

Comunità, immunità, alterità: una biopolitica affermativa e oltre-umana?

GIACOMO PEZZANO

ABSTRACT: Roberto Esposito claims that biopolitics characterizes the entire modernity, and that it is built on the immunity dispositive. Im-munity is the negation of the *munus* which animates and builds com-munity: inside the immunitarian paradigm, thinking politics and ontology is considering men as absolute beings, without any kind of engagement to each other, inhabited by a *vacuum* to deny. Esposito believes this means shaping an anthropological paradigm (systematized by philosophical anthropology in the 20th century) in which man is thought to be distinct from the animal since he is capable of denying his own nature and, more generally, his relationship with the world and the other beings – that is, a paradigm in which community has no ‘positive’ place. In order to overcome the immunitarian paradigm, we need to define the outlines of an affirmative biopolitics, a politics ‘of’ life and not ‘on’ life. This biopolitical shift requires the understanding of the ‘flow of life,’ of its everlasting and unprotected openness: Esposito claims that life is impersonal and intrinsically normative, over-human and perpetually exposed to the ‘outside.’ Finally, this perspective leaves open a crucial question: can over-man exist without man?

KEYWORDS: Anthropology, biopower, community, life, post-human, politics.

Il centro delle riflessioni di Roberto Esposito, certamente tra le più acute analisi dell’orizzonte contemporaneo, è la necessità di pensare una nuova politica, mutando il proprio sguardo sul politico in quanto tale, tanto da adottarne uno – in modo apparentemente paradossale – *impolitico*: in tal senso, “impolitico” non è tanto semplicemente una nuova categoria tramite cui pensare la politica, quanto piuttosto la rinuncia a pensare la politica tramite categorie, ossia l’abbandono della rappresentazione e della rappresentanza, delle lenti tramite cui la politica è sempre stata letta, e – soprattutto – ha inteso leggere e interpretare se stessa. In altri termini, per Esposito occorrerebbe interrompere la connessione tra bene e potere

tipica di ogni tradizione politica, che eleva la politica a valore, e vedere il politico nella sua pura fattualità, nella sua effettualità, ossia nella sua realtà di fatto primario,¹ che non necessita di ancoraggi trascendenti (siano essi teologici o secolari) o, meglio, che non può riferirsi a tali alterità (“bene”, “giustizia”, “valore”) come a qualcosa di dicibile politicamente, pena una sorta di circolo vizioso che diventa un corto-circuito, in cui per giustificare (in senso letterale) il politico si tenta di riferirlo ad alterità dicibili politicamente, dando vita a forme di auto-legittimazione, se non di ideologia o di idolatria. Non contrapporre al politico un'altra realtà, dunque, ma identificare la politica nella sua realtà, nel suo essere ciò che è senza bisogno di ulteriori valorizzazioni, di forme di apologia.² Il punto centrale del discorso di Esposito è che la politica porta con sé (anzi in sé) un elemento di irrepresentabilità, di indicibilità, di infondamento, e altro non è che un fatto, potremmo anzi dire il fatto stesso della realtà umana nella sua finitezza e – soprattutto – nella sua infondatezza.

Decostruire, quindi, non tanto per distruggere qualcosa che c'è, quanto per smascherare una sorta di “sovrastruttura” che ha rivestito il politico nella sua realtà, anzi una vera e propria gabbia che non solo si pone “sopra” il politico ma lo ingloba, rovesciandolo nella sua controparte. Esposito, nel mettere al centro dell'analisi l'idea di biopolitica, che per lui rappresenta qualcosa di tipicamente moderno, sottolinea che «si tratta di penetrare all'interno della scatola nera della biopolitica e rovesciarne uno a uno i presupposti bio-tanatologici» (Esposito 2004: 171), vale a dire di prendere le categorie e i modelli biopolitici «convertendone la declinazione immunitaria, cioè autonegativa, in una direzione aperta al senso più originario e intenso della *communitas*» (Esposito 2004: 171). Solo in tal modo, sostiene l'autore, sarà possibile «tracciare i primi lineamenti di una biopolitica finalmente affermativa: non più sulla, ma della vita» (Esposito 2004: 172).

Parlare di rovesciamento della biopolitica dal suo interno, di una politica non più sulla ma *della* vita, di una biopolitica affermativa, non significa però, precisa Esposito, «proporre modelli di azione politica», cioè «fare della biopolitica la bandiera di un manifesto rivoluzionario o anche semplicemente riformista», e «non perché ciò è troppo radicale, ma perché lo è troppo

¹ Il politico come fatto primario è pensato da Esposito, rifacendosi in particolare a Machiavelli, come rapporto dinamicamente aperto tra ordine e conflitto, per il quale non si dà ordine che *tramite* conflitto e viceversa: cfr. in particolare Esposito 1984, dove le categorie di ordine e conflitto giocano il ruolo che verrà successivamente ricoperto da quelle di immunità e comunità, nonché Esposito 2010: 25-64 e Ciccarelli, Esposito 2008: 18-30.

² Sulla categoria di impolitico cfr. in particolare Esposito 1999 ed Esposito 2011; si tengano presenti anche i saggi raccolti in Esposito 2008, in cui l'autore ripercorre in prima persona l'itinerario che dall'impolitico lo ha portato al biopolitico.

poco»: «forse quello che oggi si richiede, almeno per chi fa professione di filosofia, è il cammino inverso: non tanto pensare la vita in funzione della politica, ma pensare la politica nella forma stessa della vita» (Esposito 2004: XVI). Rifiutare una politica che «assume la vita come contenuto diretto della propria attività [...] tutta la vita e solo la vita, nella sua semplice realtà biologica» (Esposito 2002: 134). Superare la logica del *pharmakon* che, proprio come quella catechetica, lega insieme il male e ciò che gli si oppone, ossia nega al suo interno e dal suo interno la negazione finendo così per raddoppiarla, vede il se stesso in quanto altro e l'altro in quanto se stesso, con il primo che deve negare il secondo per appropriarsene/superarlo (cfr. Esposito 2002: 151ss.). Abbandonare l'orizzonte nichilistico moderno. *Oltrepassare*, in una parola.

Come fare di questa proposta, domanda Esposito, «non soltanto una potenza decostruttiva dell'antico, e nuovo», ma «la forma, o meglio il contenuto, di una pratica che modifichi l'esistenza» (Esposito 2007: 22)? Come delineare quei contorni, «ancora incerti, di una biopolitica affermativa – tale, cioè, da non ritagliarsi in negativo rispetto ai dispositivi del sapere/potere moderno, ma situata sulla linea di tensione che li traversa e li disloca» (Esposito 2007: 23)? Per rispondere occorre addentrarsi in una «prospettiva ancora ignota nel suo significato d'insieme» (Esposito 2007: 24).

1. Dall'*Entlastung* alla *communitas*: il *munus* come obbligo

Per Esposito l'antropologia filosofica contemporanea (legata – com'è noto – ai nomi di Scheler, Plessner e Gehlen), che offre il paradigma a partire dal quale ancora oggi viene pensato l'essere umano nella sua *nature artificielle* specificamente distinta dalla mera naturalità animale, ha fatto del negativo non soltanto un elemento indispensabile alla storia umana in tutte le sue configurazioni, ma anche e soprattutto il «suo medesimo impulso produttivo» (Esposito 2004: 43). L'estraneazione, in tale prospettiva, rappresenterebbe addirittura la *conditio sine qua non* dell'identità, sino ad arrivare all'*Entfremdung* delle istituzioni, che rivelerebbero il «carattere necessariamente inibitorio della civilizzazione» (Esposito 2004: 44), la quale procede grazie al meccanismo dell'*Entlastung*, meccanismo immunitario e *anticomunitario* perché mira da ultimo a s-gravare l'individuo dall'obbligazione comune scaricandolo dall'onere della vita associata. All'istituzione spetterebbe cioè il compito di preservare e rendere possibile non tanto lo spazio comune e politico della società, quanto quello individuale e dunque a-politico e a-sociale, proteggendo l'individuo dal contatto contaminante con gli altri,

protezione che peraltro a sua volta richiede al singolo un atto originario “sacrificale” di rinuncia, secondo un modello che da Hobbes giunge sino a Freud e all’antropologia filosofica contemporanea (cfr. Esposito 2004: 47). Detto altrimenti, la comunità viene pensata come possibile solo attraverso l’immunizzazione dagli altri, la quale riposa su una sorta di preliminare e necessaria immunizzazione da sé stessi: a farne le spese in tutto ciò è la comunità, che viene messa in discussione, persino cancellata.

Eppure, proprio quando l’immune si presenta come il non essere o il non avere niente in comune, esso presuppone quanto nega: «non soltanto esso appare logicamente derivato, ma anche internamente abitato, dal proprio opposto» (Esposito 2004: 48). Proprio nel momento in cui viene negata, e negata in una forma che sembra proprio non presupporla in linea di principio, la comunità riaffiora, fa sentire la propria voce e manifesta la propria presenza, sotterranea forse ma fondante. Di fronte al nichilismo immunitario servirà, allora, un pensiero in grado di pensare davvero la “comunità”. Bisogna, però, fare attenzione: per quanto «niente sembra più all’ordine del giorno di un pensiero della comunità», «tuttavia niente è meno in vista», e questo perché si tende a fare della comunità niente di più che un semplice “oggetto” del discorso filosofico-politico, in modo da «piegare la comunità a un linguaggio concettuale che la stravolge nel momento stesso in cui tenta di nominarla: quello dell’individuo e della totalità, dell’identità e della particolarità, dell’origine e del fine» (Esposito 2006: VII), o, soprattutto a quello del soggetto «con tutte le sue più irrinunciabili connotazioni metafisiche di unità, assolutezza, interiorità» (Esposito 2006: VIIss.). Si commetterebbe un errore se si pensasse la comunità alla stregua di una *proprietà* dei soggetti che accomuna, ossia come «un attributo, una determinazione, un predicato che li qualifica come appartenenti a uno stesso insieme», o addirittura come una «“sostanza” prodotta dalla loro unione» (Esposito 2006: VIII). La comunità non è affatto una sorta di qualità che si aggiunge alla natura del soggetto, qualcosa che lo rende più-che-semplíce-soggetto: finché si pensa la comunità come una proprietà comune, «la comunità resta legata a doppio filo alla semantica del *proprium*» (Esposito 2006: IX), e può essere così erroneamente vista come un *telos* da raggiungere, un destino da prefigurare per potersene appropriare, o un’origine da rimpiangere in quanto possesso perduto.

Il sostantivo *immunitas* e l’aggettivo *immunis* sono vocaboli privativi, negativi: derivano il proprio senso da ciò che negano o di cui risultano privi, il *munus*. Questo è l’«ufficio», «incarico, onere, dovere (anche nel senso di un dono da restituire)» (Esposito 2002: 7), un *pensum* «di tributi o prestazioni nei confronti di altri» (Esposito 2002: 8) dal quale l’immune è sgravato, es-

onerato.³ L'immune è esentato dall'obbligo del *munus*, personale, fiscale o civile che sia. Questa «esenzione» è al contempo un privilegio, rappresenta un'eccezione rispetto a una regola osservata da tutti tranne che dal «dispensato»: in questo senso, «quello di “immunità”, oltre che privativo, è un concetto essenzialmente comparativo: è la diversità rispetto alla condizione altrui – più che l'esenzione in se stessa – il suo fuoco semantico» (Esposito 2002: 8). Questo significherebbe che il «vero antonimo di *immunitas* non è il *munus* assente, bensì la *communitas* di coloro che, viceversa, se ne fanno portatori» (Esposito 2002: 8), ossia che l'immune è privato dell'onere di quei compiti che *sono comuni*, che rappresentano il «comune»: l'immunità è una condizione di particolarità *propria* di un singolo o di un collettivo, è il *non comune*. L'immunità, in ultima battuta, rivela il suo carattere antisociale, «più precisamente anticomunitario: l'*immunitas* non è solo la dispensa da un ufficio o l'esenzione da un tributo, ma qualcosa che interrompe il circuito sociale della donazione reciproca cui rimanda invece il significato più originario e impegnativo della *communitas*», e questo perché «se i membri della comunità sono vincolati dal dovere della restituzione del *munus* che li definisce in quanto tali, è immune colui che, sciogliendosi, si mette fuori di essa» (Esposito 2002: 9).

2. Il *munus* come niente-in-comune

Per Esposito va prima di tutto riconosciuto l'elemento es-propriante insito nella comunità, un elemento nullificante dal punto di vista del soggetto (che per questo tenta di rendersene immune), espressione di una mancanza fondamentale rispetto a qualsiasi ipotesi di possibile proprietà. La comunità ha un doppio volto, nel senso che è, in modo paradossale, l'esposizione che appropria in quanto espropria. È il buco nella comunità intesa come “cosa pubblica”, è la faglia pericolosa della e nella vita sociale, è la soglia indispensabile perché sempre costitutiva, è quel niente che rappresenta il fondo comune: «la falla, il trauma, la lacuna da cui proveniamo: non l'Origine, ma sua assenza, il suo ritiro. Il *munus* originario che ci costituisce, e ci destituisce, nella nostra finitezza mortale» (Esposito 2006: XVI). Si potrebbe dire che la comunità è

³ Non è difficile scorgere qui il nucleo della critica dell'autore all'antropologia filosofica, che avrebbe addirittura pensato tali categorie come costituenti l'uomo in quanto tale, dando loro una sistematizzazione all'interno di un paradigma che definisce la relazione tra uomo e mondo, tra uomo e alterità e tra uomo e altro-uomo. Per un ulteriore approfondimento della presa di distanza di Esposito rispetto al paradigma dell'antropologia filosofica unito a una discussione delle affinità che la sua prospettiva rivela con i tratti principali dello stesso paradigma ci sia permesso di rinviare a Pezzano 2011b e Pezzano 2012a.

ciò che ci obbliga a essa stessa. È ciò che *abbiamo da* e non ciò che *siamo già*, è qualcosa che manca, che si sottrae, è quanto ci spinge oltre noi stessi perché noi siamo esposti e slanciati oltre noi stessi: non “comunità di soggetti”, non “soggetti di una comunità”, non “soggetti nella comunità”, non “soggetti per la comunità”, ma nemmeno “soggetti a una comunità”; semplicemente “comunità”, quell’essere-in-comune che strappa la soggettività a se stessa per consegnarla a quel fuori che è essa stessa. Consegna che la soggettività vive come la dissoluzione della propria identità, dell’identità come *proprium*.

L’immunizzazione trova terreno fertile proprio su questo volto della comunità, per cercare di svuotarla «fino all’estinzione completa non solo dei suoi effetti, ma del suo medesimo presupposto» (Esposito 2006: XX); l’immunizzazione, infatti, cercando di proteggere la comunità dal suo volto oscuro, finisce con il negarla, per dare vita a dei soggetti *ab-soluti*, s-legati e sciolti dal legame debitorio che li univa, tanto che l’unica cosa che resta loro in comune è il rischio di perdere la propria soggettività, la propria vita (questo sarebbe il meccanismo di fondo di tutta la biopolitica moderna). Esposito riconosce il doppio volto della comunità, il suo elemento potenzialmente dissolutivo, esponente e anche lacerante rispetto alla soggettività; tuttavia a suo giudizio è proprio questa dimensione a costituire l’essere dell’uomo. Non una sostanzialità, bensì una “mancanza a essere”, che non bisogna né rifiutare, né cercare di negare per difendersi da essa, ma di cui occorre farsi pienamente carico. L’uomo è sì abitato dal niente, ma questo non è un niente da “tappare” andando a costruire un artificio, un vuoto artificiale: quest’ultimo è un niente di secondo livello che mostra un lato negativo, a differenza del niente della comunità, che può a tutti gli effetti essere considerato un niente positivo, in quanto *pone* il nostro essere (sempre in senso non sostanziale). Il niente della comunità non è qualcosa da cui tentare di esonerarsi e di liberarsi, ma è anzi – per così dire – il compito più proprio che abbiamo, è ciò che dobbiamo assumere come onere: farcene carico in senso letterale, assumerlo caricandolo sulle spalle.

La comunità, dunque, è origine che si sottrae; è quel niente che ci accomuna nel nostro essere finiti ed esposti all’alterità, al *munus* che è esso stesso *cum*. Inoltre, si tratta non solo di non tentare di difendersi da questa mancanza originaria (dall’origine come mancanza), ma soprattutto di non darle alcun contenuto positivo: non si tratta allora solo di non negare questa difettività che ci accomuna (immunizzarci da essa), ma anche e soprattutto di non positivizzarla, ossia di non riempirla con alcunché. Ogni riempimento sarebbe infatti mitologema, ricadimento nel paradigma sacrificale, ovvero un abdicare alle esigenze dello stesso paradigma immunitario dal quale si intenderebbe emanciparsi e liberarsi.

3. Il rapporto tra immunità e comunità

Il rischio è però di fare dell'*immunitas* il semplice rovescio nichilistico della *communitas*, pensando la prima come tentativo di introdurre all'interno della seconda una negatività che non apparterebbe alla sua pura positività. Per Esposito il negativo è, invece, un *tratto costitutivo* della comunità: si tratta però di non pensarlo come un negativo da negare, da cui proteggersi e rendersi immuni, ma come un negativo da abitare. Occorre, in ultima istanza, esplicitare – se davvero c'è – il rapporto tra *communitas* e *nihil*.

Anzitutto effettivamente un rapporto esiste: per questo occorre contrastare chi vede in “nichilismo” e “comunità” due poli contrapposti, senza possibilità di contatto, e chi ritiene che il nichilismo sia «ciò che ha reso impossibile, o addirittura impensabile, la comunità» (Esposito 2006: 145), dove quest'ultima verrebbe intesa come «qualcosa di pieno – una sostanza, una promessa, un valore – che non si lascia svuotare dal vortice del nulla» (Esposito 2006: 146), o che perlomeno non dovrebbe farlo. D'altronde, il nostro tempo è il tempo del «nichilismo compiuto» e il nichilismo non è «né una parentesi né una congiuntura, bensì la tendenza di fondo della società moderna pervenuta oggi alla sua massima espressione» (Esposito 2006: 147). Per questo non avrebbe senso negare l'attitudine nichilistica della nostra epoca né escludere la questione della comunità come qualcosa di non pertinente al nichilismo (giacché significherebbe escluderla in quanto tale dall'orizzonte del nostro tempo): si tratta invece di fare del niente qualcosa di costitutivo della comunità.

Potremmo anche dire che se l'antropologia filosofica e in generale l'antropologia politica moderna hanno saputo porre in relazione il niente e la comunità, lo hanno però fatto nel modo sbagliato, perché hanno prima di tutto inteso erratamente entrambi i termini della relazione. Il niente che si relaziona alla comunità, in cui essa incontra il nichilismo, non va riempito, come Esposito sottolinea a più riprese: ciò significa anzitutto che la comunità non solo non è il luogo della contrapposizione «tra cosa e niente», ma è anzi quello della loro sovrapposizione (cfr. Esposito 2006: 148), nel senso che il *munus* condiviso dai membri della *communitas* è qualcosa di espropriante, qualcosa che non si ha come una sostanza, ma «che coinvolge e intacca il loro stesso “essere soggetti”» (Esposito 2006: 148). Che la comunità, dunque, sia legata non tanto a un “più”, quanto a un “meno” di soggettività, vorrebbe dire che i membri che la compongono «non sono più identici a se stessi, ma costitutivamente esposti a una tendenza» che li porta «a forzare i propri confini individuali per affacciarsi sul loro “fuori”» (Esposito 2006: 148), che è l'*altro*: il soggetto (se ancora così lo si può chiamare) della comunità diven-

ta l'altro stesso, e non un «altro soggetto», bensì «una catena di alterazioni che non si fissa mai in una nuova identità» (Esposito 2006: 149).

Questo è il niente della comunità, *la comunità come niente*: essa è sempre di altri e mai di sé, è una presenza costitutivamente abitata da un'assenza (di soggettività, di identità, di proprietà); è una non-cosa, «una cosa definita precisamente dal suo “non”» (Esposito 2006: 149). Come si rapporta la cosa al proprio “non”? Questa è una domanda decisiva. Infatti, che l'uomo (e con esso – o forse, direbbe Esposito, *fuori da esso* – la comunità) fosse in rapporto con il suo “non” (anzi, definito da esso) era qualcosa che anche l'antropologia filosofica aveva sostenuto, che anzi tutto il paradigma immunitario riconosce, intendendo però tale rapporto in chiave negativa, ossia nella forma della negazione. Esposito risponde che non bisogna pensare a un rapporto di pura negazione, perché «il niente-in-comune non è il contrario dell'ente, bensì qualcosa che gli corrisponde e gli coappartiene assai più intensamente» (Esposito 2006: 149); non nel senso di un qualcosa che la comunità ancora non può essere, ossia «come il movimento negativo di una contraddizione destinata a risolversi dialetticamente nell'identità degli opposti», e nemmeno nel senso di un nascondimento «in cui la cosa si ritira perché non può svelarsi nella pienezza di una pura presenza» (Esposito 2006: 149). Insomma, potremmo dire, né Hegel né Heidegger (che pure è stato il primo pensatore a cercare la comunità proprio nel niente della cosa, cfr. Esposito 2006: 155-157) sono riusciti a pensare adeguatamente il rapporto tra la cosa e il niente, tra la cosa e il *suo* niente, perché hanno pensato il niente come esterno alla cosa, come qualcosa d'altro, di passato o di futuro, ma non di presente, non come il suo nudo presente: «ciò che essa è – che non è altro da essa» (Esposito 2006: 149).

Al di là della fondatezza di questo duplice riferimento, a noi interessa evidenziare come Esposito sembri chiamare a vivere sino in fondo il nichilismo, a vivere fino in fondo il rapporto tra cosa e niente come rapporto interno alla cosa stessa, a pensare adeguatamente questo niente come ciò che la costituisce, come quell'assenza di essere che è *l'essere della relazione* perché rappresenta quella soglia inesistente a partire dalla quale ogni esistenza, forse ogni esistente, può sporgersi. Solo a partire da questo pensiero si potrà poi adeguatamente cogliere il rapporto *nichilisticamente essenziale* tra il niente e la comunità.

Che la relazione sia tale da far sì che non ci siano più soggetti in relazione, significa che l'essere non è più qualcosa dei soggetti, che appartiene loro, perché essi sono stati nullificati, per così dire, e significa soprattutto che «la comunità non è l'*inter* dell'*esse*, ma l'*esse* come *inter*: non un rapporto che modella l'essere, ma l'essere medesimo come rapporto» (Esposito 2006:

150). L'essere della comunità è scarto, spaziamento, ciò che ci rapporta agli altri in una comune non-appartenenza, in una comune non-proprietà, in un comune essere-espropriati, nell'essere-in-comune della nostra espropriazione, nella comunità come espropriazione: «comune è solo la mancanza, non il possesso, la proprietà, l'appropriazione» (Esposito 2006: 150). Il nostro essere-in-relazione è il nostro essere-in-comune come ciò che fa sì che non ci sia niente di «nostro», che fa sì che il niente stesso sia il nostro, sia il nostro in-comune come ciò che ci apre (un'apertura che è *di* noi stessi – nel senso oggettivo – come ciò che ci lacera ma può così insieme aprirci al mondo e all'altro).⁴

L'unico modo di intendere il nichilismo come la nostra verità, e di intenderlo in chiave né passiva, né reattiva, bensì attiva, sembra essere quello per il quale il niente-in-comune che ci costituisce non deve essere soppresso, non deve essere annientato: il niente della relazione (che è la relazione) non deve essere sciolto. Il rapporto in quanto tale, pur nel suo essere niente (il niente), non va nientificato, distrutto nel senza-rapporto. Altrimenti si produce una sorta di «niente al quadrato» (Esposito 2006: 151), un niente raddoppiato che finisce con il negarsi in quanto niente originario (in quanto assenza dell'origine, o, meglio, in quanto assenza dell'originaria relazione come niente-in-comune). Si finisce, cioè, con il riproporre la logica immunitaria per la quale si tenta di neutralizzare «il niente originario – l'assenza di origine, della *communitas*» (Esposito 2006: 151), ovvero di svuotare il vuoto naturale attraverso un vuoto artificiale creato *ex nihilo* (proprio nel senso che viene creato a partire da, anzi sopra, quel niente naturale che intende svuotarsi di se stesso).

L'errore dell'antropologia filosofica è stato secondo Esposito quello di volere colmare la mancanza costitutiva, ossia naturale, dell'umano con una *negazione artificiale*, con la *tecnica*, nel tentativo di fare della natura quel vuoto che costringe l'uomo a colmarlo, a superarlo, a negarlo, finendo per cancellarlo, per eliminarne il rapporto con l'umano – con il naturale del e nell'uomo. Non solo: cancellare il niente naturale che è l'uomo significa eliminare il niente della relazione, significa voler togliere la comunità come negazione naturale proprio nel momento in cui la si vorrebbe rendere possibile tramite una negazione artificiale.⁵ Voler immunizzare l'uomo dal proprio niente

⁴ Soprattutto su questo punto notevole è l'influenza – anche esplicita – che esercitano sul pensiero di Esposito opere quali Nancy 1988; Nancy 1990a; Nancy 1990b; Nancy 1996.

⁵ Questo ci sembra che possa far concludere che per Esposito, in fondo e forse banalizzando, si tratta di riproporre l'essere naturale dell'uomo come un essere comunitario, a patto certo di intenderlo come un originario essere in relazione privo di una sostanza, ossia privo prima di tutto di riferimenti a determinate razze, etnie, culture, identità, tradizioni, ecc.

significa volerlo immunizzare da quella relazione che coincide con il niente stesso, di modo che cancellare il primo significa cancellare la seconda.

Potremmo anche dire, sempre seguendo Esposito: certo, l'uomo è *Mängelwesen* per natura, ciò però significa prima di tutto che egli è un essere-in-relazione, che ciò che manca è proprio quel niente che è il suo essere-in-comune, di modo che tentare di superare tale manchevolezza tramite artifici significa allo stesso tempo «l'elisione – il riempimento – di quel vuoto di essenza che costituisce precisamente l'*ex* dell'*existentia*: il suo carattere non proprio perché “comune”» (Esposito 2006: 155). È il tentativo di suturare la ferita che l'uomo è e che è la cifra della sua esposizione, del suo essere-esposto. Per Esposito si può allora uscire dal nichilismo semplicemente e paradossalmente non uscendone; e si può rapportare nichilismo e comunità, semplicemente facendo sì che la comunità indichi l'esigenza di essa come ciò che ci manca, come la nostra stessa mancanza. Il vuoto non va riempito, ogni riempimento è mitico; va reinterpretato restando all'interno del “non”, che – sempre paradossalmente – diventa la posizione più pura, la possibilità di senso dell'intero mondo, del senso dell'intero mondo, dell'intero mondo come senso.⁶

Alla luce di quanto detto sin qui, non è tanto il negativo in quanto tale a essere rifiutato dall'autore, quanto la tipologia specifica della sua negatività: occorre un negativo che non neghi ma affermi, occorre un negativo che non venga utilizzato come strumento per negare il niente originario (il niente come origine, l'origine come niente); bisogna stare nel negativo stesso, scorgerne le potenzialità, le positività, vedere nel suo essere nullità di ogni senso l'unica possibilità affinché un senso si dia. Se sino a oggi il nichilismo non ha coinciso con «la rivelazione del niente che caratterizza la nostra esperienza, ma piuttosto con il suo occultamento», o, meglio, «con una rimozione sostitutiva che lo riproduce potenziato» (Esposito 2002: 102), il nichilismo del futuro (quel nichilismo che non ha paura di scorgersi come presente, come unico presente nell'assenza di ogni presenza) è quello che non ricopre il niente con un altro niente destinato ad annullarne gli effetti dissolutivi, che non an-nienta il «niente che la comunità porta naturalmente dentro di sé attraverso la produzione di un niente artificiale capace di riconvertirlo in termini non più distruttivi ma ordinativi» (Esposito 2002: 102). Bisogna evitare quel punto cieco nel quale ciò che si intende neutralizzare e l'artificio deputato a tale scopo vengono a coincidere strutturalmente, evitare ogni vuoto artificiale destinato a riempire il vuoto naturale e così a svuotarlo ulteriormente. Che cosa ciò possa significare dal punto di vista di

⁶ Su questo punto si veda anche Nancy 2002.

una pratica politica è questione che resta ancora aperta, come a dire che con tutto quanto sin qui detto non si è fatto altro che porre, e in modo ancora germinale, un problema.

4. Tra grande salute e slanci oltreumani: l'affermatività della vita

Occorre però cercare almeno di delineare i contorni della possibile via d'uscita rispetto al terribile, incalzante e travolgente meccanismo dell'immunità, in direzione di una biopolitica *affermativa*, non più “sulla” vita ma “della” vita. Se procediamo con coerenza, l'unica strategia efficace consiste nell'abbandono dell'idea di soglia tra semplice vita e vita articolata (tra vita animale e vita umana), andando in direzione dell'accettazione della vita in quanto tale, senza spazi di articolazione interna in grado di dar vita a quel pericoloso e “tanatopolitico” dispositivo di inclusione-esclusione che crea immunizzazione. Effettivamente, la proposta da parte di Esposito di una biopolitica affermativa va in direzione del rifiuto del meccanismo inclusivo-esclusivo dell'*immunitas*, rifiuto che porta all'inclusione totale o, meglio, all'abbandono del concetto di inclusione: non c'è più qualcosa in cui poter essere inclusi (altrimenti continuerebbe a esservi sempre lo spettro dell'esclusione), c'è semplicemente il fatto della vita in quanto tale, nel suo essere norma a se stessa, nel suo essere ogni volta se stessa essendo diversa da se stessa.

Per Esposito infatti il rovesciamento dall'interno del meccanismo soggettivo e proprietario della persona nella sua umanità non può che avvenire superando la persona e l'umano: impersonale e vita – l'impersonalità della vita e la vitalità impersonale – sono i nomi di questo superamento dall'interno (legati a quelli della terza persona nell'evento della sua neutralità, cfr. Esposito 2007: 124-126 e 139ss.).

L'animale è quell'“altrui” e quell'“egli” che abita l'uomo dall'interno (cfr. Esposito 2007: 140-153), è l'evento (mai punto stabilmente presente, ma tensione tra passato e futuro, linea di scorrimento e di concatenamento) neutro della vita che impersonalmente irrompe da un fuori che non è esteriorità sempre fissa ma quel dentro che mobilmente si protende animandosi e piegandosi per rinviare all'altro da sé (ossia il dentro stesso che si rovescia nel proprio fuori): è la vita come evento, inafferrabile perché rifiuta ogni specifica caratteristica e si sottrae a ogni dicotomia tradizionale (essere/niente, presenza/assenza, interiorità/esteriorità, trascendenza/immanenza, umanità/animalità, ecc.), per collocarsi nel punto di intersezione che traduce gli estremi l'uno nell'altro (cfr. Esposito 2007: 154-184).

La persona umana non è l'unica forma entro la quale la vita è destinata a scorrere: quest'ultima è anzi ciò che rompe ogni argine formale, restando però sempre vita e nient'altro che vita, perché si svolge lungo un piano di immanenza in cui coincide interamente con se stessa e con il proprio auto-superamento, perché dischiude un ambito di indeterminatività che non è la mera indeterminatezza, l'assenza di determinazione, ma una determinatezza fluida e diveniente (per questo sempre impersonale). La vita è pensata da Esposito come quella linea di forza lungo la quale l'immanenza si ripiega su se stessa elidendo qualsiasi forma di trascendenza, qualsiasi ulteriorità rispetto all'essere tale e quale della sostanza vivente: non c'è nessun soggetto razionale o nudo sostrato materiale a far da fondamento al suo movimento.

L'indeterminatività della vita è la virtualità che la caratterizza: è la mancanza di determinazione statica e definita una volta per tutte che coincide con la sua realtà. La vita è virtuale in quanto reale e reale in quanto virtuale, sebbene si individui in forme che di volta in volta attualizzano quello che in uno stadio precedente è ancora virtuale nel senso di non compiutamente realizzato. La vita è questa non realizzazione compiuta una volta per tutte: «non c'è un momento topico in cui qualcosa finisce di esser possibile per farsi reale, perché in ogni momento il reale conserva una zona di virtualità», tanto che «l'essere è costituito da questa oscillazione tra attuale e virtuale – tra ordine e caos, tra identità e trasformazione, tra forma e forza – che, tendendolo in perpetua tensione con se stesso, lo traduce nel divenire» (Esposito 2007: 181). Un divenire vitale, dunque, che quando si parla dell'uomo si traduce in quella tanto misteriosa quanto esplicita categoria deleuziano-guattariana che è il divenire-animale, che rivendica l'animalità come natura propria dell'umanità, e proprio con questo scardina tutta quella tradizione che ha sempre definito l'uomo attraverso il contrasto con l'animale, con quella parte di sé preventivamente bestializzata, con quella zona di umanità abitata dall'animalità (cfr. Esposito 2007: 182-184).

Esposito sostiene così che la vita coincide con l'esposizione incessante al rischio di non potersi più esporre al rischio. Di conseguenza, la norma che la esprime è quella che si distingue da una normalizzazione che chiude ogni ulteriore possibilità di normare, di innovare, di creare, di fluire, di potenziare: la norma nella vita è quella che non può esprimersi in una sua difesa, perché la vita è sconfinata apertura, mentre l'immunizzazione è ripiegamento della vita su se stessa, è il suo spegnimento (cfr. Esposito 2004: 208-211). La “vera salute” non è pertanto quella della “normalità”, ma quella della *normatività*, salute sempre in equilibrio dinamico tra la nuova apertura e la chiusura, che può avvenire nella forma di una normalizzazione che si irrigidisce o di una totale assenza di norma che apre la vita al suo rischio finale, la morte (cfr.

anche Canguilhem 1966): la vera salute è, secondo il noto motivo nietzscheano, una *große Gesundheit*, ossia salute straripante ed eccedente confinante con la malattia (cfr. Vozza 2006: 56-70).

Occorre sperimentare il nuovo per salvarsi dalla decadenza e salvare così la comunità dal declino, dalla negazione di sé, anche se ciò significa anche rendersi «biologicamente più deboli» (Esposito 2004: 109). È questa l'ambivalenza strutturale della vita: ogni atto vitale è *ex-positio*, ma quando l'atto si fa troppo *ex*, per così dire, ossia quando si sporge troppo nell'aperto dimenticando ogni "posizione", accade lo svanire di ogni possibile nuovo atto vitale. Detto in altri termini: è certo vero che vivere è stare nel "mare aperto" (come proprio Nietzsche non ha smesso di ricordare), e questo vivere può anche essere un "tragico naufragio" (cfr. Esposito 2006: 102-109), un essere sballottati senza posa dalle onde, ma è altrettanto vero, crediamo, che tutto questo non può – non deve – accadere senza che si possa perlomeno poggiarsi su una fragile e provvisoria zattera. Esposito, valorizzando l'idea di grande salute nietzscheana, fa risaltare proprio quel rischio estremo in cui «si produce il punto di congiunzione produttiva tra degenerazione e innovazione» (Esposito 2004: 110), in cui il paradigma immunitario si apre al «proprio rovescio comune – a quella forma di elargizione auto dissolutiva che ha assunto il nome di *communitas*», in cui l'infezione non è solo una novità attraente, ma anche qualcosa che ha «effetti nobilitanti procurati dalla sua inoculazione» (Esposito 2004: 110).

È in questa sorta di processo di intossicazione volontaria, di esposizione senza refrattarietà, che, appunto, l'uomo incontra l'Altro da sé, l'Oltre rispetto a sé – l'oltre-umano, la propria transitorietà come cifra di umanità. L'uomo si contamina con il proprio altro, perché questo non è semplicemente l'altro da sé ma ciò che lo coinvolge e sconvolge, ciò che lo fa essere come colui che diviene: «L'uomo non è ancora, non è più, non è mai, ciò che ritiene di essere. Il suo essere sta al di là – o al di qua – della identità con se stesso. E anzi non è neanche un "essere" in quanto tale, ma un divenire che porta dentro di sé insieme le tracce di un differente passato e la prefigurazione di un inedito futuro» (Esposito 2004: 112).

L'animalizzazione dell'uomo sembra essere per Esposito la frontiera verso cui si dirige l'oltrepassamento della biopolitica sulla vita e dell'umanità stessa (cfr. Esposito 2004: 112-114). Ciò significa che è proprio la cancellazione della soglia che nella vita separa animale e uomo (per rendere il secondo immune rispetto al primo) a permettere di pensare una nuova politica della vita, di assumere la vita come intrinsecamente politica, come ciò che ha in sé la norma e che non può per questo essere normalizzata (forse nemmeno normata, ma solo normativizzata perché accolta nella sua "[auto]normatiz-

zabilità”). La filosofia di Esposito è una celebrazione della vita, non nel senso di un’ontologia vitalista, ma di un vitalismo ontologico:⁷ è la vita a costituire lo sfondo di ogni ontologia possibile, perché esistere significa vivere, in tutte le forme possibili, dato che la norma nella vita è quella propria di ogni singolare manifestazione di vita, di ogni forma-di-vita. Nel suo essere espansione di sé, ogni manifestazione singolare è al contempo l’insieme delle relazioni in cui è inserita e che la costituiscono, di modo che la norma è quella propria di ogni singolare-plurale manifestazione di vita. La norma è l’impulso immanente alla vita. Nell’affermare questo, Esposito definisce con Deleuze la vita come quel piano di immanenza assoluta che non si riferisce che a se stesso (cfr. in particolare Deleuze 1995): la vita non appartiene a una soggettività monolitica, né a un individuo, né tantomeno a una persona, ma a un *impersonale* che fa sì che non ci sia mai *la* vita, ma sempre e solo *una* vita, immanente a se stessa e sempre potenziale o virtuale, sospesa lungo quella piega «in cui si sovrappongono soggetto e oggetto, interno ed esterno, organico e inorganico» (Esposito 2004: 214),⁸ in un movimento che è il movimento della vita e la vita come movimento (cfr. Esposito 2004: 214ss.).⁹

A partire da questo orizzonte assolutamente vitale,¹⁰ di indistinzione tra umanità e animalità e in cui ciò che conta è il potenziamento di ogni forma-di-vita, al di là di ogni bene e di ogni male – che non è mai semplice *autopotenziamento*, dal momento che ogni forma-di-vita è tale per il suo essere-in-relazione (per il suo essere relazione) – si può ben capire il senso in cui l’animalità può per Esposito essere la “frontiera futura” dell’essere umano (cfr. anche Esposito 2005). Certo, nella sua ottica non ha più senso parlare di animalità in senso stretto, e a suo giudizio l’animalità futura è una sorta di ibrido tra l’uomo di oggi e l’animale di oggi. Quindi, se proviamo

⁷ L’espressione è altrove accostata al pensiero deleuziano, fonte di ispirazione ed esplicito riferimento per Esposito soprattutto nella costruzione della dimensione vitalisticamente affermativa della biopolitica qui sintetizzata: cfr. Andreani 2007; Pezzano 2010.

⁸ Sul concetto di *pli* che fa da sfondo a una tale visione, si veda il fondamentale Deleuze 1988.

⁹ Ciò non deve però far dimenticare che «la vita ha bisogno di un confine [*life needs a boundary*] [...] la vita è una variazione continua, ma soltanto se la variazione è contenuta entro certi limiti [*life consists of continuous variation but only if the range of variation is contained within certain limits*], ossia che – nei termini di Esposito – la vita, in quanto *organica* (ossia: fatta di e da organismi), è *communitas*, ma soltanto se viene sempre in una qualche misura limitata attraverso l’*immunitas*, quel «muro selettivamente impermeabile che separa l’ambiente interno dall’ambiente esterno [*selectively permeable wall that separates the internal environment from the external environment*]» (Damasio 1999: 74).

¹⁰ Emblematico, a tal proposito, è il recupero – esemplificativo del possibile paradigma di una biopolitica affermativa – del sistema immunitario dell’organismo umano e del ruolo da esso giocato nel processo della gravidanza, durante il quale l’immunità si apre esponendosi alla comunità, l’uno si fa due, il chiuso si apre per alterarsi: cfr. Esposito 2002: 199–212. Sulla centralità della vita nel pensiero di Esposito e nella riflessione in generale si veda anche Esposito 2010, testo incentrato sulla descrizione di come il pensiero italiano sia tra i più considerati nel dibattito internazionale contemporaneo proprio in ragione della sua capacità non solo di «pensare la vita», quanto addirittura di «aderire» a essa.

a pensare una nuova forma di animalità e una nuova forma di umanità, andiamo in direzione del loro incrocio, del loro incontro, della loro rinnovata ibridazione – della loro indistinzione. Questo significa (tentare di) pensare quel grandioso pensiero lasciatoci in eredità da Nietzsche: una nuova forma di umanità, l'*Übermensch*. Questo è in fondo il punto di approdo di tutto il discorso di Esposito.

Il pensiero di Esposito è stimolante e suggestivo, radicale e profondo. Lascia tuttavia aperte le problematiche che ogni pensiero del genere richiama: un pensiero inattuale rischia di non essere in grado di comprendere e riorientare l'orizzonte presente, così come pensare il futuro rischia di trasformarsi in una forma di profetismo.¹¹ Non si tratta tanto di rifiutare una tale funzione del pensiero, quanto piuttosto di esplicitare se è proprio questo il ruolo che si sta affidando alla riflessione. La questione più spinosa è in ultima istanza se siamo pronti, o mai lo saremo, all'*Übermensch*: siamo cioè pronti a lasciare strada a chi ci succederà, o forse è chi pre-cede – l'uomo – a dover aprire la strada e guidare il percorso?

Esposito post-umanista, dunque:¹² si torna laddove si era partiti, all'oltrepassamento di ogni forma di immunità in favore di una espropriante comunità, che sembra assumere la forma dell'*oltre-umano*, ma non è possibile interrogarsi sull'oltre se ancora resta impensato e oscuro l'umano. D'altronde, era proprio il profeta dell'oltre-uomo, lo Zarathustra nietzscheano, a sottolineare come il superamento dell'uomo non poteva avvenire attraverso un semplice salto. In conclusione, l'autentico problema ci sembra essere ancora il seguente: *was ist der Mensch?* L'uomo possiede un'essenza, una natura definibile? Se sì, è possibile definirla senza dar vita a un processo di articolazione escludente a partire dalla mera vitalità o dalla semplice animalità? Se no, che cos'è allora la vita? In fondo, Esposito, pur avendo preso di mira anche l'antropologia filosofica come ambito di costruzione del paradigma immunitario, conserva nel suo pensiero una visione dell'uomo affine a quella che autori come Scheler, Plessner e Gehlen hanno proposto, una visione che è propria di tutta la tradizione culturale e filosofica occidentale.¹³ Non abbiamo, come sempre, che un'opportunità: quella di metterci in cammino,

¹¹ Emblematico a tal proposito un passaggio dove a proposito della necessità di ricondurre la comunità alla differenza e l'immunità alla contaminazione si afferma: «Naturalmente tradurre nella realtà queste che possono apparire, e di fatto sono, formule filosofiche, è tutt'altro che facile. Ma nella storia del pensiero – e anche in quella degli uomini – prima di realizzare qualcosa si è dovuto a lungo pensarla» (Esposito 2011: 264ss.).

¹² Di Esposito come di un vero e proprio "teorico del post-umano" si parla per esempio in Barcellona-Garufi 2008: 37-39, dove viene fondatamente evidenziata la vicinanza del suo pensiero con le tesi che possiamo ritrovare in una vera e propria *summa posthumana* come Marchesini 2002.

¹³ In questa sede possiamo solamente enunciare questa tesi, ricordando almeno come le narrazioni antiche del mito di Prometeo (a partire dalle versioni di Esiodo, di Eschilo e di Platone) segnalino già

di avventurarci verso e dentro l'incertezza senza però rischiare a tal punto da rinunciare del tutto a un luogo abbastanza sicuro in cui stabilirci. Dobbiamo incamminarci attraversando l'ignoto, da buoni viandanti, per rintracciare le possibili coordinate di un nuovo luogo.

giacomomarked@fastwebnet.it

la consapevolezza che l'uomo è essere aperto al mondo, al futuro e alle possibilità in ragione di una carenza che lo contraddistingue rispetto all'animale.

Riferimenti bibliografici

- Andreani, M., 2007, *Il terzo incluso. Filosofia della differenza e rovesciamento del platonismo*, prefazione di L. Alfieri, Roma, Editori Riuniti.
- Barcellona, P., Garufi, T., 2008, *Il furto dell'anima. La narrazione post-umana*, Bari, Dedalo.
- Canguilhem, G., 1966, *Il normale e il patologico*, tr. it. M. Porro, Torino, Einaudi, 1998.
- Ciccarelli, R., Esposito, R., 2008, *La politica al presente. Conversazione*, in L. Bazzicalupo (a cura di), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 13-37.
- Damasio, A.R., 1999, *Emozione e coscienza*, tr. it. S. Frediani, Milano, Adelphi, 2000.
- Deleuze, G., 1988, *La piega. Leibniz e il barocco*, tr. it. D. Tarizzo, Torino, Einaudi, 2004.
- Deleuze, G., 1995, *L'immanenza, una vita...*, tr. it. F. Polidori Milano-Udine, Mimesis, 2010.
- Esposito, R., 1984, *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Napoli, Liguori.
- Esposito, R., 1999, *Categorie dell'impolitico*, Bologna, il Mulino.
- Esposito, R., 2002, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi.
- Esposito, R., 2004, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi.
- Esposito, R., 2005, *Heidegger e la natura umana*, «Micromega», 4, pp. 227-238.
- Esposito, R., 2006, *Communitas. Origine e destino della comunità [1998]*, Torino, Einaudi.
- Esposito, R., 2007, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino, Einaudi.
- Esposito, R., 2008, *Termini della politica. Comunità, Immunità, Biopolitica*, introduzione di T. Campbell, Milano-Udine, Mimesis.
- Esposito, R., 2010, *Pensiero vivente. Origini e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi.
- Esposito, R., 2011, *Dieci pensieri sulla politica [1993]*, Bologna, il Mulino.
- Marchesini, R., 2002, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Nancy, J.-L., 1988, *L'esperienza della libertà*, tr. it. D. Tarizzo, introduzione di R. Esposito, Torino, Einaudi, 2000.
- Nancy, J.-L., 1990a, *Un pensiero finito*, tr. it. L. Bonesio, Milano, Marcos y Marcos, 1992.
- Nancy, J.-L., 1990b, *La comunità inoperosa*, tr. it. A. Moscati, Napoli, Cronopio, 2003.

- Nancy, J.-L., 1996, *Essere singolare plurale*, tr. it. D. Tarizzo, introduzione di R. Esposito in dialogo con J.-L. Nancy, Torino, Einaudi, 2001.
- Nancy, J.-L., 2002, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, tr. it. D. Tarizzo, M. Bruzzese, Torino, Einaudi, 2003.
- Pezzano, G., 2010, *Stirner, Deleuze, Esposito: la maschera del diritto e il vitalismo anarchico*, «Lessico di Etica pubblica», I, n. 2, pp. 87-96.
- Pezzano, G., 2011a, *Per un'ontologia del (post)umano*, «Vita pensata», II, n. 12, pp. 15-27.
- Pezzano, G., 2011b, *Il paradigma dell'antropologia filosofica tra immunità e apertura al mondo*, «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia», XIII.
- Pezzano, G., 2012a, *L'antropologia filosofica e le sfide dell'ambientalismo: tra persona e impersonale*, in A. Poli (a cura di), *Il soggetto ecologico nelle filosofie ambientali*, Monza, Limina Mentis, pp. 273-303.
- Pezzano, G., 2012b, *Oltre la tecno-fobia/mania: prospettive di «tecno-realismo» a partire dall'antropologia filosofica*, «Etica & Politica», XIV, n. 1, in corso di stampa.
- Vozza, M., 2006, *Nietzsche e il mondo degli affetti*, Torino, Ananke.