

Potenza e adattabilità. Neoliberalismo e *Italian Thought*

Dario Gentili (Università Roma Tre)

dario.gentili@uniroma3.it

Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 23/09/2018 – Accettato: 11/02/2019

English title: *Potentiality and Adaptability: Neoliberalism and Italian Thought*

Abstract: My essay aims to demonstrate that Neoliberalism exercises its art of government on forms of life turning their potentiality into adaptability. According with one of most influential reference thinker of Neoliberalism, Friedrich von Hayek, the spontaneous order of the market requests the constant adaptation of individuals to circumstances of which no one can be aware and can master. However, such adaptability – that could come from a certain negative philosophical anthropology – is the reverse side of the same potentiality theorized by authors of *Italian Thought* like Agamben, Esposito and exponents of Post-Operaism. The paper aims to focus the condition for which such conversion of potentiality into adaptability is prevented.

Keywords: Potentiality, Adaptability, Neoliberalism, *Italian Thought*, Philosophical Anthropology.

1. *Neoliberalismo*

La categoria di “potenza” occupa senz’altro una posizione privilegiata all’interno della filosofia dell’*Italian Thought*. Nonostante diverso sia il modo in cui essa è assunta all’interno del pensiero dei singoli autori, è possibile rintracciare un peculiare tratto comune. A mio parere, questo emerge con una certa chiarezza se si confronta l’idea di *potenza in quanto tale* – ecco il tratto comune dell’*Italian Thought* – con l’idea di potenza che configura l’ordine del discorso neoliberale e che attiva i suoi dispositivi di governo. Credo infatti che proprio un’analisi in tal senso del neoliberalismo possa fornire un’interessante chiave di lettura per comprendere la specificità di quella concezione della potenza che si può considerare un contributo peculiare dell’*Italian Thought*. Comincio allora considerando quale declinazione della potenza delle forme di vita assume l’arte

di governo neoliberale per poi passare a quella che si potrebbe definire la critica immanente che, rispetto a essa, l'*Italian Thought* agisce.

Per addentrarmi all'interno del discorso neoliberale, prendo spunto dalla ben nota definizione di "economia" che ha fornito Lionel Robbins, esponente di spicco della teoria marginalista, che nella produzione di valore attribuisce un ruolo fondamentale alla figura soggettiva e individuale del consumatore. Ecco dunque la definizione di Robbins: «L'Economica è la scienza che studia la condotta umana come una relazione tra scopi e mezzi scarsi applicabili ad usi alternativi»¹. Il primo aspetto da rilevare nella definizione di Robbins è che l'economia non è riducibile a un concetto univoco che si applica allo stesso modo in ogni circostanza e in ogni contesto; l'oggetto dell'economia si determina piuttosto sulla scorta di una "relazione": la relazione tra mezzi e scopi che è la condotta umana a stabilire. Perché l'economia possa di volta in volta regolare e governare "mezzi" e "scopi", che pertanto non possono essere predeterminati, c'è bisogno si tratti di una relazione massimamente plastica e plasmabile, quale è appunto la condotta umana (*human behavior*). La mia ipotesi è che tale relazione debba essere intesa nell'ordine della "potenza", la potenza di cui è espressione la condotta umana.

Uno dei pensatori di riferimento di quella Scuola Austriaca che ha declinato il marginalismo in direzione di ciò che noi oggi denominiamo neoliberalismo, Friedrich von Hayek, ha assunto la definizione di Robbins – con il quale negli anni Trenta ha lavorato presso the London School of Economics – apportandovi tuttavia una correzione decisiva. Hayek definisce "catallassi" un ordine di mercato fondato sullo scambio, che però non corrisponde a una economia in senso tecnico, è piuttosto una vera e propria arte di governo. Nella concezione della catallassi di Hayek, l'oggetto resta il medesimo della definizione di Robbins – la condotta umana – ma questa viene ora considerata esclusivamente per i "mezzi scarsi" di cui dispone. È pertanto tale scarsità di mezzi a limitarne la capacità di stabilire i propri "scopi e fini": «La ragione per cui la definizione così ampiamente accettata [di Robbins] mi sembra ora fuorviante è che i fini che persegue una catallassi non sono *dati* nella loro totalità ad alcuno, cioè non sono noti né ad alcun individuo che partecipi al processo né allo studioso che lo analizzi»².

Hayek definisce inoltre l'ordine spontaneo del mercato *cosmos*, proprio per distinguerlo da un ordine economico in senso tecnico: «Mentre un'economia vera e propria è un'organizzazione nel senso tecnico in cui si è definito tale termine, ovvero un'arrangiamento deliberato dell'uso dei mezzi che sono conosciuti da un unico ente, il *cosmos* del mercato non è e non potrebbe essere governato da questa unica scala di fini; esso serve gli scopi separati e incommensurabili di

¹ L. Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Macmillan, London 1932, p. 16; trad. it.: *Sulla natura e l'importanza della scienza economica*, UTET, Torino 1947, p. 20.

² F.A. Hayek, *The Confusion of Language in Political Thought*, in *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge, London 1978, p. 90; trad. it.: *La confusione del linguaggio nel pensiero politico*, in *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando, Roma 1988, p. 110.

tutti i suoi singoli membri»³. Con il venir meno della considerazione dei fini nelle dinamiche di mercato, si elimina al contempo l'unico criterio di misura che il liberalismo classico da Adam Smith in poi vi attribuiva: il benessere della collettività quale risultato spontaneo dell'iniziativa degli individui orientata all'interesse egoistico. Senza tale misura giudicabile di valore, il mercato non risponde più in senso stretto a una economia, ma si configura in quanto cosmo.

Essere iscritti nel cosmo del mercato, farne parte, comporta un'altra conseguenza che incide profondamente sui processi di soggettivazione che la razionalità neoliberale produce: i singoli individui coinvolti nel cosmo hanno una capacità "limitata" di comprenderne e afferrarne il disegno complessivo e, quindi, di padroneggiare il "destino" delle loro azioni: «l'idea che non possa esservi una politica razionale in assenza di una scala comune di fini concreti implica l'interpretazione della catallassi come economia vera e propria, ed è quindi sviante. La politica non deve essere guidata dalla lotta per il raggiungimento di risultati specifici, ma può essere diretta verso la formazione di un ordine globale astratto, il quale assicuri ai membri le migliori possibilità di raggiungere i loro fini diversi e per lo più ignoti»⁴. La razionalità dell'ordine del cosmo – naturale o divino che sia – è sovraumana; il cosmo neoliberale attualizza quindi un'antica concezione della condizione umana: «L'uomo non è e non sarà mai il padrone del proprio destino: la sua stessa ragione progredisce sempre portandolo verso l'ignoto e l'imprevisto, dove egli impara nuove cose»⁵.

Nel neoliberalismo prospettato da Hayek, i fini non rappresentano più uno dei due termini della relazione prodotta dalla condotta umana, ma sono i mezzi scarsi a determinare i fini della relazione immanente che la condotta umana instaura con se stessa. Infatti, la posizione precaria che occupa nel cosmo del mercato rende l'umano stesso la materia prima di un uso il cui unico scopo è la sua stessa sopravvivenza nel mercato. I mezzi scarsi che, nella definizione di Robbins, la condotta umana deve usare in vista di determinati fini diventano nella catallassi di Hayek quella "risorsa umana" che deve fare "uso di sé" per adattarsi alle mutevoli e imprevedibili fluttuazioni del mercato⁶. Ed è qui che emerge il senso neoliberale di una potenza dell'umano che, essendo svincolata dall'attuarsi in determinati fini, è sostanzialmente pura potenza.

2. *Risorsa umana*

La svolta neoliberale – che consiste nel configurare gli scarsi mezzi della definizione di Robbins in "risorse umane" – ha dunque una fondamentale portata

³ Id., *Law, Legislation and Liberty* (Vol. 3: *The Political Order of a Free People*), The University of Chicago Press, Chicago 1981, p. 108; trad. it: *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, a cura di A. Petroni e S. Monti Bragadin, il Saggiatore, Milano 2010, p. 315.

⁴ Ivi, p. 114; trad. it: p. 323.

⁵ Ivi, p. 507; trad. it: p. 559.

⁶ Per una genealogia filosofica della nozione aziendale e manageriale di "risorse umane", cfr. M. Nicoli, *Le risorse umane*, Ediesse, Roma 2015.

antropologica, che ricorda l'impostazione dell'antropologia filosofica nei suoi primi teorici (Scheler, Gehlen, Plessner). In particolare, per Arnold Gehlen, dal momento che a differenza degli altri animali non ha un "ambiente" suo peculiare che determina una "struttura organica specializzata", l'animale umano si caratterizza per una generale scarsa dotazione biologica di mezzi per la sopravvivenza. Ma proprio la "non specializzazione fisica" dell'essere umano comporta ciò che Max Scheler ha definito "apertura al mondo": «la non specializzazione fisica dell'uomo, la sua carenza di strumenti organici, al pari della deficienza stupefacente di autentici istinti sono dunque in connessione reciproca, il cui rovescio concettuale è la scheleriana "apertura al mondo"»⁷. È insomma questa stessa "carenza" di strumenti organici e istintuali a far sì che l'essere umano sia potenzialmente adattabile a quella costante variazione di ambienti determinati che è il cosmo nel suo complesso. In tal senso, per tradurre l'impostazione antropologica di Gehlen nei termini di Hayek, l'adattamento dell'essere umano non è un presupposto della sua natura, ma diventa a tutti gli effetti una "capacità", una "facoltà": l'adattabilità è esattamente quel mezzo senza scopo che si presta a usi alternativi in base all'ambiente in cui si trova. Tale capacità di adattamento è la potenza dell'essere umano che, per citare Scheler, ne determina la "posizione nel cosmo"⁸. E, per Hayek, il cosmo – o, per dirla con Gehlen, l'"ambiente" – in cui l'essere umano agisce è propriamente il mercato. In tal modo, la potenza dell'antropogenesi finisce per corrispondere alla capacità di adattamento dell'animale umano – ed è su questa peculiare "risorsa umana" che il neoliberalismo investe per produrre profitto. Infatti, per il potenziale che gli conferisce la sua natura "deficitaria e carente", l'uomo è l'unica risorsa sulla terra veramente inesauribile.

Sulla scorta di queste considerazioni, credo ora sia evidente, nel seguente passo di Gehlen, il risuonare delle citazioni di Hayek sulla posizione dell'essere umano nel cosmo del mercato:

l'apertura al mondo, se vista in questa prospettiva, è in linea di principio un *onere* (*Belastung*). L'uomo è soggetto a una *profusione di stimoli* assolutamente estranea alla natura animale, è soggetto alla piena "senza scopo" di impressioni che lo raggiungono e che egli deve in qualche modo padroneggiare. Non gli sta di fronte un ambiente in cui i significati siano articolati e istintualmente ovvi, ma un mondo – ossia, in termini negativi, un *campo di sorprese*, dalla struttura imprevedibile, che va elaborato, cioè esperito, con circospezione e prendendo ogni volta misure e provvedimenti. Già qui si prospetta un compito di grande rilievo fisico e vitale: l'uomo deve *trovare a se stesso degli esoneri* (*Entlastungen*) con strumenti e atti suoi propri, cioè *trasformare le condizioni deficitarie della sua esistenza in possibilità di conservarsi in vita*⁹.

⁷ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, in Id., *Gesamtausgabe*, a cura di K.-S. Rehberg, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993, p. 34; trad. it.: *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 62.

⁸ Cfr. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), Bouvier, Bonn 2007; trad. it.: *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M.T. Panseca, Armando, Roma 1998.

⁹ A. Gehlen, *op. cit.*, p. 35; trad. it.: p. 63.

Eppure, nella determinazione della posizione dell'essere umano nel cosmo, una differenza tra Hayek e Gehlen c'è, e per di più è sostanziale. L'"onere" (*Belastung*), che deriva dall'"apertura al mondo" dell'essere umano, per Hayek deve restare senza "esonero" (*Entlastung*). O meglio, l'esonero è in funzione dell'onere: non toglie l'onere, ma addirittura lo potenzia. Se per Gehlen sono le "istituzioni" a rappresentare l'esito per eccellenza degli esoneri a cui la natura umana può ricorrere, il mercato è quella particolare istituzione – tale è infatti per Hayek, non a caso attento lettore di Hume – in cui la messa a profitto da parte dell'individuo della propria peculiare "risorsa umana" accresce l'onere: l'investimento su di sé produce e accresce l'indebitamento. Infatti, considerando lo spettro semantico del termine tedesco *Belastung*, si potrebbe sostenere che la condizione dell'essere umano consiste in un "indebitamento" costitutivo senza possibilità – seppure temporanea e contingente – di remissione ed estinzione. Insomma, nel progetto neoliberale di Hayek, la potenza della capacità di adattamento dell'essere umano deve restare sempre attiva – non esaurendosi mai nell'atto, tale potenza è sempre "operosa". Anzi, non c'è condizione come quella della precarietà e dell'indebitamento senza "esonero" effettivo che risulti essere altrettanto operosa.

3. Agamben: potenza in quanto impotenza

A questo punto, vengo al primo dei filosofi italiani che intendo prendere in considerazione. Si tratta di Giorgio Agamben. Se la peculiarità dell'*Italian Thought* consiste nel tentativo di pensare la potenza in quanto tale, Agamben è forse colui che, tra gli altri, con maggiore nettezza ha concepito la potenza in quanto irriducibile all'atto. Pertanto, egli stabilisce – sulla scorta della *Metafisica* di Aristotele – la costitutiva coappartenenza di potenza e impotenza. In questo brano di *La potenza del pensiero*, sembra riecheggiare la posizione dell'uomo nel cosmo tematizzata da Gehlen: «Ogni potenza umana è, cooriginariamente, impotenza: ogni poter-essere o fare è, per l'uomo, costitutivamente in rapporto alla propria privazione. [...] Gli altri viventi possono soltanto la loro potenza specifica, possono solo questo o quel comportamento iscritto nella loro vocazione biologica: l'uomo è l'animale che può la propria impotenza. La grandezza della sua potenza è misurata dall'abisso della sua impotenza»¹⁰. Per Agamben, la potenza di tale impotenza consiste nel poter rendere "inoperosi" i dispositivi messi in opera dalla macchina ontologico-biopolitica. E tuttavia, come ho cercato di mostrare, l'impotenza dell'animale umano non ha esclusivamente l'inoperosità come sua espressione peculiare; anzi, i dispositivi neoliberali consistono proprio nel rendere operativa quella impotenza costitutiva dell'animale umano determinata dalla sua posizione nel cosmo. Nel lessico di Agamben, la condizione dell'uomo nel cosmo neoliberale potrebbe essere afferrata attraverso la categoria di

¹⁰ G. Agamben, *La potenza del pensiero*, in Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 281-282.

“mezzi senza scopo” che mutua da Walter Benjamin, ma non certo mediante il lessico della potenza che egli assume da Aristotele. Infatti, a causa forse della stretta osservanza dell'impostazione aristotelica del rapporto tra atto e potenza, nella filosofia di Agamben è inconcepibile una “operosità” della potenza che non ricada nella dimensione dell'atto. Pertanto, una politica della potenza rientra nella “potenza del pensiero”, che costituisce l'essere in comune della forma-di-vita; in quanto tale, la potenza del pensiero è irriducibile alla sua iscrizione all'interno delle “operazioni” del capitalismo contemporaneo, che per Agamben rientrano interamente nella logica dell'attuosità. Pertanto, con implicito riferimento a Toni Negri e ad altri autori del post-operaismo, scrive Agamben in *L'uso dei corpi*:

La *multitudo* è un concetto politico solo in quanto inerisce alla potenza del pensiero come tale. E il pensiero non definisce una forma di vita accanto alle altre in cui si articolano la vita e la produzione sociale: esso è *la potenza unitaria che costituisce in forma-di-vita le molteplici forme di vita*. [...] Il discrimine fra la semplice, massiccia iscrizione del sapere sociale nei processi produttivi, che caratterizza la fase attuale del capitalismo, e il pensiero come potenza antagonista e forma-di-vita, passa attraverso l'esperienza di questa coesione e di questa inseparabilità¹¹.

Insomma, ciò di cui l'impostazione della concezione agambeniana della potenza non tiene conto è – per far riferimento a un recente lavoro di Massimo De Carolis¹² – la portata antropologica se non proprio l'antropogenesi della potenza in quanto “mezzo di adattamento senza scopo”, che costituisce l'arte di governo neoliberale.

4. Precarietà

Michel Foucault ha chiaramente determinato il processo di soggettivazione che s'innesta con il vivere all'interno dell'ordine cosmico del mercato. Per Foucault, è il “vivere pericolosamente” – cioè vivere esposti alla minaccia costante della morte – la peculiarità della governamentalità neoliberale:

Dopotutto si potrebbe dire che la massima del liberalismo è “vivere pericolosamente”. “Vivere pericolosamente” significa che gli individui sono posti continuamente in condizione di pericolo, o piuttosto sono indotti a provare la loro situazione, la loro vita, il loro presente, il loro futuro, come gravidi di pericolo. Ed è proprio questa sorta di stimolo del pericolo, io credo, a rappresentare una delle implicazioni più importanti del liberalismo¹³.

¹¹ Id., *L'uso dei corpi. Homo sacer*, IV, 2, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 271.

¹² Cfr. M. De Carolis, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Quodlibet, Macerata 2017.

¹³ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Gallimard, Paris 2004, p. 68; trad. it.: *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltri-

Attenzione, però: la governamentalità neoliberale consiste nella “minaccia” della morte, nel configurare una condizione esistenziale che spinge a salvaguardare e preservare la propria vita all’interno di quell’ordine che sembra l’unico a garantire la sopravvivenza. Per sopravvivere all’interno del cosmo, la propria vita diventa la materia di un costante adattamento. Tale adattamento si configura nel “vivere pericolosamente”, nel rischio d’impresa, condizione imprescindibile per guadagnarsi la fiducia del mercato, per “stare sul mercato”. Plasmare le proprie forme di vita da parte dei soggetti per sopravvivere nell’ordine cosmico del mercato è un aspetto essenziale della governamentalità neoliberale. È in questo senso che essa corrisponde alla definizione di biopolitica che Foucault ha fornito in *La volontà di sapere*: «un potere di far vivere o di respingere nella morte»¹⁴.

Anche nel Foucault che analizza il neoliberalismo sembra risuonare la seguente definizione dell’umano in generale che si ritrova in Gehlen: «l’uomo è un essere cui inerisce la *disciplina*: autodisciplina, educazione, “disciplinamento”, nel duplice senso di acquisizione e mantenimento di una forma, sono tra le condizioni di esistenza di un essere non definito. E in quanto l’uomo, che non ha altro fondamento che se stesso, può anche mancare a tale compito tanto necessario alla vita, ne viene che egli è l’essere precario, “soggetto al rischio”, con una possibilità costituzionale di fallire»¹⁵. Si conferma l’ipotesi che il neoliberalismo interviene direttamente sulla natura umana in quanto tale, fermo restando che essa viene assunta come una condizione precaria, che per sopravvivere deve esporsi al rischio d’impresa. È questa, oggi, la condizione del precariato, caratterizzata da un onere il cui esonero effettivo appare come una promessa il cui adempimento è costantemente differito.

5. Negri: *potenza in atto*

Tale condizione di precarietà è da assumere in senso generale, cioè non limitata a determinate forme di lavoro senza garanzie. Quella del precariato è dunque una condizione generalizzata, che vincola la sopravvivenza all’“adattamento” continuo alle circostanze mutevoli e variabili del mercato, che espongono l’esistenza del precario a una sorta di “destino” di cui non è padrone e che configura il tempo della vita in senso naturale e biologico, come la ripetizione ciclica di un eterno presente. Tale impassibilità dell’ordine alle sorti degli individui, tuttavia, non giustifica affatto un’accettazione fatalistica della propria condizione, ma anzi esige il potenziamento della capacità di adattamento. Nessun singolo individuo è tuttavia in grado – per “restare sul mercato” – di “aggiornare” il proprio adattamento alla velocità con cui si sussegue la “riproduzione” della propria forma di

nelli, Milano 2005, p. 68.

¹⁴ M. Foucault, *La volontà di sapere. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris 1976, p. 181; trad. it.: *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 122.

¹⁵ A. Gehlen, *op. cit.*, p. 30; trad. it.: pp. 58-59.

vita. La precarietà è dunque innanzitutto la condizione di vita determinata dalla posizione del singolo essere umano all'interno del cosmo del mercato.

La precarietà si presenta così come l'altra faccia di quella moltitudine che per Toni Negri è il soggetto della potenza del potere costituente. Per Agamben – come abbiamo visto – “la *multitudo* è un concetto politico solo in quanto inerisce alla potenza del pensiero come tale” e, solo in quanto tale, può sottrarsi alla cattura all'interno dei processi di produzione capitalistici in atto; al contrario, per Negri, la potenza della moltitudine – sottraendosi al biopotere che ne destina l’“attualizzazione” all’appropriazione capitalistica – è immediatamente in atto, perché essa si scopre in relazione esclusivamente con la produzione-riproduzione della sua stessa vita. Tale coappartenenza nella moltitudine di potenza e atto corrisponde a una biopolitica affermativa. In *Comune*, Negri e Hardt definiscono “esodo” la sottrazione della potenza della moltitudine al biopotere capitalistico; la potenza della moltitudine si rende “autonoma” proprio perché si scopre già in atto, corrispondendo così alla sua biopolitica affermativa: «Con la parola esodo intendiamo, in prima battuta, una *sottrazione* dal rapporto di capitale mediante l’attualizzazione dell’autonomia potenziale della forza lavoro. L’esodo non è un rifiuto della produttività della forza lavoro biopolitica quanto un rifiuto degli intollerabili ostacoli imposti alla produttività del lavoro biopolitico da parte del capitale»¹⁶. Insomma, se la moltitudine in quanto soggetto biopolitico è ridotta dal neoliberalismo in una condizione di precarietà, ciò non dipende dalla produttività e dall’operosità che le impone il capitale, ma piuttosto dal non attualizzare – o, detto altrimenti, dal non “valorizzare” – essa stessa la sua propria potenza: la potenza produttiva del General Intellect marxiano, che si traduce nel post-operaismo in “lavoro immateriale” e “lavoro cognitivo”. Per tornare al discorso fin qui svolto, anche se in un senso diametralmente opposto rispetto ad Agamben, anche Negri e Hardt collocano nell’attualizzazione la cattura della potenza della moltitudine da parte dei dispositivi capitalistici. A differenza tuttavia dell’attualizzazione della moltitudine, l’attualizzazione capitalistica non procede da una potenza sua propria.

6. Virno: *General Intellect*, potenza come tale

Apparentemente in linea con quella di Negri, l’analisi del General Intellect che fornisce Paolo Virno comporta tuttavia uno scarto significativo: «Per *General Intellect* non deve intendersi l’insieme delle conoscenze acquisite dalla specie, ma la *facoltà* di pensare; la potenza come tale, non le sue innumerevoli realizzazioni particolari»¹⁷. Anche nel caso di Virno il General Intellect è definito “la

¹⁶ M. Hardt, A. Negri, *Commonwealth*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) 2009, p. 152; trad. it.: *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010, p. 157.

¹⁷ P. Virno, *Grammatica della moltitudine. Per un’analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, Roma 2002, p. 63.

potenza come tale”, eppure la sua potenza corrisponde a una “facoltà” generale dell’animale umano piuttosto che all’atto del produrre. Virno colloca dunque la potenza del General Intellect sul piano antropologico. E ciò, a suo dire, è l’elemento costitutivo del modo di produzione capitalistico in generale, che in prima istanza mette al lavoro la “forza-lavoro” in quanto potenza “non attuale”¹⁸:

La forza lavoro incarna (letteralmente) una categoria fondamentale del pensiero filosofico: per l’appunto la potenza, la *dynamis*. E “potenza”, come ho appena detto, significa ciò che *non* è attuale, ciò che *non* è presente. Ebbene, qualcosa che non è presente (o reale) diventa, nel capitalismo, una merce di eccezionale importanza. La potenza, la *dynamis*, la non-presenza, anziché restare un concetto astratto, prende sembianze pragmatiche, empiriche, socioeconomiche¹⁹.

La biopolitica neoliberale rappresenta per Virno l’“evento estremo” dello sfruttamento capitalista della potenza della forza-lavoro, che investe ora sulla stessa produzione dell’umano, si fa cioè “antropogenesi”: «Quando il lavoro sotto padrone chiama in causa il gusto per l’azione, la capacità relazionale, l’esposizione agli occhi degli altri [...], possiamo dire che alcuni tratti distintivi dell’animale umano, anzitutto il suo aver-linguaggio, sono sussunti dentro la produzione capitalistica. L’inclusione della stessa *antropogenesi* nel modo di produzione vivente è un evento estremo»²⁰.

Con Virno siamo arrivati al punto in cui si intrecciano fino a risultare indistinguibili potenza, antropogenesi e neoliberalismo. Mi interessa ora far emergere un altro aspetto che Virno tematizza, procedendo però oltre l’orizzonte da lui delineato. A differenza di Negri e Hardt, non è in prima istanza il biopotere sovrano ad assoggettare all’attualizzazione capitalista la vita della moltitudine e a limitarne e orientarne in senso conservatore la potenza innovativa; è piuttosto la natura stessa della moltitudine – e del General Intellect – a essere ambivalente e a oscillare tra conservazione e innovazione, tra concorrenza e cooperazione²¹. È insomma la potenza della moltitudine a essere in sé stessa conflittuale – ed è proprio su questa conflittualità che il neoliberalismo investe. All’interno del cosmo del mercato, la potenza del conflitto viene orientata esclusivamente all’adattamento e la moltitudine si configura in precariato²². La conflittualità del pre-

¹⁸ Sulla forza-lavoro marxiana in quanto potenza è tornato di recente R. Ciccarelli in *Forza lavoro. Il lato oscuro della rivoluzione digitale*, DeriveApprodi, Roma 2018.

¹⁹ P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, cit., p. 81.

²⁰ Ivi, p. 58.

²¹ Cfr. P. Virno, *Il cosiddetto «male» e la critica dello Stato*, in «Forme di vita» n. 4, DeriveApprodi, Roma 2005, pp. 9-35.

²² Lo stesso Virno ha evidenziato l’ambivalenza e l’ambiguità del “lavoro intellettuale precario”: «la relativa autonomia di cui [il lavoro intellettuale precario] gode nell’acquisizione e nell’arricchimento delle sue competenze linguistico-cognitive è destinata a rovesciarsi in assoluta subordinazione allorché l’impresa capitalista fa realmente uso di esse. Il contrasto tra *training* e performance è, forse, il sismografo di conflitti prossimi venturi». Virno, *L’uso della vita*, in *L’idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Quodlibet, Macerata 2015, p. 179.

caricato finisce allora per scaricarsi – nella forma del senso di colpa e del sentirsi in debito – *contro sé* stesso e – nella forma della concorrenza – *contro* chi condivide la sua medesima condizione. Si tratta di una conflittualità che non è riconducibile a quel dispositivo moderno dualistico e dicotomico che ha caratterizzato tanta filosofia e politica del Novecento (si pensi al criterio amico-nemico di Carl Schmitt) e che tra l'altro ha configurato la lotta di classe: per il precariato sta diventando sempre più difficile individuare quel nemico a cui contrapporsi in quanto classe. Pertanto, il precariato non è definibile esaustivamente in quanto classe economico-sociale; la precarietà è piuttosto una *forma di vita*: quella forma di vita che risulta dal governo neoliberale di un umano, la cui “naturale” conflittualità – declinata in forma di concorrenza – è divenuta la risorsa fondamentale da cui trarre profitto.

7. Esposito: potenza negativa

L'itinerario attraverso l'*Italian Thought* che ho tracciato finora dovrebbe aver mostrato come la capacità di adattamento su cui agiscono i dispositivi neoliberali corrisponde esclusivamente a un modo della potenza dell'animale umano, un modo che – abbiamo visto – condivide alcuni aspetti dell'impostazione di una certa antropologia filosofica, in particolare quella di Gehlen. Ho insistito sul fatto che la presa del neoliberalismo sulle forme di vita non si determina nel passaggio della potenza all'atto, poiché tale presa interviene sulla capacità di adattamento che è un modo della stessa potenza dell'umano. Bisogna dunque restare sul piano della “potenza in quanto tale” individuato dall'*Italian Thought* per trovare un'alternativa al governo neoliberale delle forme di vita; ma, sulla scorta di Virno, bisogna pure considerare che il piano su cui si gioca questo conflitto è tutto interno alla potenza dell'umano.

Per abbozzare in modo provvisorio una conclusione di questa mia riflessione sulla concezione della potenza nell'*Italian Thought*, condotta sulla scorta del governo della potenza dell'umano messo in opera dal neoliberalismo, faccio riferimento all'ultimo libro di Roberto Esposito: *Politica e negazione*. Nel suo tentativo di assumere e orientare il negativo all'interno di una filosofia dell'affermazione, Esposito tratta anche della questione della potenza. Due sono gli autori con i quali a tal proposito si confronta: Spinoza e Deleuze. In entrambi i casi, Esposito intende far emergere una “potenza negativa” all'interno della potenza. Il contesto dell'analisi e gli autori presi in considerazione sono diversi, ma come Virno anche Esposito considera il negativo della potenza in quanto elemento agente e operante della potenza stessa. Pertanto, la potenza negativa – o, detto altrimenti, la “potenza di patire” – credo possa bene corrispondere a quella capacità di adattamento in cui consiste l'orientamento della potenza impresso dal neoliberalismo. Per non fare dell'adattamento il vettore determinante della potenza, si tratta dunque di convertire l'orientamento della potenza in se stessa. Esposito chiama in causa proprio Gehlen e la sua concezione dell'“esonero” per definire l'affermazione della

potenza negativa come quella capacità umana di “dire di no” all’adattamento che un determinato ambiente esige: «La capacità umana di dire “no” alle sollecitazioni ambientali – quello che Arnold Gehlen definisce “esonero” dall’eccesso di stimoli che ci incalza – costituisce il salto positivo che differenzia le prestazioni della specie umana da quelle delle altre specie animali»²³.

Riprendendo le figure su cui mi sono soffermato, si tratta di orientare il conflitto immanente alla moltitudine o al General Intellect in senso inverso rispetto a quello dell’adattamento impresso dalla biopolitica neoliberale, che si configura nel precariato e nella concorrenza tra individui quale principio della lotta per la sopravvivenza nel cosmo del mercato. Potenza affermativa è quindi quella che orienta il conflitto nel senso del potenziamento della relazione, per cui – secondo Esposito interprete di Spinoza – gli individui «acquistano tanta più potenza quanto più sono interconnessi»²⁴. Si tratta di uscire dallo stato di natura neoliberale, dall’ambiente che il neoliberalismo ha determinato per dar forma alla vita del singolo individuo, dove l’antropogenesi è condotta dalla potenza di adattamento. La “potenza affermativa” consiste invece in quella potenza della relazione che, come già accaduto nel corso della sua storia, ha spinto l’animale umano a darsi in comune una forma di vita politica.

²³ R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino 2018, p. 190.

²⁴ Ivi, p. 160.