

# BIOPOLITICA, ISTITUZIONI E SOVRANITÀ IN ROBERTO ESPOSITO

FRANCESCOMARIA TEDESCO

*Università di Camerino*

francescomaria.tedesco@unicam.it

## ABSTRACT

The immunity/community plexus has found an extraordinary and tragic bench test in the recent years of the pandemic. The idea that the community can only survive if it activates a problematic dispositive of immunisation touches, in these years more than ever, the question of democracy. The latter struggles between identity as immediacy and representation as transcendence. Roberto Esposito has tried to envisage a mediation between these two principles by means of the idea of 'institution', which serves to counter the furious identification of all in one. But does this idea of immanence and horizontality not risk evoking other forms of spontaneous morphogenesis of political-legal orders? Doesn't the critique of sovereignty end up resolving itself in the vitalistic exaltation of the unbridledness of those powers that underlie it? Does the institution succeed in standing between these two perspectives (Weberian formalism and Foucauldian biopolitics)?

## KEYWORDS

Immunity, biopolitics, sovereignty, democracy, representation, Esposito.

## 1. METAFORE NAUTICHE

Il pensiero da sempre si cimenta con la catastrofe, con il fatalismo di fronte a essa o con la velleità di governarla. Etimologicamente il termine ha a che fare col governo: *strépho* è girare la barra del timone, laddove *gubernum* è proprio il timone della nave. La metafora nautica ne evoca un'altra: il *locus* classico lucreziano del 'naufragio con spettatore'. Non *iocunda voluptas*, dice il poeta, rende *suave* stare sulla riva, ma la dolcezza nel vedere "da quali mali tu stesso sia immune"<sup>1</sup>. Eppure *Vous êtes embarqué*, cita qualcuno: "ci siete impegnato"<sup>2</sup>. In verità qui Pascal sta chiamando al *pari* sull'esistenza di dio: siamo anche noi a bordo, e occorre scommettere. Ma il senso è che non ci si può tirare fuori. Anche per chi non avesse scommesso, sarebbe di lì a poco diventato chiaro che ciò che accadeva in Giamaica

<sup>1</sup> Tito Lucrezio Caro, *La natura*, introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento di F. Giancotti, Garzanti, Milano 2000, pp. 65.

<sup>2</sup> B. Pascal, *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962, p. 73. La citazione è stata usata da Remo Bodei per l'introduzione a H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore*, il Mulino, Bologna 1985.

era rilevante anche per il commerciante delle Indie Orientali e che (quasi) in nessun luogo era più possibile ‘calarsi il berretto da notte sulle orecchie’. La metafora è di Rousseau, per il quale lo spaziare della ragione, dell’intelletto, rende il filosofo sordo alle urla di un uomo ucciso sotto la sua finestra, di fronte alle quali egli reagirà calandosi, appunto, il berretto da notte sulle orecchie. Ampliare troppo la riflessione filosofica facendosi carico di una compassione universale rende, diceva Rousseau, insensibili alle sofferenze. Ma già per Hume con lo sviluppo dei commerci e l’azzeramento delle distanze “non fu più sostenibile ritenere moralmente irrilevanti le azioni che avvenivano nelle terre più remote”<sup>3</sup>. Se tutto ciò aveva senso allora, oggi, nel mondo interconnesso dei *media* e dei *social network* è difficile sottrarsi alla constatazione che “il guadagno di alcuni può provocare, più o meno direttamente, le sofferenze di altri esseri umani lontanissimi, costretti alla miseria, alla denutrizione o addirittura alla morte. Ma l’economia è soltanto una tra le possibilità che il progresso ha messo a disposizione per influire a distanza sulle vite di altri esseri umani”<sup>4</sup>. Le catastrofi si riverberano coi loro effetti pratici e simbolici nelle nostre case, ma ‘uccidere il mandarino cinese’ senza rimorsi, mediante la pressione di un bottone, sembra ancora possibile.

Il 18 agosto 1756 ancora Rousseau scrive a Voltaire. Ha letto il suo *Poème sur le désastre de Lisbonne* e ne ha ricavato inquietudine e turbamento. Preferisce, dice, Pope e Leibniz, quell’ottimismo che Voltaire tanto ridicolizza; gli chiede se a sbagliarsi sia il sentimento o la ragione (riecheggia Pascal). ‘Uomo, sii paziente’, gli dicono Pope e Leibniz: “les maux sont un effet nécessaire de la nature & de la constitution de cet univers. L’Être éternel & bienfaisant qui le gouverne eût voulu t’en garantir: de toutes les économies possibles il a choisi celle qui réunissoit le moins de mal & le plus de bien, ou pour dire la même chose encore plus crument, s’il le saut, s’il n’a pas mieux fait, c’est qu’il ne pouvoit mieux faire”. Tra tutte le varianti possibili (“de toutes les économies possibles”) l’essere supremo ha scelto quella che aveva meno male e più bene, o se non ha fatto di meglio, è perché non poteva. Dobbiamo, d’altro canto, proprio a Voltaire la descrizione di un ottimismo sventato e credulone, secondo il quale tutto andrà per il meglio: Pangloss non vacilla nemmeno davanti alle più tremende catastrofi. Ne è spettatore, ma non ne ricava disperazione e angoscia. Al contrario, viviamo nel migliore dei mondi possibili, e non c’è da governare alcunché.

Anche le catastrofi finanziarie si sono trovate davanti a questa *impasse*: essere panglossiani o cercare di governare l’economia? Scrive Benjamin in *Zentralpark* che “Il concetto di progresso va fondato nell’idea della catastrofe”<sup>5</sup>: una tempesta

<sup>3</sup> H. Ritter, *Nahes und fernes Unglück. Versuch über das Mitleid*, Beck, München 2004; trad. it., *Sventura lontana. Saggio sulla compassione*, Adelphi, Milano 2007, p. 80.

<sup>4</sup> C. Ginzburg, *Uccidere un mandarino cinese. Le implicazioni morali della distanza*, in Id., *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 202.

<sup>5</sup> In W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 246.

soffia dal paradiso e sospinge l'Angelo della storia – l'*Angelus Novus* di Klee, comprato da Benjamin e affidato durante la fuga a Georges Bataille – verso il futuro senza dargli modo di vederlo, ma volgendo lo sguardo ai suoi piedi, dove vede solo macerie: “Nous donnons nom de Progrès à cette tempête”<sup>6</sup>. Se il capitalismo è una religione, ed essa postula fede nelle magnifiche sorti e progressive, nell'idea del costante progresso verso il meglio, è ancora Benjamin a opporre al suo potenziamento un'inversione, un cambiamento di rotta (egli usa il termine *Umkehr*<sup>7</sup>, 'svolta' ma anche 'conversione').

Tra tutte queste risposte, e molte altre potremmo trovarne, c'è la prospettiva consolatoria e c'è il catastrofismo, c'è la speranza e c'è la disperazione. Che sia – *de toutes les économies possibles* – il coronavirus o altra catastrofe tra quelle che ci è toccato di vivere, una cosa è certa, per stare ancora alla navigazione: siamo – tutti: anche i filosofi – su una nave e cerchiamo di ripararla con il materiale che abbiamo a portata di mano, senza la possibilità di rientrare in porto, secondo una metafora cara a Otto Neurath. Più che una considerazione sul destino comune, sulla social catena in cui contro l'empia natura strinse i mortali l'orrore dei pericoli naturali, si tratta di una premessa epistemologica: il filosofo, anche quello che si pensa aristocraticamente oracolare, è sulla barca assieme a tutti gli altri. Talvolta egli fa tesoro di questa premessa; talaltra si limita a fare il pittore di nature morte sulle pareti di quella barca (che affonda), per stare, ancora a proposito di metafore nautiche, a Bertold Brecht.

Il punto è tuttavia: come stiamo sulla barca? Siamo davvero tutti passeggeri? E siamo tutti nelle stesse condizioni? Per la politica, la *Lifeboat Ethics* rappresenta la sfida della salvezza e della giustizia: la “scialuppa di salvataggio”. Secondo l'interpretazione di questa metafora nautica data da Garrett Hardin e Onora O'Neill (e anche da Bruce Ackerman, che ha parlato di 'astronave')<sup>8</sup>, la scialuppa è occupata dai ricchi, mentre tutto attorno è un brulicare di naufraghi (i poveri) che se venissero accolti rovescerebbero la scialuppa uccidendo i primi e i secondi. Ma allora siamo tutti – come ha sostenuto il pontefice romano – sulla stessa barca, o qualcuno è riuscito a comprare il biglietto prima degli altri?

## 2. TAGLIATI FUORI

<sup>6</sup> Si tratta della versione francese, *Sur le concept d'histoire*: ivi, p. 67.

<sup>7</sup> W. Benjamin, “Kapitalismus als Religion”, in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, vol. VI, pp. 100-103; trad. it., *Capitalismo come religione*, il melangolo, Genova 2013, pp. 44-45.

<sup>8</sup> Cfr. L. Bonanate, *Etica e politica internazionale*, Einaudi, Torino 1992, p. 195 ss.

Nel passo citato sopra, Lucrezio usa *careas*, da *careo*, ovvero ‘essere privo’, ‘man-care’<sup>9</sup>, ma anche ‘privarsi’, ‘astenersi’, che il traduttore italiano rende con ‘immune’. Benché Michiel de Vaan la contesti, l’origine di *careo* potrebbe derivare dal greco *keiro*, nel senso di ‘tagliare’, ‘tagliare fuori’, dalla radice \**kes*, ‘tagliato’, imparentato con *castrum* (nel senso di un terreno ‘tagliato fuori’, al di fuori) e con *castrare*, ‘tagliare via’<sup>10</sup>. È attorno a questo essere tagliati, anche a questo essere privi (che potrebbe avere, ancora con l’etimologia, un legame con l’idea di ‘purezza’), che ruota il saggio di Roberto Esposito *Immunità comune*<sup>11</sup>, laddove il senso dell’immunità come assenza di *munus* era stato chiarito da Esposito con il suo *Immunitas*<sup>12</sup>, testo nel quale l’autore aveva affermato che “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 ed impegnativo della *communitas*. 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. E che dunque risulta costitutivamente ‘ingrato’: «*immunes ingratos significat, quemadmodum munificos dicebant eos qui grati et liberales exstitissent*»<sup>13</sup>. Ma l’immunità, per Esposito, non è la negazione senza altra specificazione, il tagliar fuori, la ‘purezza’, bensì essa ha a che fare, più che con quella declinazione del negativo incarnata dall’*Aufhebung* hegeliana che nega e afferma, con l’ambigua figura paolina e teologico-politica del *katechon*, la potenza frenante che non nega soltanto, ma argina inglobando. L’immunità non è solo la purezza rispetto al male, ma la capacità dell’organismo di fermare il male assorbendolo dentro di sé, la forza della vita di fermare la propria capacità autodistruttiva. Si tratta del tentativo di Esposito di teorizzare una biopolitica affermativa sulla scia di Michel Foucault: “Rispetto all’oscillazione, già riconoscibile nel testo foucaultiano, tra una concezione iper-negativa in cui il potere violenta la vita e

<sup>9</sup> Cfr. M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Brill, Leiden-London 2008, pp. 92-93.

<sup>10</sup> Cfr. H. Rix, *Lexikon der Indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstamm-bildungen*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 2001, p. 329. Occorre tuttavia chiarire sin da subito che non si incorrerà in quel tale abuso dell’etimologia in ambito filosofico che si fonda sul ‘Principio della verità etimologica’ teorizzato criticamente quanto ironicamente da Claudio Faschilli: “Conoscere l’etimo di una parola (o il suo termine corrispettivo in una lingua antica) ne svela le sfumature semantiche più recondite, aprendo al vero significato nascosto della parola stessa e mostrandoci l’essenza dell’ente da essa denotato”, un principio a sua volta fondato sul ‘presupposto della sapienza antica’: che le parole delle lingue classiche (a seconda dei casi e degli autori si può trattare del latino, del greco, dell’ebraico ecc.) descrivano meglio la realtà *perché le popolazioni antiche che parlavano tali lingue avevano una conoscenza più chiara e più profonda di essa e la vollero trasmettere per mezzo del loro linguaggio*” (C. Faschilli, *Il ricorso all’etimologia in ambito filosofico: uno studio analitico di un atteggiamento continentale*, in “Rivista di filosofia”, CVIII, 2017, 3, p. 384 corsivo nell’originale).

<sup>11</sup> R. Esposito, *Immunità comune. Biopolitica all’epoca della pandemia*, Einaudi, Torino 2022.

<sup>12</sup> R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

<sup>13</sup> Ivi, p. 9.

un'altra, accentuatamente affermativa, in cui è la vita ad assorbire nel proprio flusso ontologico il potere, il paradigma di immunizzazione ha il merito di costituire una giuntura capace di integrarli in un unico blocco semantico. A consentirlo è una caratterizzazione non assoluta del negativo. Nella logica immunitaria il negativo non è la forza oppressiva, o escludente, che il potere esercita sulla vita, quanto piuttosto il modo con cui la vita sopravvive, prendendo distanza dalla propria energia interna, potenzialmente dissolutiva. Quando si definisce l'immunità una *protezione negativa* della vita, s'intende che essa la protegge non direttamente – in maniera immediata, frontale – ma sottoponendola a un vincolo che ne riduce la potenza vitale, incanalandola entro determinati confini<sup>14</sup>. La 'piega immunitaria' caratterizza la democrazia moderna, capace di autosospendersi per sopravvivere alle sue stesse spinte distruttive. Secondo Esposito, tale caratteristica immunitaria non è tipica solo della democrazia né solo della modernità: "la prerogativa dell'immunità non appartiene esclusivamente alla democrazia, né alla sola modernità. Nel suo significato giuridico, essa ha una radice profonda di almeno due millenni. Solo che, se nelle epoche precedenti – dal *pater familias* romano al monarca assoluto – l'*immunitas* ha il carattere dell'eccezione, nella democrazia moderna si estende, almeno in linea di principio, a ogni individuo. Mentre nell'Ancien Régime l'intangibilità è circoscritta al corpo del re – a differenza di quelli dei sudditi, da tutti i punti di vista vulnerabili –, oggi ogni corpo 'reale' si percepisce come corpo 'regale', di per sé sottratto alla violenza, materiale e simbolica. Ciò non toglie – è l'altra faccia, generalmente in ombra, del paradigma immunitario – che tale inviolabilità, tutt'altro che coprire l'intero genere umano, concerne solo una sua parte, a differenza e a danno dell'altra"<sup>15</sup>. Più avanti, Esposito ricorderà che Hobbes apre una fenditura poiché teorizza il primato della conservazione della vita<sup>16</sup>. Tuttavia occorre su questo dire qualcosa sul nesso hobbesiano tra *salus*, felicità, rappresentanza. Se è vero che nel *De cive* (e anche nel *Leviatano*) i doveri del sovrano sono tutti riassunti nella massima *il bene del popolo è la legge* suprema, che, due paragrafi dopo, Hobbes chiarisce: "Per bene dei cittadini non si deve intendere soltanto la conservazione, comunque, della vita, ma di una vita per quanto possibile felice"<sup>17</sup>, è altrettanto vero che nel *Leviatano* la *salus*, stante la rappresentanza, si trasforma nella *safety* del sovrano<sup>18</sup>. La suprema legge è per Hobbes la salute della repubblica, ovvero la felicità dei cittadini che trascolora tuttavia nel corpo del sovrano.

### 3. DEMOCRAZIA, RAPPRESENTANZA, IMMUNITÀ

<sup>14</sup> Esposito, *Immunità comune* cit., p. 19.

<sup>15</sup> Ivi, p. 50.

<sup>16</sup> Cfr. ivi, p. 166.

<sup>17</sup> Th. Hobbes, *Sul cittadino*, UTET, Torino 1948, p. 272.

<sup>18</sup> Cfr. L. Foisneau, *Hobbes. La vie inquiète*, Gallimard, Paris 2016, p. 245.

Il secondo capitolo del libro è dedicato all'analisi della 'democrazia autoimmunitaria', ovvero, come abbiamo accennato, quel "differimento del male"<sup>19</sup> che si compie come auto-sospensione: la democrazia talvolta per proteggersi deve negarsi. Uno degli esempi più classici degli ultimi decenni - reso celebre dalla trattazione che ne fa Jacques Derrida nel suo *Stati canaglia*, è l'annullamento del processo elettorale in corso in Algeria, il quale "rischiava di dare il potere, con i mezzi più legali, a una probabile maggioranza che si presentava come essenzialmente islamica e islamista e alla quale si attribuiva, verosimilmente a giusto titolo, il proposito di cambiare la costituzione e di abolire in funzionamento regolare della democrazia o l'effettività di una democratizzazione in corso"<sup>20</sup>. Naturalmente, Esposito ha precisa contezza che il discorso sull'auto-sospensione della democrazia evoca un nome, quello del sommo giurista del Reich Carl Schmitt. Tuttavia, Schmitt conta, più che per il nesso problematico tra democrazia e liberalismo che Esposito ripercorre, per la questione della sovranità, ovvero - per declinarlo ai nostri fini - del 'chi decide la sospensione della democrazia per preservare la democrazia', cui pure Esposito accenna, e su cui si dirà. Ma quello che qui si vuole sottolineare è che per quanto problematico sia il rapporto tra democrazia e liberalismo, non è Plettenberg l'indirizzo a cui rivolgersi per dipanarlo. In fondo, la questione è stata sollevata anche con riferimento alle recenti elezioni politiche italiane, laddove una parte di quella che sarebbe diventata l'opposizione all'appena insediato governo a guida Fratelli d'Italia (partito erede del neo- o post-fascista MSI) ha agitato la minaccia di un'involuzione autoritaria. Quello che allora è stato necessario rilevare, a fronte della dichiarata volontà (tribadita peraltro dal segretario del maggiore partito di opposizione in occasione del voto di fiducia) di farsi 'custode della costituzione', è che non può esistere un unico custode, uno *Hüter der Verfassung* che incarni in modo totale la forma e l'esistenza politica concreta di un popolo. La Carta costituzionale italiana, per rimanere al nostro caso, ha delle garanzie procedurali-formali, e un custode giurisdizionale, la Corte costituzionale. Non è pensabile che una parte si presenti come potere neutro garante della Costituzione contro il pluralismo espresso dentro il parlamento, come se tale parte si autoproclamasse sopra gli altri a incarnare lo spirito costituente. E a chi obiettasse che il custode politico è necessitato dall'insindacabilità delle leggi costituzionali e di revisione costituzionale, occorrerebbe rispondere che esistono delle 'sostanze costituzionali' che rendono sindacabili anche queste leggi. Tutto questo per accennare al fatto che il rapporto tra liberalismo e democrazia si sostanzia esattamente come dispositivo in grado di bloccare ogni tentativo della democrazia di fare strame di principi che la limitano, non tanto perché operino dei principi giusnaturalistici che sostanzino il neo-costituzionalismo, ma

<sup>19</sup> Sono parole di Esposito: cfr. Esposito, *Immunità comune* cit., p. 56.

<sup>20</sup> J. Derrida, *Voyous*, Galilée, Paris 2003; trad. it., *Stati canaglia*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 56.

perché essi sono stati ricompresi in un ordinamento giuridico positivo<sup>21</sup>. Come si dirà più avanti discutendo dello stato di eccezione (che, per l'appunto, è la dimensione centrale del processo auto-immunitario), il rischio di una distruzione generata in modo endogeno, promanante dal di dentro, della democrazia, è da escludersi, almeno se la si pensa nell'ottica dell'*Ausnahmezustand* schmittiana, laddove è molto più produttivo sul piano teoretico interpretare le tensioni e gli strappi democratici nei termini non di una rottura dell'ordine e della creazione di un nuovo ordine (l'idea schmittiana di una decisione normopoietica), bensì di attraverso l'idea di un'eccezione che sia al contempo interna/esterna all'ordinamento stesso<sup>22</sup>. Ma tornando al tema del differimento del male, si può ricordare, attraverso Pierre Klosowski che interpreta Sade nei termini della *delectatio morosa*: “Il potere si accerta di esistere nella negazione ossessiva dell'altro che non è mai (o quasi) negato fino in fondo”<sup>23</sup>. Si tratta di una ferita che non verrà mai inferta fino in fondo, una lama che non verrà mai affondata. Che ogni immunizzazione porti verso la catastrofe, à la Derrida, rischia di diventare un paradigma ontologizzante, metafisico, che ci consegna – legati mani e piedi – a un destino di distruzione. Frequentare la critica della deriva distruttiva significa pensare gli anticorpi dei diritti, della democrazia, delle sostanze costituzionali, pur nella consapevolezza della loro natura normativo-finzionale: il progetto moderno come un vettore che disperatamente tenta di compiere il suo tragitto dopo la battuta d'arresto (salutare, senza dubbio) del post-moderno<sup>24</sup>. Che il moderno sia da identificarsi con parole d'ordine come progresso, emancipazione, bellezza, giustizia, conoscenza, è un'illusione che sappiamo infranta anche solo dal monito leopardiano contro le magnifiche sorti e progressive: conosciamo ormai lo sgorbio deforme che, come nel giocatore di scacchi di Mälzel, abita lo splendore macchinico della modernità; sappiamo che il drappo barocco che copre

<sup>21</sup> A proposito di questa dialettica relativa al neo-costituzionalismo si veda: M. Croce, A. Salvatore, *Filosofia politica. Le nuove frontiere*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 39.

<sup>22</sup> Sull'eccezione normopoietica si veda: M. Croce, A. Salvatore, *Cos'è lo stato di eccezione*, nottetempo, Roma 2022; per un accenno critico a tale interpretazione ci sia permesso di rimandare a F. Tedesco, *La paradossale tanatopolitica affermativa di Giorgio Agamben*, in “Politica & Società”, 2022, 1, pp. 117-138.

<sup>23</sup> F. Tedesco, *Eccedenza sovrana*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 115.

<sup>24</sup> Sul tema del progetto moderno altro approfondimento richiederebbe la pubblicazione recente della prolusione che Jürgen Habermas tenne l'11 settembre del 1980 in occasione del conferimento dell'*Adorno Preis*. Lì Habermas indicava in Bataille, Foucault e Derrida dei giovani-conservatori (*Jungkonservativen*) che “Proiettano nell'orizzonte arcaico della preistoria le forze dell'immaginazione e dell'affettività, contrapponendo alla ratio strumentale – in modo manicheo – un principio meramente evocativo e nostalgico: sia esso la volontà-di-potenza, la sovranità, l'Essere o la forza dei Dionisiaco. [...] E su tutti aleggia naturalmente lo spirito – risvegliato negli anni settanta – del vecchio Nietzsche” (J. Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, in Id., *Kleine Politische Schriften I-IV*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981; trad. it., *Il Moderno – un progetto incompiuto*, Nuova Trauben, Torino 2019, pp. 41-42). Temi *in nuce* che sarebbero ricomparsi nel *Discorso filosofico della modernità*. Leonardo Ceppa, nella *Nota del traduttore*, aggiunge alla lista “l'insorgenza del bios”: L. Ceppa, *Nota del traduttore*, in Habermas, *Il Moderno* cit., p. 101.

la facciata di morte della sovranità è squarciato per sempre; ma non per questo abdichiamo alla costruzione di una razionalità ‘illuministica’ che pensi ancora libertà, democrazia, diritti, giustizia.

Ma torniamo alla questione della tensione auto-immunitaria. Esposito ricorda che nelle democrazie contemporanee, essa ha a che fare con due principi in frizione tra loro: l’identità e la rappresentanza. La prima postula che la sovranità popolare sia esprimibile solo nella misura in cui essa si configura come totalità: non c’è alcuna distinzione tra rappresentante e rappresentato; la seconda, invece, richiede che una parte si venga identificata con il tutto, che quella parte ‘rappresenti’ il tutto, lo incarni. La democrazia contemporanea, da due secoli e mezzo, ha scelto il metodo rappresentativo, fondandosi sul presupposto che esso sia avallato dal consenso dei cittadini, ma non potendo celare, aggiungiamo, il *caveat* di Condorcet: “*mandataire du peuple, je ferai ce que je verrai conforme à ses vrais intérêts; il m’a envoyé non pour soutenir ses opinions, mais pour exprimer les miennes; ce n’est point à mon zèle seul mais à mes lumières qu’il s’est confié et l’indépendance absolue de mes opinions est un de mes devoirs envers lui*”<sup>25</sup>. Non dimentica di far notare, Esposito, che l’elitismo (e, aggiungiamo, ancor più il neo-elitismo) avrebbe messo in luce i limiti della prospettiva rappresentativa<sup>26</sup>. Nota Esposito, rievocando il dibattito tra i vincitori del *Federalist* e lo sconfitto (e dimenticato) Brutus, che i Madison (o i Sièyes in Francia) avrebbero prediletto il modello rappresentativo, facendo per sempre uscire di scena, paradossalmente proprio quando si affermava la democrazia contemporanea, il sorteggio come metodo eminentemente democratico.

Ma allora cos’è che ferma l’auto-dissoluzione della democrazia? L’equilibrio è da rintracciarsi nella mediazione tra la rappresentanza e l’identità (ovvero, nei regimi liberal-democratici). Ma, ricorda Esposito, “questa tenuta non basta. O meglio, va rafforzata dall’immissione di un terzo principio che spezzi l’esclusività dei primi due. Per coglierne il funzionamento, bisogna oltrepassare la classica opposizione tra il ‘modello Hobbes’ – all’origine della rappresentanza – e il ‘modello Rousseau’ – all’origine dell’identità –, attraverso un terzo riferimento, riconducibile piuttosto a Tocqueville. Alludo a quel principio associativo che questi pone alla base della democrazia americana, insieme alle categorie di eguaglianza e libertà, declinandolo

<sup>25</sup> Condorcet aux Électeurs du département de l’Eure, in [1792], *Papiers Condorcet*, Paris, Bibliothèque de l’Institut de France, Ms 864, f. 310, cit. in M. Albertone, *Le ragioni della rappresentanza politica. Una prospettiva storica*, in “Teoria politica”, X, 2020, 10, p. 149.

<sup>26</sup> Un precipitato del quale, ad avviso di chi scrive definibile come inquietante, sta nell’idea che i poteri amministrativo-tecnocratici (come, per esempio, le autorità amministrative cosiddette indipendenti) siano considerati perfino immediatamente rappresentative: una tesi sostenuta da P. Rosanvallon, *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Seuil, Paris 2008; trad. it., *La legittimità democratica. Imparzialità, riflessività, prossimità*, Rosenberg & Sellier, Torino 2015. Per un riferimento d’occasione, impossibile qui da approfondire, al rapporto tra Rosanvallon, la *deuxième gauche* e Foucault sia permesso citare F. Tedesco, *Quella tentazione che oggi farebbe di Foucault un renziano*, in “Pagina99”, 20 dicembre 2014, p. 30, discussione di D. Zamora (sous la direction de), *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, Aden, Bruxelles 2014.

in una direzione che oggi si direbbe istituzionalistica. È noto lo spazio dedicato, in entrambe le edizioni della *Democrazia in America*, alle pratiche di autogoverno prodotte dal decentramento americano in contrasto col centralismo francese<sup>27</sup>. È un'opzione 'istituzionalistica' che contrasta la "furiosa identificazione di tutti in uno"<sup>28</sup> e la cui elaborazione novecentesca Esposito attribuisce a Hannah Arendt, contro l'idea che la sovranità potesse stare al posto del sovrano. Da quest'ultima considerazione topologica viene fatto di pensare all'idea che Giorgio Agamben avrebbe tradotto nel lessico della teologia: l'etimasia, il trono vuoto. È una suggestione - di cui non possiamo seguire qui gli sviluppi - che promana dall'idea del posto vuoto del potere teorizzata da Claude Lefort, un autore che sta senza alcun dubbio in filigrana nella teorizzazione di Esposito, ma che stranamente non è citato in *Immunità comune*<sup>29</sup> - dove l'opzione conflittualista viene sì ricondotta a Machiavelli, ma via Balibar - e che aveva teorizzato la 'dualità' come essenza del politico. Esposito ci ricorda che tra sovranità rappresentativa e identità dell'elettorato c'è una mediazione 'federale' data da corpi intermedi di carattere consociativo "destinati a instaurare un regime plurale"<sup>30</sup>. Tuttavia, sarebbe il caso di tornare proprio a un approccio elitista e neo-elitista per cercare di leggere realisticamente la presunta mediazione tra particolare e universale che si dispiegherebbe nella forma del neo-consociativismo che da qualche tempo, in filosofia politica, tenta di conciliare le istanze localistiche e le prospettive cosmopolitiche. Ma la fine del 'centro'<sup>31</sup> o della verticalità 'hobbesiana' della politica, ovvero la declinazione istituzionalistica<sup>32</sup>, non è pericolosamente affine alla prospettiva autopoietica dell'auto-organizzazione dei sistemi politici? E tale auto-organizzazione non mette in relazione Niklas Luhmann (e il suo allievo Gunther Teubner) con i teorici di una sorta di orizzontalità istituzionale che in realtà cela un paradigma conservatore<sup>33</sup> assai simile alla prospettiva della morfogenesi spontanea delle istituzioni di un Friedrich Hayek? Senza contare che un'analisi realista avrebbe il compito di smascherare i processi di individuazione e accreditamento dei soggetti e delle istituzioni 'dal basso', laddove la teoria della a-

<sup>27</sup> Esposito, *Immunità comune* cit., p. 75.

<sup>28</sup> Ivi, p. 77.

<sup>29</sup> Laddove invece l'idea lefortiana del *lieu vide du pouvoir* è presentissima nel percorso di Esposito: si veda, su tutti, R. Esposito, *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020.

<sup>30</sup> Esposito, *Immunità comune* cit., p. 76.

<sup>31</sup> Su cui si rimanda da ultimo a B. Accarino, *Emergenza. Le masse alle porte della cibernetica*, in "Filosofia politica", 2021, 1, pp. 11-28, che ne traccia una teoria in termini consentanei.

<sup>32</sup> Che in taluni si presenta anche come rivisitazione di prospettive 'antiche' e 'premoderne': il diritto consuetudinario, gli usi.

<sup>33</sup> Che l'ipotesi luhmanniana sia 'conservatrice' è l'idea di uno degli studiosi che ne ha introdotto le opere nel dibattito italiano; egli ha sostenuto criticamente che "sempre, seppure in forme e misure diverse, entrambi i *partners* del rapporto di potere compiono delle prestazioni selettive, ovvero detengono potere e sono in grado di esercitarlo reciprocamente, o, nel caso di concatenazioni di potere, circolarmente" (D. Zolo, *Complessità, potere, democrazia*, in Id., *Complessità e democrazia. Per una ricostruzione della teoria democratica*, Giappichelli, Torino 1987, p. 73).

cefalità del potere politico copre modelli di *governance* nei quali – per stare solo al sottosistema funzionale ‘diritto’ – si assiste al passaggio dallo Stato di diritto a una *litigation society* nella quale prevalgono gli interessi del più forte, le strategie più spregiudicate. Ma anche nel passaggio dal diritto civile e commerciale a quello costituzionale, si può intravedere il rischio dell’affidarsi a processi di autoregolazione che rispondono a soggetti e poteri non controllabili democraticamente. Non si può ritenere che ciò sia auspicabile quando gli esiti sono favorevoli al nostro orientamento etico-politico, rigettandoli quando di quell’orientamento ci sembrano una sconfessione. Si pensi al giubilo per la pronuncia della Corte Suprema statunitense – peraltro basata su un argomento ‘continuista’ – a favore del *same sex marriage*<sup>34</sup>, al quale fanno da contraltare la preoccupazione e il disappunto per la sentenza sull’interruzione volontaria di gravidanza<sup>35</sup> pronunciata dalla medesima istituzione. In altri termini, non si comprende come si possa uscire, secondo Esposito, da questi che sono i limiti dell’*istitutio* per approdare alla “dinamica del movimento istituyente”<sup>36</sup>.

#### 4. ISTITUZIONI E BIOPOLITICA

Sebbene, ad avviso di chi scrive, le sezioni più interessanti del libro di Esposito siano quelle dedicate alla discussione del rapporto tra democrazia, rappresentanza, sovranità, in realtà il fulcro centrale di *Immunità comune* è l’idea – certo tutt’altro che avulsa dalle questioni appena menzionate – che la biopolitica abbia “interamente occupato l’orizzonte contemporaneo”<sup>37</sup>, ma che “Ciononostante, o forse proprio per questo, nel dibattito culturale si assiste a una esibita presa di distanza dal paradigma biopolitico. Malgrado la pluralità delle ragioni messe in campo, la polemica muove prevalentemente lungo tre assi di argomentazione, che riguardano rispettivamente l’indeterminatezza lessicale, la fragilità storica e la piega naturalistica della categoria in oggetto”<sup>38</sup>. La biopolitica si sostanzierebbe, secondo Esposito, in tutte quelle intuizioni di Michel Foucault che avrebbero trovato conferma nell’epoca della gestione pandemica, e anzi sarebbero state sopravanzate dalla realtà: “dal disciplinamento degli individui al controllo della popolazione, dal dispiegamento del potere pastorale alla politicizzazione della medicina”<sup>39</sup>. Ciò che più suscita interesse, proprio in relazione alla gestione della pandemia, è il nesso – problematico *in primis* proprio in Foucault – tra biopolitica e sovranità. Come è noto,

<sup>34</sup> Obergefell v. Hodges, 135 S. Ct. 2584 (2015).

<sup>35</sup> Dobbs, State Health Officer of the Mississippi Department of Health, et al. v. Jackson Women’s Health Organization et al., No. 19-1392, 597 U.S. (2022).

<sup>36</sup> Esposito, *Immunità comune* cit., p. 111.

<sup>37</sup> Ivi, p. 81.

<sup>38</sup> Ivi, p. 82.

<sup>39</sup> Ivi, p. 81.

il filosofo francese traeva le conseguenze dalle premesse epistemologiche relative al rifiuto di riconoscere un soggetto trascendente, per risolvere il rebus del potere a partire dalla genealogia<sup>40</sup>. In “*Bisogna difendere la società*”, Foucault afferma che “la teoria giuridico-politica della sovranità – quella stessa teoria che, se vogliamo analizzare il potere, *dobbiamo abbandonare* – che data a partire dal medioevo, e precisamente a partire dalla riattivazione del diritto romano, si è costituita attorno al problema della monarchia e del monarca”<sup>41</sup>. E continua: “finché ha durato la società di tipo feudale, i problemi che la teoria della sovranità tentava di affrontare, e ai quali si riferiva, coprivano effettivamente la meccanica generale del potere, il modo in cui esso si esercitava fino ai livelli più bassi, a partire da quelli più alti. In altri termini, il rapporto di sovranità, che lo si intenda in senso lato o ristretto, ricopriva la totalità del corpo sociale. E, effettivamente, il modo in cui il potere si esercitava poteva essere trascritto, almeno per l'essenziale, nei termini della relazione sovrano-suddito. Ma nel XVII-XVIII secolo si è prodotto un fenomeno importante: l'apparizione – si dovrebbe dire l'invenzione – di una nuova meccanica di potere che ha delle procedure sue proprie, degli strumenti del tutto nuovi, degli apparati molto diversi; una meccanica di potere che credo sia assolutamente incompatibile con i rapporti di sovranità e che verte innanzitutto sui corpi e su quel che essi fanno, piuttosto che sulla terra e i suoi prodotti. Si tratta di un meccanismo di potere che permette di estrarre dai corpi tempo e lavoro più che beni e ricchezza. È un tipo di potere che si esercita continuamente attraverso la sorveglianza, e non in maniera discontinua, per mezzo di sistemi di tassazione e obbligazioni distribuite nel tempo; che suppone un fitto reticolato di coercizioni materiali, più che l'esistenza fisica di un sovrano, e definisce una nuova economia del potere che si fonda sul principio secondo cui si devono far crescere contemporaneamente le forze assoggettate e la forza e l'efficacia di ciò che le assoggetta. Mi sembra che questo tipo di potere si opponga esattamente, punto per punto, alla meccanica di potere che descriveva o cercava di trascrivere la teoria della sovranità”<sup>42</sup>. Esposito sostiene che per Foucault, sovranità e biopolitica non sono due regimi contrapposti o due dispositivi successivi, ma “gli operatori di un unico plesso bio-storico che li vede disporsi in una configurazione stratificata”<sup>43</sup>, e in cui la governamentalità diventa una specificazione storica della biopolitica. Secondo Esposito, la figura della sovranità, la furiosa identificazione di cui si è detto, oblitererebbe il conflitto, lo celerebbe dietro la cortina della rappresentazione giuridica. Torna qui in mente l'immagine schmittiana del drappo barocco davanti alla facciata di morte della sovranità. Sappiamo,

<sup>40</sup> Sulla storiografia foucaultiana come “anti-scienza” cfr. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985; trad. it., *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 257 ss.

<sup>41</sup> M. Foucault, “*Il faut défendre la société*”, Seuil-Gallimard, Paris 1997; trad. it., “*Bisogna difendere la società*”, Feltrinelli, Milano 2010, p. 37, corsivo nostro.

<sup>42</sup> Ivi, p. 38.

<sup>43</sup> Esposito, *Immunità comune* cit., p. 93.

infatti, del riduzionismo che caratterizza la teoria della sovranità, e ne conosciamo l'una volta inconfessabile segreto. La risposta di Esposito sta nella conciliazione di vita e istituzioni che parta dalla "intuizione, certo non sviluppata e rimasta latente, che una biopolitica affermativa debba passare per un nuovo discorso sul potere istituente. La cosa non è facile per più di un motivo. Intanto per l'eterogeneità dei due lessici concettuali. In secondo luogo per quello che a lungo è apparso un contrasto di principio difficilmente superabile. Se il formalismo istituzionale di matrice weberiana si è costituito lontano dall'orizzonte della vita, la biopolitica, a sua volta, è parsa collegare vita e politica in una relazione diretta, senza mediazioni istituzionali. In realtà entrambe queste prospettive si sono rivelate, se non false, di certo improduttive, delineando percorsi privi di sbocco politico. Come un istituzionalismo formalistico, esterno alle dinamiche vitali, si chiude in un'orbita autoreferenziale presto destinata a prosciugarsi, così una biopolitica immediata, schiacciata sulla nudità di una vita informe, perde ogni incidenza politica. La direzione da intraprendere, per entrambi i paradigmi, è quella inversa. Se il richiamo alle istituzioni va sottratto alla semantica conservativa dell'antica *institutio* e ricondotto alla dinamica del movimento istituente, la biopolitica va liberata da un'impostazione biologistica e pienamente storicizzata - come del resto Foucault ha fatto fin dall'inizio. In entrambi i casi si tratta di ricostruire il legame spezzato tra vita e istituzioni. Se l'istituzione deve essere intesa essa stessa come organismo vivente, destinato a nascere, crescere e, eventualmente, deperire a favore di altri, la vita umana va riconnessa alla forma che fin dall'inizio la connota e intesa come qualcosa che oltrepassa la semplice materia biologica e appunto può definirsi 'forma di vita'. Solo in questo modo biopolitica e istituzioni troveranno quella spinta affermativa che conferisce alla nostra vita una valenza politica"<sup>44</sup>. Eppure, la sovranità e la forma operano ancora come potenti dispositivi finzionali di costruzione di ordine. In altri termini, la critica alla sovranità non si risolve nello sfrenamento<sup>45</sup> delle potenze che la sottendono, nel vitalismo anti-giuridico e anti-formalistico<sup>46</sup>. Conosciamo il segreto del sovrano, ma

<sup>44</sup> Esposito, *Immunità comune* cit., p. 111.

<sup>45</sup> Un rischio di cui lo stesso Foucault è, nonostante tutto, avvertito: "La critica del sapere che vorrei proporvi non consiste nel denunciare quel che ci sarebbe di continuamente - stavo per dire monotonamente - oppressivo sotto il dominio della ragione, poiché dopotutto, credetemi, la sragione è altrettanto oppressiva" (M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Seuil-Gallimard, Paris 2004; trad. it., *Nascita della biopolitica. Corso alla Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 43.

<sup>46</sup> Eugenio Garin rimproverava a Croce una certa blandizie dei temi del romanticismo, che produsse un *golem* non più disattivabile: "nel colpire i positivisti [...] s'era imbaldanzita la schiera dei 'mistici' e degli 'spiritualisti'" (E. Garin, *Cronache di filosofia italiana. 1900-1960*, vol. 2, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 283). Aver mobilitato le forze dell'irrazionalismo contro la ragione illuministica favorì non certo il culto della libertà, ma quello della forza.

non per questo abdichiamo alla necessità della diairetica<sup>47</sup>, della classificazione giuridica, della produzione finzionale<sup>48</sup> di ordine alla quale noi stessi, che la creiamo, crediamo. In fondo, si potrebbe concludere, occorre pensare non la prevalenza della biopolitica, ma quella della sovranità, di cui la biopolitica affermativa di Esposito non è che una declinazione. Ed è di ciò di cui occorrerebbe prendere atto quando si discute, come Esposito fa, della natura legittimante dell'emergenza. L'autore aderisce alla distinzione tra emergenza ed eccezione, configurando la prima come sospensione, la seconda come stravolgimento e istituzione di un nuovo ordine<sup>49</sup>. Si è discusso altrove dell'inattualità di questa distinzione<sup>50</sup>, ma ciò che qui si intende discutere, in conclusione, è l'assunto che esistano "parametri oggettivi in base ai quali si può misurarne [della necessità] la legittimità e la proporzione rispetto alla situazione"<sup>51</sup>. Difatti ciò che qui manca è la consapevolezza che la curvatura emergenziale (e la sua estensione onnivora) imposta al diritto (il cui stravolgimento lo rende preda di un capovolgimento della gerarchia delle fonti a favore di una predominanza dei provvedimenti amministrativi) è possibile nella misura in cui la definizione della 'necessità' - già ampiamente discrezionale - è diventata, a guardare per esempio l'ordinamento italiano, performativamente determinata. La necessità non ci si para (non ci si è mai parata?) in tutta la sua insindacabile ovvietà, intellegibilità e trasparenza. 'Necessità', negli anni, è stato non solo il terremoto, ma anche la beatificazione di Teresa di Calcutta o la Coppa Louis Vuitton di vela, l'esondazione di un fiume ma anche il G8 dell'Aquila. Il che fa emergere impietosamente la normalizzazione dell'emergenza, l'estensione del suo campo semantico ben oltre la minaccia, in fondo più facilmente individuabile e dunque meno preoccupante, dell'azzeramento dell'ordinamento precedente in ragione dell'istituzione di un nuovo ordine.

<sup>47</sup> Sulla questione della 'forma' giuridica e della necessità della tassonomia si deve qui rimandare a A. Schiavone, *Giuristi e nobili nella Roma repubblicana*, Laterza, Roma-Bari 1992; A. Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino 2005.

<sup>48</sup> Sulla *fiction* e le sue implicazioni occorre rimandare ad almeno due testi: C. Ginzburg, *Rileggere Hobbes oggi*, in Id., *Paura reverenza terrore. Cinque saggi di iconografia politica*, Adelphi, Milano 2015; Y. Thomas, *Fictio legis. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales*, PUF, Paris 1995; trad. it., *La finzione romana e i suoi limiti medievali*, Quodlibet, Macerata 2016. È interessante notare come la finzione entri nell'ultima parte del libro di Esposito, ma nel senso - diverso da quello delineato nei testi appena citati - di una narrazione apertamente romanzesca del rischio pandemico al fine di ottenere la legittimazione a un ulteriore avvitamento del dispositivo di amministrazione eccezionale dell'esistente. Esposito (*Immunità comune* cit., p. 152) chiarisce peraltro, prendendo spunto da un libro che quella esagerazione romanzesca l'aveva delineata quasi dieci anni fa, che alla prova dei fatti quelle tinte fosche della finzione, che preconizzavano pericolose esagerazioni, si sono rivelate perfino riduttive rispetto a quanto realmente accaduto.

<sup>49</sup> Cfr. Esposito, *Immunità comune* cit., p. 161.

<sup>50</sup> Per la quale rilevano due profili, uno filologico, l'altro storico e relativo agli ordinamenti giuridici concreti, e su entrambi sia consentito rimandare nuovamente a Tedesco, *La paradossale tanatopolitica* cit.

<sup>51</sup> Esposito, *Immunità comune* cit., p. 162.