poneva un’evidente circolarità, la cui risoluzione divenne il punto d’avvio della proposta hegeliana presentata nell’Introduzione alla *Fenomenologia dello spirito*. Riconoscendo come la ragione non potesse cogliersi né nei termini di oggetto, quindi di “imputato”, né di soggetto, quindi “giudice”, Hegel veniva a dissolvere l’idea di una critica dei

⁹ A titolo esemplificativo si rinvia a BENNETT *et al.* (2007).

fondamenti della conoscenza (HABERMAS 1968/1990). Se la ragione non potrà cioè render conto di sé preventivamente, essa potrà soltanto presentare, fenomenologicamente, il percorso delle varie fasi attraverso le quali essa si presenta come totalità e, quindi, come indistinzione tra soggetto e oggetto, eludendo così il problema dei limiti della conoscenza. Una simile risoluzione che tuttavia, da una parte, rischiava di dissolvere il reale, dall'altra, finiva per dichiarare impossibile una teoria della conoscenza nei termini kantiani, venne decisamente respinta da quella tradizione che, pur ribadendo una netta discontinuità con il passato, sferzava decisamente verso un "ritorno" a Kant: la filosofia analitica. Il ritorno e il superamento della posizione di stallo kantiana fu però possibile a partire dall'introduzione di un fondamentale "strumento" teorico: la logica simbolica di Frege. Nell'affermazione di Carnap, secondo la quale «la funzione dell'analisi logica è di analizzare tutta la conoscenza, tutte le asserzioni della scienza e della vita quotidiana, al fine di chiarire il senso di ciascuna di esse e le loro interconnessioni» (1935/1996: 31), è infatti riscontrabile una chiara continuità con l'intento ultimo kantiano e, al tempo stesso, una radicale discontinuità dato che questo compito, quello di tracciare tale limite, non compete più alla ragione stessa ma è realizzato mediante l'analisi logica, appunto.

L'attenzione è così spostata dal livello epistemologico¹⁰ a quello relativo alla competenza semantica, la domanda "come conosciamo il mondo" si tramuta "in che modo gli enunciati si riferiscono al mondo?". La svolta linguistica, almeno quella del neoempirismo, è così resa possibile a partire dal superamento di quello che era, forse, stato il limite di Kant: l'idea che dopo Aristotele la logica non aveva e non era in grado di fare passi in avanti¹¹ (KANT 1781/2007: 13). Al contrario, la logica sviluppata da Frege tra il 1880 e il 1920 offre a questi autori la base per portare avanti gli intenti kantiani. Se, d'altro canto, l'analisi logica consente di chiarire il senso di una proposizione, si pone il problema, ancor più fondamentale, di come intendere il rapporto tra proposizioni e realtà. Seguendo ancora Carnap, allora:

uno dei principali compiti dell'analisi logica di una proposizione data è scoprire il metodo di verifica per tale proposizione. La questione è: quali ragioni vi possono essere per asserire questa proposizione, o: come possiamo raggiungere la certezza riguardo la sua verità o falsità? Questa è chiamata dai filosofi la questione gnoseologica; la gnoseologia o teoria filosofica della conoscenza non è altro che un particolare settore dell'analisi logica (CARNAP 1935/1996: 32).

¹⁰ Quanto il primato dell'epistemologia abbia rappresentato per una filosofia italiana un problema è, ad esempio, testimoniato da Ferraris, la cui teoria mira proprio a rivendicare un riequilibrio a favore dell'ontologia. Tuttavia, il modello proposto da Ferraris rischia di ricadere all'interno della medesima impasse cui conduce l'accentuazione del ruolo dell'epistemologia, sostituendovi però l'ontologia. Per ovviare a tale ulteriore rischio riduzionista, Turri (2014) ha proposto una classificazione degli oggetti sociali a partire dall'individuazione di un triplice criterio: la traccia (Ferraris), l'intenzionalità collettiva (Searle), e la sanzione (Gilbert).

¹¹ «Che la logica abbia seguito questo sicuro cammino fin dai tempi più antichi, si rivela dal fatto che, a cominciare da Aristotele, non ha dovuto fare nessun passo indietro (...). Notevole è ancora il fatto che sin oggi la logica non ha potuto fare un passo innanzi, di modo che, secondo ogni apparenza, essa è da ritenersi come chiusa e completa» (KANT 1781/2007:13).

In questo modo la gnoseologia è assorbita, in linea con Frege, all'interno dell'analisi logica. Frege stesso, tuttavia, non si impegna nella tesi secondo la quale il pensiero non esiste indipendentemente dal linguaggio, ma in quella più debole, anche se non meno decisiva nel corso della storia della filosofia, secondo la quale se anche il pensiero fosse in un qualche modo autonomo rispetto alla sua veste linguistica, noi non potremmo conoscerlo (FREGE 1918/1988). Con questa mossa il pensiero, e con esso si può dire anche il corpo, passa decisamente in secondo piano nell'analisi filosofica.

Il passo successivo è stato nei neoempiristi quello di conciliare questo logicismo con un empirismo radicale emblematicamente espresso dal principio di verifica, secondo il quale una proposizione è vera o falsa se gli elementi che compongono l'enunciato corrispondono agli elementi della realtà¹². Ora è chiaro che se con il nostro linguaggio noi non fossimo in grado di riferirci in un qualche modo al mondo, questo sarebbe per noi un problema non indifferente. La principale conseguenza sarebbe il fatto che paradossalmente il linguaggio per sé non sarebbe più realmente un problema. Non sapendo che farcene, non avremmo l'onere di spiegarlo.

In questo modo si può comprendere la discontinuità tra filosofia analitica e filosofia kantiana soltanto a partire da una certa continuità. Questa considerazione consente di dar forza all'affermazione di Esposito e cioè al riconoscimento della stretta relazione tra filosofia analitica e teoria della conoscenza tradizionale (cioè basata sul paradigma cartesiano e kantiano poi) a partire da una riconfigurazione del problema del trascendentale. Tuttavia c'è da cogliere una differenza sostanziale: la traduzione del problema del rapporto tra mente(-soggetto) e mondo in quello tra linguaggio(-pensiero) e mondo non rappresenta una semplice traduzione a calco, ma apre al contrario alla necessità di ripensare questo stesso "soggetto".

Secondo Apel, il risultato principale della svolta linguistica avviata da Frege sarebbe stato il riconoscimento del linguaggio nei termini di un vero e proprio trascendentale. Ciò, a detta del filosofo tedesco, consente di comprendere il perché la filosofia del linguaggio del Novecento, pur mantenendo delle importanti implicazioni con alcune istanze teoriche precedenti, apra a una vera e propria svolta: il linguaggio piuttosto che uno tra i tanti oggetti d'indagine verrebbe a essere inteso come *conditio sine qua non* della stessa analisi filosofica. La filosofia del linguaggio non si ridurrebbe a una riflessione sul "linguaggio" ma rappresenterebbe la "filosofia prima" (APEL 1963/1975: 24). Non è un caso che qui allora proprio Apel, in quanto esponente della seconda generazione della Scuola di Francoforte, assieme ad Habermas, ponga alla base della sua stessa impresa filosofica il risultato cui la *linguistic turn* avrebbe condotto. Al centro dell'attenzione sta, però, un linguaggio destoricizzato che, nel caso di Habermas e Apel, viene colto come modello universale per poter descrivere un tipo di società ideale, mentre, nel caso di gran parte della filosofia analitica è declinato come modello logico-formale, la cui analisi è esaurita in una rincorsa al metalinguaggio più potente e in cui, in ultima istanza, sono tagliati i ponti con la storia e la vita.

¹² Si consideri ad esempio il diverso modo in cui Schlick e Neurath considerassero i dati base cui gli elementi degli enunciati dovevano riferirsi, il primo nei termini di dati sensoriali (fenomenismo), il secondo nei termini di oggetti fisici (fisicalismo).

Bisogna partire da qui per poter valutare il tentativo intrapreso da alcuni autori italiani negli ultimi anni, in linea con quanto detto da Esposito, di ripensare il linguaggio in stretta relazione con una matrice storica e politica. Si dovrà vedere, cioè, il modo in cui il nucleo essenziale della specificità italiana, incentrato sulla nozione di “vita” in contrapposizione a quella di “soggetto”, consenta di riarticolare l’esito della svolta linguistica e, così, vedere come questo sia stato riletto alla luce della specificità italiana. Solo così la critica di Esposito assumerà i connotati fecondi di una proposta teorica in grado di rappresentare un ulteriore passo di un percorso ancora da compiere.

5. “Linguaggio” e “vita”: la filosofia del linguaggio alla luce dell’ *Italian Theory*

In questo quinto paragrafo si tratterà di fare un passo decisivo per dar concretezza a quanto precedentemente detto, focalizzando l’attenzione su tre autori italiani contemporanei: Agamben, Cimatti e Virno. In questo modo sarà operata chiaramente una delimitazione, per certi aspetti, arbitraria la cui giustificazione consisterà nel risultato che si otterrà. Il tentativo non sarà quello di offrire una ricostruzione sistematica ed esaustiva di ogni autore né di operarne una rilettura critica, ma di toccare i punti salienti in cui una riflessione sul linguaggio è posta in stretta relazione con una riflessione etico-politica che trova nella nozione di “vita” il proprio punto di fuga. L’aspetto che dovrebbe emergere è che questi filosofi del linguaggio, sebbene a partire da percorsi e teorizzazioni anche distanti fra loro, sembrano muoversi all’interno di un comune sfondo teorico che consente di dar sostegno alla tesi di Esposito riguardante una specificità del pensiero italiano proprio a partire dal dibattito attuale.

Questi autori sono particolarmente significativi dato che in tutti e tre il punto di partenza sembra essere proprio il ripensamento del “primato trascendentale del linguaggio”. Il riconoscimento di un tale primato, infatti, piuttosto che esaurirsi all’interno di un orizzonte autoreferenziale, conduce alla necessità di ripensare questo stesso limite a partire però da un orizzonte affatto differente: quello politico. Una breve disamina di questi autori dovrebbe consentire di vedere *un modo* in cui potrebbe prender corpo l’intuizione di Esposito e, cioè, l’idea che il linguaggio dovrebbe venir a esser legato, da una parte, “alla falda biologica della vita”, dall’altra, “all’ordine mobile della storia” (ESPOSITO 2010: 11). Questo movimento sarà possibile operando un decentramento da un livello di discussione prettamente di stampo epistemologico a un livello etico-politico. Una delle nozioni centrali a partire dal quale poter tentare di ricostruire tale dibattito sembra poter essere il tema dell’*infanzia*, presente in tutti e tre questi autori, sebbene venga a essere declinato da ognuno in maniera differente.

5.1. Linguaggio, moltitudine e postfordismo

In *Pensiero Vivente*, Esposito fa esplicitamente riferimento a Paolo Virno, la cui riflessione può esser riletta alla luce di tre categorie: quelle di “principio di individuazione”, “moltitudine” e “post-fordismo”. Il modo in cui questa triade concettuale è tematizzata trova il proprio baricentro in una riflessione sulla lingua.

Tale interconnessione può essere intesa anche attraverso l'immagine di centri concentrici in cui la tematizzazione del principio di individuazione rappresenta il centro da cui si generano gli altri due rispettivamente legati a un discorso politico (moltitudine) e uno economico (post-fordismo). Discorsi che tuttavia proprio in virtù di tale interconnessione tendono a sfumare l'uno nell'altro. Partiamo da quest'ultimo. Se il fordismo è stato caratterizzato dal lavoro "parcellizzato e ripetitivo", il post-fordismo si caratterizza dalla messa a produzione delle capacità specie-specifiche dell'animale umano¹³, ossia quelle sociali e linguistiche, cui Virno dà il nome di *General Intellect*¹⁴. Esempio emblematico del post-fordismo non è più tanto l'operaio in fabbrica quanto l'operatore dei call center (cfr. MARAZZI 1994; NIZZA 2009). Qui «il carattere esteriore, sociale, collettivo che compete all'attività intellettuale» diventa «la vera molla della produzione della ricchezza» (VIRNO 2001: 17). Proprio questo aspetto consente però di operare una duplice mossa. In primo luogo esso consente di ripensare questo stesso "intelletto", in linea con una certa tradizione marxista, non più nei termini feticci di qualcosa di privato e individuale¹⁵, ma come qualcosa di radicalmente pubblico e sociale. Questa reinterpretazione passa per un modo di riconsiderare il problema della lingua che trova come proprio principale referente la linguistica saussuriana. In secondo luogo, il post-fordismo, come sistema della produzione globalizzata, rappresenta una categoria essenziale per mettere a nudo la crisi dello stato nazionale. L'unità da questo rappresentata che trovava il proprio baricentro nella nozione di "popolo", ossia un insieme di soggetti che sono riuniti e assoggettati a un potere sovrano, viene oggi sempre più meno dinanzi a un'economia e a un sistema di produzione che non conosce confini. Proprio tale crisi consente di riconsiderare l'attualità di un'altra categoria: quella di "moltitudine".

Il popolo è il risultato di un movimento centripeto: dagli individui atomizzati all'unità del "corpo politico", alla sovranità. (...) la moltitudine, invece, è l'esito di un movimento centrifugo: dall'Uno ai Molti. (...) L'uno della moltitudine non è, dunque, l'Uno del popolo. La moltitudine non converge in una *volonté générale* per un semplice motivo: perché già dispone di un *general intellect*. L'intelletto pubblico, che nel post-fordismo compare come mera risorsa produttiva, può costituire però un diverso "principio costituzionale", può adombrare una sfera pubblica non statuale (VIRNO 2001: 21-22).

¹³ La tematica del post-fordismo consente di mettere in risalto come il "corpo" e la "vita" dell'operaio siano da sempre posti sotto l'egida del sistema di produzione. Quest'ultimo si presenta così nei termini di un bio-potere, ovvero un potere che si esercita sulla vita stessa, caratterizzato, nell'epoca della finanza, dal fatto che qui il capitale procede all'estrazione del valore dal corpo vivente dei lavoratori (GALLINO 2011: cap. 6).

¹⁴ Il termine "General intellect" viene ripreso da Marx, ma nella rilettura di Virno esso non si limita all'accezione marxiana di sapere scientifico oggettivato nel macchinario, ma sta a indicare le capacità specie-specifiche umane messe a lavoro nel sistema di produzione post-fordista (VIRNO 2009: 131).

¹⁵ Si prenda come esempio quanto afferma Sohn-Rethel «non parliamo quindi dell' "intelletto" come di una specifica facoltà del cervello umano e nemmeno di una capacità propria dell'uomo di rispecchiare il suo mondo esterno e circostante. (...) Pensiamo piuttosto che l' "intelletto" sia un modo concettuale di pensare e di conoscere connesso con determinate formazioni economico-sociali in base alle quali ci è dato di spiegarlo precisamente e dalle quali possiamo addirittura dedurlo» (1990/1991: 3).

La nozione di moltitudine si pone allora come vero e proprio punto di fuga di una contaminazione tra registri differenti, in cui un ripensamento delle categorie politiche passa proprio dalla riconfigurazione del rapporto tra i molti e il singolo. Per comprendere questo, Virno utilizza essenzialmente due autori Simondon e Saussure¹⁶. Se, infatti, il primo consente di pensare a un modello “transindividuale” in cui i singoli non sono intesi come i presupposti della relazione ma come il suo risultato, Saussure consente di pensare la lingua come l’ambito sociale all’interno del quale avviene questo stesso processo di individuazione. Se infatti «la lingua materna è preindividuale» (VIRNO 2003: 52), bisogna comprendere come avvenga il processo mediante il quale l’individuo, appropriandosi della lingua irriducibilmente sociale, si costituisca in quanto tale. Questo percorso consente di sottolineare la rilevanza di quel periodo centrale nello sviluppo umano noto come infanzia¹⁷. È qui che il bambino per la prima volta «mette in risalto la propria facoltà di linguaggio» (*Ivi*: 53) che trova concretizzazione in quell’atto fondamentale che è presentato da Virno nei termini di un “performativo assoluto”. Il “performativo assoluto” è quel tipo di atto linguistico mediante il quale l’individuo non veicola alcun messaggio, ma fa esperienza della semplice possibilità di parlare, e attraverso il quale così «prende le distanze dalla lingua materna, dal suo carattere preindividuale o “interpsichico”» (*Ibidem*). Tuttavia, permane sempre un residuo di questo preindividuale che consente di pensare non solo come tale processo non sia mai risolto una volta e per sempre, ma anche come l’individuo sia il punto emergente di una instabilità costitutiva, una tensione ineliminabile alla base delle nostre stesse forme di vita istituzionali (cfr. GAROFALO 2015).

5.2. Linguaggio, infanzia e “nuda vita”

Il pensiero di Giorgio Agamben è assai complesso per poterne rendere conto in poche battute. Tuttavia qui ci si limiterà a mettere in evidenza, come nel caso di Virno, il punto di congiuntura tra la sua riflessione sul linguaggio e quella bio-politica, sviluppata quest’ultima attorno al suo testo più noto: *Homo sacer*. Se la riflessione linguistica di Agamben, infatti, è particolarmente importante nella prima fase del suo pensiero, a partire da *Homo sacer* questa sembra sfumare rispetto a tematiche più propriamente bio-politiche. A ben vedere, però, queste ultime si muovono all’interno del perimetro tracciato negli scritti precedenti. Il fatto che, come si è detto sopra, questi filosofi, anziché relegare sullo sfondo la filosofia del linguaggio, sono da questa partiti per riconsiderare alla sua luce alcune questioni tradizionalmente estranee alla filosofia del linguaggio stessa è particolarmente evidente proprio in

¹⁶ Affermatosi in Italia con De Mauro la ripresa di Saussure consente di riconoscere una continuità tra l’*Italian Theory* e la *French Theory*. Il Saussure “italiano” non è stato tanto il Saussure linguista, quanto il Saussure filosofo del linguaggio (cfr. E. FADDA, G. GALLO, L. CRISTALDI: 2010) e teorico delle istituzioni (cfr. FADDA: 2007). Per quanto riguarda l’influenza di Saussure sul lavoro tanto di Cimatti quanto di Virno un ruolo centrale è giocato dalla mediazione di D. Gambarara avvenuta durante il loro comune lavoro presso l’Università della Calabria.

¹⁷ Come vedremo anche negli altri due autori utilizzati la categoria dell’infanzia riveste un ruolo centrale. Sulla centralità di questa categoria proprio al fine di intendere il cortocircuito tra biologia e storia si veda anche MAZZEO (2009).

Agamben. L'autore riconosce esplicitamente in *Infanzia e storia* come «nei libri scritti e in quelli non scritti, io non ho voluto pensare ostinatamente che una cosa sola: che significa “vi è il linguaggio?”, che significa “io parlo”?» (1978: X). Il punto di partenza è allora per certi versi proprio l'esito finale della *linguistic turn*, ossia il riconoscimento del primato trascendentale del linguaggio. Il problema diviene però come superare l'impasse che da questo risultato sembra derivare. Se l'esser-parlante e l'esser-detto sono riconosciuti qui, infatti, come *i* trascendentali, anzi come degli «arcitrascendentali, o dei arcitrascendentali alla seconda potenza, che, nell'elenco dell'adagio scolastico ripreso da Kant, trascendono gli stessi trascendentali» (*Ibidem*), per Agamben si pone il problema di comprendere in che modo fare i conti con questo limite interno al linguaggio stesso, in altre parole, con il Mistico wittgensteiniano¹⁸, ossia il limite contro il quale un modello logicista della lingua inevitabilmente si arena. Agamben utilizza qui una strategia affatto originale. Da una parte, infatti, rifugge dall'impostazione logicista che nella ricorsa a linguaggi di secondo livello rischia di perdersi in un regresso all'infinito, dall'altra, tenta di eludere anche gli esiti nichilistici cui al contrario sembrava condurre la “variante” metafisica heideggeriana della *linguistic turn*. La via di Agamben per ripensare al problema del Mistico, che in entrambe le sue varianti, con buona pace dei positivisti logici, conduceva all'interno della Metafisica stessa, consiste nell'elaborare una categoria nuova: quella di infanzia. L'infanzia rappresenta in Agamben il luogo in cui non si parla ancora, ma in cui si è già interni al linguaggio, in cui il linguaggio è posseduto ma non trova ancora una sua attualizzazione. L'infanzia consente, allora, di ricercare quei limiti del linguaggio non «al di fuori del linguaggio, in direzione del suo riferimento, ma in un'esperienza del linguaggio come tale, nella sua pura autoreferenzialità» (*Ibidem*). La centralità di una tale esperienza sta nel fatto che proprio a partire da una riconfigurazione del problema del linguaggio è possibile riarticolare il problema della metafisica, in un modo alternativo rispetto ai tentativi falliti tanto dei neopositivisti quanto dallo stesso Heidegger. È qui il cortocircuito e il punto d'innesto tra la filosofia del linguaggio e gli scritti posteriori sulla bio-politica. Ripensare la metafisica vuol dire innanzitutto ripensare a una vera e propria ontologia politica¹⁹ che, oggi, proprio nella bio-politica trova il suo punto di volta.

La domanda «in che modo il vivente ha il linguaggio?» corrisponde esattamente a quella «in che modo la nuda vita abita la polis?» il vivente ha il logos togliendo e conservando in esso la propria voce, così come esso abita la polis lasciando eccepire in essa la propria nuda vita. La politica si presenta allora

¹⁸ Un altro autore che si è confrontato con la questione del Mistico è stato Massimo Cacciari in *Krisis*, per una ricostruzione si rinvia a GENTILI 2012.

¹⁹ Prendiamo un esempio: in *Homo sacer* nel capitolo tre intitolato “Potenza e diritto”, Agamben discute la tensione tra due nozioni opposte ma fra loro interrelate: quelle di “potere costituente” e “potere sovrano”. Agamben mostra come il ripensamento di queste categorie politiche debba intendersi alla luce della distinzione aristotelica tra potenza e atto, ma così facendo «il problema si sposta, così, dalla filosofia politica alla filosofia prima (o se si vuole, la politica viene restituita al suo rango ontologico). Solo una coniugazione interamente nuova di possibilità e realtà, di contingenza e necessità (...) potrà, infatti, permettere di recidere il nodo che unisce sovranità e potere costituente» (AGAMBEN 1995: 51).

come la struttura in senso proprio fondamentale della metafisica occidentale, in quanto occupa la soglia in cui si compie l'articolazione fra il vivente e il logos (AGAMBEN 1995: 11).

La riflessione di Agamben incentrata sull'*Homo sacer* trova così un proprio fondamento nella sua preliminare riflessione linguistica, derivazione essenziale se si considera che la figura del *sacer* emerge proprio alla fine del testo *Il linguaggio e la morte*. Qui la figura del bandito, dell'escluso, dell'*Homo sacer*, appunto, di colui la cui vita è uccidibile ma non sacrificabile, posta a paradigma del modo in cui la "politica" emerge a partire da una relazione di inclusione ed esclusione rispetto al vivente, ricalca il meccanismo logico che caratterizza il linguaggio stesso: «vi è politica, perché l'uomo è il vivente che, nel linguaggio, separa e oppone a sé la propria nuda vita e, insieme, si mantiene in rapporto con essa in un'esclusione inclusiva» (*Ibidem*), o meglio, quella che è chiamata la relazione presupponente «non appena vi è linguaggio, la cosa nominata viene presupposta come il non-linguistico o l'irrelato con cui il linguaggio ha stabilito la sua relazione» (AGAMBEN 2014: 159-160). Proprio questa riflessione consente di cogliere lo stretto legame che Agamben fa intercorrere tra linguaggio, politica, vita e la forte connotazione etica del suo pensiero «se l'essere è diviso nel logos e, tuttavia, non irriducibilmente scisso, se è possibile pensare l'identità dell'esistente singolare, allora su questa identità divisa e articolata sarà anche possibile fondare un ordine politico, una città e non semplicemente un pascolo di animali» (*Ivi*: 175).

5.3. Linguaggio, animalità e psicoanalisi

Un altro autore in cui è particolarmente significativa la coincidenza tra una riflessione sul linguaggio e temi legati a un paradigma bio-politico, non riducibile alla filosofia politica tradizionale, è Felice Cimatti. Una breve disamina dei punti salienti della riflessione di questo autore consente, da una parte, di tirare le fila di questa breve rassegna, dall'altra, di riconoscere il legame di questi temi con il dibattito sviluppato all'interno dell'*Italian Theory* (CIMATTI 2014a). La riflessione di Cimatti è fatta ruotare, soprattutto negli ultimi anni, attorno a due fuochi principali: la filosofia dell'animalità e la psicoanalisi. Due ambiti apparentemente distanti dalla filosofia del linguaggio eppure chiamati in causa proprio nel tentativo di ripensare il modo in cui rileggere la relazione tra corpo -ciò che è al di là del linguaggio- e linguaggio, a partire da un'espressione che può apparire come un vero e proprio ossimoro: quella di "corpo logico" (Cfr. CIMATTI 2004: 165). Tanto l'animale quanto il bambino, l'animale umano che ancora non parla, rappresentano i casi limite ed esemplari per intendere il ruolo cruciale del linguaggio nel realizzare lo scarto tra una vita immanente, cioè aderente a se stessa, come nel caso dell'animale, e una vita indelebilmente segnata dalla trascendenza. Proprio questa, che caratterizza la stessa tradizione filosofica occidentale nella separazione tra fisica e metafisica, dà *il la* alla proliferazione di dualismi alla cui ombra si articolano le nostre forme di vita e categorie politiche. La filosofia dell'animalità, per come chiamata in causa da Cimatti, non riguarda allora la questione dei diritti degli animali, quanto quella di indagare il tipo di animale che noi stessi siamo. Ed è proprio a partire da questa

stessa domanda che un ruolo privilegiato è giocato dalla psicoanalisi in cui, soprattutto nella variante lacaniana, è chiaro come proprio il linguaggio si presenti con il doppio volto di “causa” della nevrosi e, al tempo stesso, come sua unica e possibile “cura”.

Tale presa di posizione consente di spostare l’attenzione da nozioni come quelle di “soggetto” e “coscienza” su nozioni come quelle di “corpo” e “vita”, nozioni che soltanto a fatica trovano spazio all’interno di una certa filosofia del linguaggio e che rappresentano, al contrario, per Esposito il baricentro di una specificità del pensiero italiano. Ma la differenza della riflessione di Cimatti rispetto a quella di Esposito sta proprio nel tentativo di articolare la relazione tra “vita” e “corpo” a partire dalla mediazione operata dal linguaggio. Tanto l’animalità quanto la psicoanalisi, ponendo l’attenzione su ciò che per eccellenza è colto come non umano, l’animale, e ciò che ancora umano non è, il bambino, consente di ripensare il limite stesso dell’esperienza linguistica. Proprio questi casi esemplari consentono di mettere in luce il fenomeno linguistico non semplicemente nei termini di uno strumento di comunicazione, ma in quelli di un dispositivo di controllo e di esclusione. Dicendo “io parlo” l’animale umano non soltanto si pone come soggettività ma si contrappone a tutto ciò che “io” non è. Da questo meccanismo si origina la potenza performativa del linguaggio «diventare umano significa escludere qualcuno o qualcosa da questa condizione, a partire dagli animali, per finire con la propria stessa animalità» (2013: 18). Anche qui allora ritorna il tema dell’infanzia, come in Agamben e Virno, sebbene filtrato a partire da una differente angolazione, offerta da un ripensamento della psicoanalisi. Quest’ultima, infatti, più che nei termini di una pratica terapeutica, è riconsiderata a partire da una prospettiva antropologica, come pratica antropogenetica. La seduta psicoanalitica, a partire dalle differenti interpretazioni che se ne possono offrire, è infatti in grado di gettar luce su quel carattere distintivo della nostra specie in cui attraverso il linguaggio non soltanto rendiamo conto della nostra esperienza, ma soprattutto tentiamo di ricostruirla a partire dalla relazione e l’esperienza dell’altro.

La seduta psicoanalitica diviene allora il caso emblematico del modo in cui intendere il processo linguistico non nei termini riduzionistici di uno scambio di informazioni ma come costruzione di senso (CIMATTI 2007). Un momento, quello della seduta, in cui si rende evidente come il contenuto della psiche anziché essere qualcosa che preesista all’interno del singolo cervello e che deve soltanto essere espresso, sia esso stesso soggetto a un processo di costruzione che avviene sempre attraverso l’aiuto dell’altro. Come nel caso di Virno, in cui la nozione di “moltitudine” era legata alla necessità di un ripensamento del modello “intersoggettivo”, così in Cimatti la pratica psicoanalitica trova il proprio punto di fuga in un modello transindividuale, in cui la psiche stessa del soggetto si presenta più che nei termini di un presupposto o una *cosa* di cui paziente e analista parlano, in quelli di un risultato e un processo da ricostruire insieme (CIMATTI 2007; 2014b). Se la psicoanalisi funziona, funziona perché essa consente di ripensare sempre e di nuovo quel medesimo processo in gioco nell’antropogenesi «attraverso cui un esemplare della specie *Homo sapiens* diventa un soggetto, cioè un corpo animale capace di dire, di sé, “io”» (CIMATTI 2013: 35). E qui si rivela la posta in gioco politica implicata nell’utilizzo di tali categorie. Se il linguaggio introduce questa scissione tra “io” e il “corpo”, qui è a tema una bio-politica fondamentale, in cui cioè il linguaggio è presentato come uno

strumento di addomesticamento, come ciò mediante il quale il bambino impara a comportarsi verso se stesso così come gli altri si comportano verso di lui «la posta in gioco è il controllo delle proprie reazioni immediate, appunto, il controllo del corpo» (2013: 47). Riprendendo alcune osservazioni di Agamben sviluppate in modo particolare in *L'aperto. L'uomo e l'animale* (2002), Cimatti riconosce come la questione della “filosofia dell'avvenire” sia quella di pensare cosa ci sia dopo e oltre la *linguistic turn* (2014a), intento che prende le mosse dalla domanda «che corpo è, quello dell'animale che parla, il corpo segnato dal dispositivo della infinità discreta e della ripetizione?» (CIMATTI 2013: 156). Questo tentativo è chiaramente provocatorio, suggestivo e di non facile risoluzione, ma l'obiettivo è proprio quello di creare una tensione interna al pensiero al fine di portare a un ripensamento radicale della nostra ontologia politica, dato che come nota Esposito «prima ancora del *ius* romano e del *logos* greco, a negare le cose, nel loro contenuto vivente, è già l'esperienza del linguaggio» (2014: 51). Così «l'interrogativo che l'animalità pone all'*humanitas* è nella distanza incolmabile che il linguaggio scava fra la mano e ciò che stringe, che separa l'io che dice “io” dal corpo di quello stesso “io”» (CIMATTI 2013: 35). Il tema del rapporto di inclusione ed esclusione in gioco nella dicotomia dicibile-indicibile è riletto così alla luce della coppia immanenza-trascendenza che, spostando l'attenzione da un discorso linguistico autoreferenziale, consente di riconsiderarlo in maniera radicalmente estroflessa, in cui al centro sta «l'ordine mobile della storia» (ESPOSITO 2010:11).

6. Conclusioni

Al dibattito odierno sull'*Italian Theory* ha corrisposto un sempre crescente interesse a livello nazionale e internazionale. Stando a quanto ci dice Esposito in *Pensiero vivente*, il pensiero italiano può cogliersi in contrapposizione ad alcuni modelli filosofici che hanno riconosciuto un primato al linguaggio nella loro indagine filosofica. Si è posto allora il problema di come intendere le ragioni e le modalità in cui si delineerebbe una tale antitesi. La critica di Esposito non è rivolta tanto a una certa teoria linguistica, quanto a un “certo modo” di guardare al linguaggio appiattito sul versante epistemologico piuttosto che su quello bio-politico.

La breve rassegna presentata dovrebbe aver mostrato come le principali linee guida della riflessione di tutti e tre gli autori chiamati in causa, seppur a partire da profonde differenze che non si sono potute qui analizzare, consentono di individuare tanto tematiche quanto un lessico comune, primo passo per la costituzione di una specifica identità teorica. Questo lessico pone al centro nozioni come quelle di *bios*, animalità, in-fanzia, storia, corpo, immanenza/trascendenza, transindividuale, ripensate in stretta relazione e, per certi versi, all'ombra della riflessione linguistica. Tale rapporto però sembra come attraversato da una tensione interna in cui non si è in presenza di un obiettivo unidirezionale e dove non si intende offrire una teoria del linguaggio produttrice di categorie preconfezionate da applicare a posteriori sulla realtà esistente. Al contrario, si tenta di istaurare un circolo virtuoso tra queste due componenti. Un circolo che consenta, da una parte, di utilizzare categorie linguistiche nel tentativo di comprendere alcuni fenomeni “non soltanto” linguistici,

traendo da questi stessi spunto per ripensare al modo in cui il complesso fenomeno delle lingue storico-naturali retroagisca e dia forma al nostro stare al mondo.

Bibliografia

AGAMBEN Giorgio (1978) *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino, Einaudi.

AGAMBEN Giorgio (1982) *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino, Einaudi

AGAMBEN Giorgio (1995) *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.

AGAMBEN, Giorgio (2002) *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino.

AGAMBEN Giorgio (2005) *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza.

APEL, Karl-Otto (1963) *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag; trad. it. Luciano Tosti, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, il Mulino, Bologna, 1975.

BENNETT, Maxwell; DENNETT, Daniel; HACKER, Peter; SEARLE, John (2007) *Neuroscience and Philosophy. Brain, Mind, and Language*, Columbia University press, New York.

BORRADORI, Giovanna (1988) *Recording Metaphysics: the new Italian philosophy*, Northwestern University Press, Evanston.

BUONGIORNO, Federica; LUCCI, Antonio (2014) (a cura di) *Che cos'è Italian Theory. Tavola rotonda con Roberto Esposito, Giacomo Marramao, Dario Gentili* in «Lo Sguardo», II, n.15.

CACCIARI, Massimo (1976) *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano.

CARNAP, Rudolf (1932) *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in «Erkenntnis», 1932, II, pp.219-241, trad. it. *Il superamento della Metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in Alberto PASQUINELLI (a cura di) *Il neoempirismo*, 1969, Torino, Utet.

CARNAP, Rudolf (1935) *Philosophy and Logical Syntax*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., London; trad. it. di Caterina Ferrari, *Filosofia e stinassi logica*, Pisa, Edizioni Ets, 1996

CHIESA, Lorenzo; TOSCANO Alberto (2009) *The Italian difference: between nihilism and biopolitics*, Prahran, 3181, Melbourne.

CHOMSKY, Noam (1988) *Language and Problems of Knowledge. The Managua Lectures*, MIT Press, Cambridge, Mass.; trad. it. di C. Donati e A. Moro, *Linguaggio e problemi della conoscenza*, Mulino, Bologna, 1991.

CIMATTI, Felice (2004) *Mente, segno e vita. Elementi di filosofia per le Scienze della comunicazione*, Carocci, Roma.

CIMATTI, Felice (2007) *Il volto e la parola*, Quodlibet, Macerata.

CIMATTI, Felice (2013) *Filosofia dell'animalità*, Roma-Bari, Laterza.

CIMATTI, Felice (2014a) *Dal linguaggio al corpo*, in «Lo sguardo - Rivista di Filosofia», n.5 (2014) II, pp. 149-164.

CIMATTI, Felice (2014b) *Marx e Vygotskij sul transindividuale* in V. MORFINO, E. BALIBAR (a cura di) *Il transindividuale*, Mimesis, Milano.

D'ALONZO, Jacopo (2013), «Linguaggio e passioni nel pensiero di Giorgio Agamben», in *RIFL. Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, n. 7, vol. 1.

DUMMETT, Michael (1993) *Origins of Analytical Philosophy*, trad. it di Eva Picardi, *Origini della filosofia analitica*, Einaudi, Torino, 2001.

ESPOSITO, Roberto (2010) *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Edizioni Mondolibri, Milano.

ESPOSITO, Roberto (2014) *Le parole e le cose*, Einaudi, Torino.

FADDA Emanuele (2007) *Lingua e mente sociale. Per una teoria delle istituzioni linguistiche a partire da Saussure e Mead*, Bonanno, Catania.

FADDA Emanuele, GALLO Giusy, CRISTALDI Luigi (2010) *Saussure Filosofo del linguaggio*, Quaderni di RIFL, Bonanno, Catania.

FAIFERRI, Ivan; FUMAGALLI, Sara; RAVASIO, Elisa, RESTO, Ilaria (forthcoming) *Limiti e necessità: la condizione umana sospesa tra due abissi*, Limina Mentis, Villasanta (MB).

GALLINO, Luciano (2011) *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Torino.

GAROFALO, Pietro (2014) *Frammenti di realtà sociale*, Limina Mentis, Villasanta (MB).

GAROFALO, Pietro (forthcoming) *Il paradosso dell'animale istituzionale. Natura umana, rivolta e linguaggio*, in I. FAIFERRI et al. (forthcoming).

GENTILI, Dario (2012) *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna.

HABERMAS, Jürgen (1968) *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968; trad. it. di Gian Enrico Rusconi, *Conoscenza e interesse. Con il «Poscritto 1973»*, Laterza, Roma- Bari, 1990.

HAYEK, von Friedrich A (1982) *Law, Legislation and Liberty*, Routledge, London; trad. it. Pier Giuseppe Monateri, *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano, 1986.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1807) *Phaenomenologie des Geistes. System der Wissenschaft*, erster Teil, ed. crit. *Gesammelte Werke*, vol. 9, ed. da W. Bonspien e R. Herde, Felix Meiner Verlag Hamburg, 1980; trad.it. di Vincenzo Cicero, *La fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano, 2004.

HORKHEIMER, Max (1937) *Traditionelle und kritische Theorie* in «Zeitschrift für Sozialforschung», IV, 2; trad. it. di Giorgio Backhaus, *Teoria tradizionale e teoria critica* in *Filosofia e teoria critica*, Einaudi, Torino, 2003, pp.3-56.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor (1947) *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido Verlag; trad. it. di R. Solmi e C. Galli, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1997.

LO PIPARO, Franco (1979) *Lingua intellettuali egemonia in Gramsci*, Laterza, Roma-Bari.

LO PIPARO, Franco (2011) *Gramsci and Wittgenstein: an intriguing connection*, in A. Capone (a cura di), *Perspectives on language use and pragmatics*, Lincom, Muenchen 2011, pp. 285-319.

MARAZZI, Christian (1994) *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri.

MARX, Karl (1857-1858) *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin; trad.it. di Enzo Grillo *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, Vol. I e II, La Nuova Italia, Firenze 1997.

MAZZEO, Marco (2009) *Contraddizione e melanconia. Saggio sull'ambivalenza*, Macerata, Quodlibet.

NEGRI, Antonio (2007) *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Manifestolibri, Roma.

NEGRI, Antonio (2014) *A proposito di Italian Theory. Note sullo stato della filosofia italiana* <http://www.euronomade.info/?p=1670>

NIZZA, Angelo (2009) *Linguaggio e general intellect. Per una ricerca sul significato contemporaneo di natura umana*, in «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», n.1, pp.158-171.

SAUSSURE Ferdinand CLG, *Cours de linguistique générale*, Payot, Luasne-Paris; trad. it. *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari, 1987.

SBISÀ, Marina (2002) *Speech acts in context* in «Language and Communication», 22 (2002): 421-436, doi: 10.1016/S0271-5309(02)00018-6.

SEARLE, John (1983) *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind* Cambridge University Press; trad. it. di D. Barbieri, *Dell'intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, Bompiani, Milano, 1985.

SEN, Amartya (2003) *Sraffa, Wittgenstein and Gramsci* in «Journal of Economic Literature» Vol. XLI (December 2003) pp. 1240–1255.

SIMONDON, Gilbert (1989), *L'individuation psychique et collective. À la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Editions Aubier (trad. it. di Paolo Virno, *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2001).

SOHN-RETHEL, Alfred (1990) *Das Geld, die bare Münze des Apriori*, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin; trad. it di Francesco Coppollotti, *Il denaro l'apriori in contanti*, Editori Riuniti, Torino, 1991.

TRONTI, Mario (1966) *Operai e capitale*, Einaudi, Torino.

TURRI, Maria Grazia (2014), *Teleologia, normazione e sanzione negli oggetti sociali* in P. GAROFALO *Frammenti di realtà sociale*, Limina Mentis Editore, Villasanta (MB).

VIRNO Paolo, HARDT Michael (1996) *Radical Thought in Italy. A potential politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London.

VIRNO, Paolo (2001) *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro).

VIRNO, Paolo (2003) *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Torino, Bollati Boringhieri.

VIRNO, Paolo (2010) *E così via all'infinito. Logica e antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri

VIRNO, Paolo (2013) *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Torino, Bollati Boringhieri.

WEINBERG, Julius R. (1936) *An examination of Logical Positivism*, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., Ltd, London, trad. it. di Ludovico Geymonat, *Introduzione al positivismo logico*, Einaudi, Torino, 1950.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1922) *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London; trad. it. di Amedeo G. Conte, *Tractatus logico philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino, 1964.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1953) *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford; trad. it. di Renzo Piovesan e Mario Trincherò, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999.