

Recensione

Roberto Esposito, *Termini della politica, II. Politica e pensiero**
di Lorenzo Petrachi

Dopo essere stato tradotto in numerosi paesi stranieri, *Termini della politica*, I. *Comunità, Immunità, Biopolitica* (2008) di Roberto Esposito torna sugli scaffali in una nuova edizione, proseguita e ampliata da un secondo volume dedicato a *Politica e pensiero*. Diversamente dalle grandi monografie che hanno reso il nome di Esposito fra i più ricorrenti nel dibattito contemporaneo, quest'opera si configura come una raccolta di saggi, non sempre inediti, ripartiti tematicamente in più sezioni. Tuttavia, laddove la struttura del primo volume del progetto riecheggiava il susseguirsi dei testi della cosiddetta trilogia biopolitica espositiana (*Communitas, Immunitas, Bios*), l'ultima fatica del filosofo napoletano si

presenta fin dall'indice estranea a ogni operazione di semplice calco.

Si può parlare, come fa Alessandro Fontana relativamente ai corsi foucaultiani, di un laboratorio, del «momento di fusione del pensiero, la fase di incandescenza, il pensiero nel suo costituirsi e nel suo primo movimento»¹? O dovremmo piuttosto assimilare i testi qui raccolti a quelle «linee di attualizzazione» di cui parla Deleuze, che esigono «un modo di espressione diverso da quello delle linee afferrabili nei grandi libri»²? In altre parole, cosa aggiunge *Termini della politica II* alla già complessa produzione filosofica di Roberto Esposito? Avanzando una prima risposta, potremmo dire che *Politica e pensiero* consente una facile via d'accesso al cantiere espositiano, permettendo così

* Mimesis, Milano-Udine 2018.

la scoperta di alcuni impliciti insieme a una visione trasversale in grado di render conto della coesistenza di sentieri di ricerca che, nelle opere maggiori, possono congiungersi solamente a margine. Il venir meno dell'esigenza argomentativa di indagini storiche già esposte in altri luoghi conferisce inoltre un carattere accessibile e introduttivo alla due raccolte che, nell'ultima sezione, problematizzano senza mediazioni la pratica filosofica, impegnandosi nella costruzione, più che di un'immagine del pensiero, di un pensiero senza immagine.

Il primo gruppo di saggi è dedicato al rapporto che intercorre fra il dispositivo della persona e la possibilità di un rovesciamento della biopolitica immunitaria per il tramite di un divenire-attivo del diritto e dei nostri rapporti con il corpo, con le cose e con un fondo impersonale che eccede costantemente la forma-soggetto. La constatazione del sussistere di un paradosso della persona rientra fra le acquisizioni maggiori della ricerca di Esposito a partire da *Terza Persona* (2007): «Quanto più si vuole imprimere il marchio personale della soggettività, tanto più sembra prodursi un esito contrario di assoggettamento a un dispositivo reificante» (p. 10). Il riferimento normativo alla nozione di persona, lungi dal fermare l'avanzata dell'iniquità e del sopruso, è precisamente ciò che produce la separazione che ne sancisce la sacralità: l'appello a questa categoria in tradizioni eterogenee quali la fenomenologia post-husserliana, l'on-

tologia neo-aristotelica e la filosofia del diritto, riproduce nella sua logica il dispositivo mortifero cui reagisce.

Questo fortunatissimo lemma, infatti, deve la pervasività dei suoi effetti alle sue radici teologiche, giuridiche e filosofiche che, studiate dal genealogista, rivelano uno dei più duraturi meccanismi di assoggettamento e di esclusione della storia occidentale. La definizione stessa di ciò che è personale, tanto nell'individuo quanto nella specie, presuppone l'asservimento di una zona non personale (o meno che personale) nella struttura del soggetto stesso (genericamente inteso). In altre parole, la concezione personalista, «anziché contestare la prevalenza del corpo razziale rispetto all'elemento razional-spirituale, si limita a rovesciarla a favore di questo» (p. 13), mettendo in opera un dispositivo presente tanto nel dogma trinitario quanto nel mistero dell'incarnazione e nel diritto romano. Ciò esplica i suoi effetti più notevoli nella costruzione moderna del soggetto in filosofia (ricondotto, con Foucault, alla dialettica tra soggettivazione e assoggettamento), nella trasposizione di questa funzione sul terreno politico della rappresentanza e dello Stato hobbesiano, nelle concezioni della tradizione liberale che, da Locke a Singer ed Engelhardt, «separa la vita da se stessa» spingendola sempre più drammaticamente in una «zona d'indistinzione con il suo contrario» (p. 20).

Se, come abbiamo visto, il lessico concettuale moderno risulta compromesso

dalle sue inemendabili premesse teologico-politiche, non per questo bisogna rifiutarlo in blocco: è possibile infatti, sostiene Esposito, inscrivere in un orizzonte tale da rivelarne le contraddizioni, rendendo pensabili nuovi concetti. Da questo punto di vista, Nietzsche sembra porsi in rottura frontale con il dispositivo della persona e con l'immunizzazione costitutiva della modernità. Inaugurando un discorso espressamente biopolitico, il filosofo di Röcken prende sul serio il compito di definire cos'è e cosa può diventare la vita umana: se ciò che chiamiamo soggetto non è che un risultato provvisorio e ritrattabile di processi di individuazione e di potenze vitali impersonali; se l'ordine del diritto non fa che sancire il risultato di un conflitto di forze sempre sul punto di essere rovesciato; se lo Stato dei moderni ha una funzione, più che protettiva, primariamente assoggettante, allora è necessario scoprire una nuova economia delle relazioni fra attori umani e non-umani, rinnovando dall'interno un dizionario politico ormai esaurito (p. 22). Chi, dopo Nietzsche, si è avvicinato più di tutti a questo fondo impersonale (sebbene in funzione di un suo controllo personale), è il Freud della *Psicopatologia della vita quotidiana*: l'inconscio, luogo di uno scambio vertiginoso tra identità e alterità, è una confutazione radicale del primato della scelta razionale del soggetto agente. In ultima istanza, conclude Esposito citando l'impolitica Simone Weil, «ciò che è sacro, lungi dall'essere la persona,

è quello che in un essere umano è impersonale»³.

Una possibile soluzione a queste antinomie è dunque da rintracciare nella congiunzione, tentata da Esposito ormai da più di un decennio, delle traiettorie dei due filosofi nietzschiani che più di tutti hanno ingaggiato un rapporto produttivo con le forze impersonali del fuori, contestando la trascendenza del soggetto personale. Ai concetti di Deleuze, autore privilegiato dal pensatore napoletano negli ultimi anni, torna ad affiancarsi un rinnovato interesse per Foucault. *Termini della politica II* testimonia infatti di un riavvicinamento di Esposito a colui che è stato definito l'ultimo *maître-à-penser*: la cocente questione della periodizzazione della biopolitica affrontata in *Bios* viene riformulata a partire da un'attenzione inedita agli studi foucaultiani degli ultimi anni Settanta sulla governamentalità, con un conseguente affievolimento del tono polemico ancora presente nelle precedenti esposizioni (pp. 67-68); inoltre, come si vedrà, la sottolineatura etica riguardante la pratica della filosofia e la presa di partito a favore di una genealogia post-nietzschiana favoriscono l'impressione di una riscoperta.

Una vita impersonale, praticata nell'ottica di una resistenza agli apparati immunitari, è in grado di modificare i saperi e i poteri disponibili, trasformandoli in base alle proprie esigenze di espansione qualitativa e quantitativa. Pensare ciò vuol dire aprire lo spa-

zio a una biopolitica affermativa «non più definita dal potere *sulla* vita, come quello che il secolo scorso ha conosciuto in tutte le sue tonalità, ma da un potere *della* vita» (p. 29). In questo contesto, il funzionamento generale del diritto, definito da Esposito come «la facoltà di includere attraverso l'esclusione» (p. 15), non può che rovesciarsi. Una nuova filosofia del diritto, decisamente più esplicita di quella deleuziana formulata da De Sutter⁴ e in parte prefigurata da alcuni interventi contenuti nel volume collettaneo *Effetto Italian Thought*⁵, si affaccia fra le pagine del filosofo italiano. Non più un diritto della persona, ma del corpo, «di tutti i corpi e di ogni corpo singolarmente preso», un diritto in grado di aderire ai corpi «traendo da essi le proprie norme, non più di carattere trascendente, [...] ma immanenti al movimento infinitamente molteplice della vita»; un diritto, infine, che si pone «nel punto di tangenza tra pura contingenza e pura necessità», che accoglie in quanto tale la non imputabilità di un'azione (pp. 26-27). I problemi sollevati da questa impostazione, esattamente come nel caso di Deleuze, non sono trascurabili: come potrebbe esercitarsi una tale pratica del diritto? Non rischia d'essere «un concetto ad uso della filosofia» che «non ha nessuna utilità per un giurista»?⁶ Pensare un diritto affermativo, nonostante o proprio in virtù della sua impossibilità, risulta un compito indifferibile che non può che spettare alla filosofia.

Si è visto come solo una decostruzione della categoria di persona possa rovesciare la declinazione escludente e tanatologica della biopolitica occidentale. «Chi volesse resistere a questa tendenza», tuttavia, dovrebbe anche «difendere la durata e la singolarità delle cose» (p. 56): se è vero che «fin dall'origine la nostra civiltà si basa sulla divisione più netta tra persone e cose», l'impersonale deve erompere anche attraverso un mutato approccio alle cose (p. 49). Il termine 'cosa', ricorda Esposito, vuol dire originariamente «ciò che ci sta a cuore, che ci impegna e ci interpella» (p. 53) e comprendere la differenza di natura fra una cosa e un oggetto – «ciò che il soggetto si pone di fronte, sfidandolo in un confronto che si conclude con il suo asservimento» (p. 54) – è l'unico passo ineludibile per avvicinarci alla realtà, facendola penetrare in noi.

Il più forte punto di contatto tra persone e cose, in grado di revocare in causa la *summa divisio*, viene identificato da Esposito nel corpo. L'analisi rimanda da vicino a *Le persone e le cose* (2014), dove la prossimità con il lessico di Merleau-Ponty non oscurava l'ispirazione di fondo, irrimediabilmente anti-fenomenologica e quindi irriducibile alla semantica del *corps propre*: il cinema di Deleuze e, di rimando, l'estetica di Bergson, per il quale le cose «sono il luogo da cui emergono le nostre percezioni. Esse incidono su di noi almeno quanto noi su di loro» (p. 57). Ciò è tanto più valido da quando la tecnica – «diventata in questo terzo mil-

lennio l'interlocutore più diretto dei nostri corpi» (p. 30) – pervade l'organismo: «l'inorganico si confonde sempre più con l'organico, come un *bypass* all'interno del nostro cuore o un computer dotato di intelligenza. Le cose parlano, pensano, insieme a noi, dentro di noi, nel nostro stesso corpo» (p. 59). Esposito contrasta la tradizione novecentesca che, a partire da un più o meno esplicitato personalismo, ha visto nella tecnologia un rischio estremo da combattere, proponendo un suo reindirizzamento volto «a una nuova alleanza tra vita dell'individuo e vita della specie» (p. 30).

Questi ultimi approdi del pensiero di Esposito, congiuntamente alla critica del «ritorno del locale» (p. 45) e alla necessità di «proiettare lo sguardo sul futuro [...] all'interno di dinamiche globali» (pp. 77-78), sembrano avvicinare la riflessione del filosofo napoletano ad alcune derive del realismo speculativo anglosassone, segnatamente alla prospettiva dei cosiddetti 'accelerazionismi di sinistra'⁷, e permettono almeno di intravedere la possibilità di un dialogo critico con tali proposte. Soprattutto allorché l'autore condivide gran parte delle premesse teoriche con il più inquietante personaggio del movimento. Il riferimento, ovviamente, è a Nick Land che, a partire dalle analisi nel segno dell'impersonale di Bataille, Nietzsche, Deleuze e Guattari, e Freud, denuncia fin dai suoi primi scritti degli anni Ottanta la struttura di inclusione escludente cui è legata la soggettività occidentale insie-

me all'immunizzazione dispotica che lo *Human Security System* apporta a ogni ambito del sociale⁸. Detto ciò, le conclusioni di Land risultano antitetiche rispetto alla biopolitica affermativa di Esposito e si risolvono in un «deleuzismo nero e folle»⁹ che inneggia alla dissoluzione della razza umana nell'inorganico per mezzo di un capitalismo alimentato da una singolarità tecnologica situata nel futuro. Un confronto con Land appare difficilmente eludibile, quantomeno per scongiurarne gli errori.

Un secondo gruppo di testi è incentrato sull'attualità del pensiero italiano in relazione alla crisi conclamata in cui l'Europa e i suoi saperi sembrano essersi arenati nell'ultimo decennio. La ricostruzione della corrispondenza tra la terra del tramonto e l'orizzonte del pensiero è problematizzata da Esposito nella proposta di un rinnovato sodalizio fra *logos* e *polis*, legame ribadito e confermato in tutte le grandi crisi che il continente ha conosciuto. La filosofia, sentenzia Esposito, può indicare «se non una soluzione, quantomeno una maniera nuova di vedere le cose e anche una direzione da imboccare» (p. 86). Diagnosi, tuttavia, di carattere tutt'altro che generico: «per provare a uscire in avanti dalla crisi [...] non c'è che un modo. Quello di adoperare affermativamente le categorie costitutive del nostro pensiero», pensando «il politico non solo prima dello Stato, come ha fatto Machiavelli, ma anche dopo lo Stato» (p. 125). L'alterità e il dislivello semantico che ca-

ratterizzano la filosofia italiana sono da ricondurre, afferma Esposito, a «un vistoso ritardo», a un'incompiutezza fondamentale, che si scopre essere «una forma di anticipo» concretata da un pensiero costitutivamente inattuale che, «passando dal piano della cultura a quello della storia», scaturisce dal territorio di una «Grande Incompiuta»: l'Italia stessa (pp. 116-120).

Emerge dunque uno dei nodi più controversi della prospettiva complessiva delineata dal filosofo nelle sue opere maggiori (in particolare *Pensiero Vivente*, 2010; *Da Fuori*, 2016): l'*Italian Thought*, auspicato successore egemonico di ciò che è stata la *German Philosophy* e conseguenza impreveduta dell'implosione della *French Theory*, viene presentato da Roberto Esposito con «estrema prudenza» (p. 102). Un pensiero della prassi – e una pratica di pensiero – che si configura più come «una filosofia della resistenza che del potere», che sopravvive solo nella contaminazione con altri saperi e che trae la sua forza da uno sguardo giammai esterno alla vita e al conflitto. Queste pagine affollatissime di *Termini* lasciano spazio a operazioni di auto-interpretazione retrospettiva: pur omaggiando Derrida («La decostruzione è stata la nostra giovinezza», p. 137), il filosofo napoletano se ne distanzia radicalmente, riconoscendo il proprio pensiero fra gli esiti di una genealogia post-nietzschiana di filiera francese, ricongiungendosi idealmente a una linea di pensiero che, da Spinoza a Deleuze, passando per Bergson e Nietzsche, costituisce l'im-

manenza come ambito di un pensiero dell'affermazione. Quest'ultima categoria modale, inoltre, non contraddistinguebbe il solo Esposito, ma l'intero *Italian Thought*: la filosofia italiana afferma, e ciò che essa afferma è «la critica della teologia politica» (p. 106). Quanto di questa raffigurazione possa corrispondere alla realtà fattuale è questione di poco interesse, giacché un tale sforzo categoriale sembra condividere l'esigenza nietzschiana di oltrepassare la rappresentazione in vista di un popolo a venire. Pertanto, ritornando sui momenti conclusivi di *Da fuori*, l'autore rimarca l'urgenza di un popolo europeo, attualmente inesistente e più che mai necessario – non per espandere, ma per frenare l'avanzata di un'immunizzazione identitaria e populista.

È la terza sezione del testo a segnalare, in coda, gli ultimi sviluppi del pensiero di Roberto Esposito. Il tema generale, costituito dalla congiuntura di *Pensiero e politica*, si dispiega in quattro saggi che problematizzano teoreticamente i nodi cruciali di ciò che abbiamo chiamato, seguendo il filosofo di *Differenza e ripetizione*, l'immagine del pensiero. L'oggetto del primo scritto è il *dehors* reso possibile da Nietzsche, suo «primo grande interprete» e portato alla luce dal Novecento francese: un fuori dal «triplice significato – vale a dire fuori dalla filosofia, fuori nella filosofia e fuori della filosofia, fino ad arrivare a quello, più estremo, della filosofia stessa come spazio del fuori» (p. 142). Talvol-

ta identificato con la potenza incontenibile di una vita o con la dimensione impersonale della letteratura, ciò che il fuori suggerisce è la «non proprietà del pensiero» che «aumenta la potenza – sua e nostra» (p. 156).

Il pensiero nasce da una pressione esterna, da una violenza inafferrabile della quale non possiamo disporre, e torna instancabilmente fuori di noi, alla ricerca di modi di vita e di strumenti per riconoscersi: «Chi è davvero padrone dei propri pensieri», domanda Esposito, «al punto, per esempio, di potere non pensare a qualcosa che lo assilla? [...] Non abbiamo il pieno controllo dei nostri pensieri, semplicemente perché non sono nostri» (p. 155). Torna dunque il neo-averroismo di *Due* (2013) nelle vesti di un'intuizione che non può non vedere nel pensiero una risorsa collettiva, disponibile a chiunque e pur sempre inappropriabile. Detto altrimenti, l'uomo non può essere che oggetto o tramite di una forza irresistibile e impersonale e se ciò vale nell'esperienza quotidiana, sarà tanto più vero nella storia della filosofia: un pensiero sopravvive al suo firmatario, transita in spazi e luoghi disparatissimi contribuendo a veri e propri *anacronismi*, frammenti di eresie storiche che danno il titolo a un brano della raccolta. Se «il contemporaneo non è il presente ma, letteralmente, l'idea di uno stesso luogo in cui si sovrappongono tempi diversi» (p. 166) ciò che è anacronistico o non-storico sarà il nostro divenire che

sfugge al suo tempo, agendo su di esso in modo inattuale.

Riprendendo il titolo di due celebri scritti di Heidegger e Deleuze e Guattari, il filosofo della biopolitica affermativa si confronta con «l'inesauribilità di una questione che la filosofia non può mancare di porsi, senza poterle fornire una risposta definitiva – se non altro per la circolarità che tale questione determina, dal momento che solo filosofando si può dire» *che cos'è la filosofia* (p. 175). Se il testo di Heidegger pone la questione in rapporto al tempo come storicità della filosofia, i due autori francesi si concentrano sul nesso che intercorre tra filosofia e spazio. Roberto Esposito abbraccia le conclusioni dei due, esprimendo nonostante ciò importanti riserve: se è vero che la filosofia non è comunicazione, riflessione, contemplazione o consulenza, ma l'arte di fabbricare concetti, la definizione di Deleuze e Guattari richiede nondimeno un «segmento di riflessione ulteriore» (p. 180) che Esposito percorre in compagnia di Foucault e del suo *Politica e negazione* (2018).

La tradizione occidentale, o almeno lunga parte di essa, ha praticato una modalità negativa, reattiva, di fare filosofia, epurando ogni affermatività del pensiero a colpi di *ressentiment*. La critica, ammonisce Esposito, non va esclusa dal campo della filosofia, ma il suo rapporto di causalità con la creazione concettuale deve essere rovesciato: «Non è che la filosofia crei nuovi concetti perché ne sta criti-

cando un'altra, ma la critica perché sta creando nuovi concetti» (pp. 180-181). Ratificando le conclusioni di *Politica e negazione*, Esposito denuncia una mancata articolazione tra l'affermazione e la negazione negli orizzonti concettuali di Heidegger e Deleuze. Il negativo, sostiene l'autore, lungi dal dover essere negato dialetticamente, va ricondotto a ciò che separa la potenza di una vita da sé stessa, è il limite che la attraversa contrastando il suo appagamento (p. 186).

Da ultimo, c'è un secondo elemento che «manca certamente a Heidegger» e che «non assume contorni ben definiti neanche in Deleuze»: «il carattere attivo, performativo, in ultima analisi politico, del pensiero» (p. 183). L'enfasi con cui Esposito pone in risalto l'*ethos* «nel suo significato originario, vale a dire in quanto forma di vita», non può che sorprendere. Oggetto d'analisi, in questo caso, è l'interpretazione foucaultiana della *Risposta alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo?* di Immanuel Kant. L'autore segue da vicino l'ultimo *déplacement* del pensiero di Foucault, concludendo che l'*ethos* «come modo di stare al mondo e anche di prendersi cura di esso» si situa «al centro del pensiero [...] senza mai perdere i contatti» con le due dimensioni della storicità e della spazialità (p. 183). Precedentemente, Esposito aveva preferito tralasciare la produzione tarda del filosofo di Poitiers, ritenendola dichiaratamente «più debole» e meno legata al suo progetto (*Comunità e*

biopolitica, 2012). Se è vero che la biopolitica affermativa non può e non deve essere risolta in un insieme di prescrizioni che ne definisca ulteriormente gli usi, nondimeno la filosofia di Roberto Esposito indica, al riguardo, un compito ben preciso per un pensiero vivente: concepire le modalità del suo innesco o, per meglio dire, gli strumenti volti a produrre un divenire-attivo nella nostra società e nelle sue istituzioni. Può, questo spiraglio di riscoperta, far trapelare nel pensiero di Esposito le estetiche dell'esistenza di un'ontologia dell'attualità che già smosse Foucault dalla *sua impasse*?

_ NOTE

1 _ A. FONTANA, *Come leggere Foucault oggi*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 33.

2 _ G. DELEUZE, *Che cos'è un dispositivo?*, Cronopio, Napoli 2007, p. 33.

3 _ S. WEIL, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p. 17.

4 _ L. DE SUTTER, *Deleuze e la pratica del diritto*, Ombre corte, Verona 2011.

5 _ E. LISCIANI-PETRINI, G. STRUMMIELLO (a cura di), *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata 2017.

6 _ L. DE SUTTER, op. cit., p. 94.

7 _ N. SRNICEK, A. WILLIAMS, *Inventare il futuro*, Nero, Roma 2018.

8 _ N. LAND, *Fanged Noumena*, Urbanomic, Falmouth 2011.

9 _ R. BRASSIER, *Mad Black Deleuzianism*, conferenza inedita, 2017.