

PÓLEMOS E L'ARTICOLAZIONE AGONICA DELLA CONVIVENZA

Politica, storia e comunità attraverso il pensiero
di Jan Patočka e Roberto Esposito

1. *La politica e il conflitto*

Roberto Esposito, in un'antologia sul pensiero impolitico del 1996 intitolata *Oltre la politica*, si interroga sulle cause della progressiva afasia che sembra aver colpito il nostro lessico politico, ormai incapace, a detta dell'autore, di interpretare e nominare gli eventi che accadono sotto i nostri occhi. Secondo Esposito, le difficoltà delle teorie politiche moderne e contemporanee ad esprimere adeguatamente il loro contenuto – la vita politica in quanto tale – e i problemi che esso attraversa – l'uso massiccio della forza, il vuoto istituzionale, la crescente sensazione di insicurezza – nascono dalla tendenza ad utilizzare moduli categoriali che rimuovono il contenuto prevalente del politico, vale a dire il *conflitto*: «[...] la filosofia politica è strutturalmente inabilitata a pensare il conflitto perché originariamente indirizzata su domande interamente concentrate intorno alla questione dell'ordine. E di un ordine che non si combina o s'intreccia con il conflitto, ma che lo espelle in quanto tale»¹.

Dal momento che il pensiero politico moderno pare aver relegato ai margini il suo "fatto" – il conflitto stesso, sia esso di potere o di interesse – a Esposito sembra più interessante rivolgersi al filone *impolitico*, ovvero a quella disomogenea corrente di pensiero che pensa al politico fuori dalle visioni edulcoranti della teoria politica.

Seguendo le indicazioni di Esposito, possiamo collocare nel filone dell'*impolitico* il filosofo cecoslovacco Jan Patočka. Esposito sottolinea infatti come Patočka non espella affatto il conflitto dal proprio orizzonte

¹) Esposito 1996, p. 2.

teorico, ma si impegni piuttosto a criticare tutte le rassicuranti interpretazioni della storia del secolo scorso per affermare che il XX secolo è stato il secolo della guerra. Il Novecento, secondo l'analisi patockiana, è stato dominato dalle logiche distruttive della Forza: essa ha abbindolato gli uomini e li ha condotti, per ben due volte e sempre con maggior ferocia, all'orlo dell'autodistruzione.

Non solo. Esposito annovera Patočka tra gli esponenti del pensiero impolitico anche per via del ribaltamento prospettico con cui egli connette la violenza della guerra proprio al punto di vista della pace: è la fede nel progresso e nella ragione illuminata a condurre all'orgia bellica, è l'ideale della pace ad organizzare lo stato di guerra.

In queste pagine vorremmo mostrare come il pensiero di Patočka e quello di Esposito possano convergere nella loro volontà di abitare la conflittualità, di scorgere nell'esperienza della problematicità l'inizio della storia e nell'apertura all'imprevedibilità il senso della politica.

Le parole conflittualità, problematicità, imprevedibilità sono centrali nei *Saggi eretici sulla filosofia della storia* di Patočka. Pubblicati clandestinamente nella Praga comunista del 1975, i *Saggi eretici* raccolgono le riflessioni di Patočka sul senso della storia: essi rappresentano un esercizio genealogico volto a ricercare le ragioni che hanno condotto l'Europa sul punto del declino e la civiltà della tecnica alle guerre del XX secolo².

Patočka, allievo eretico della fenomenologia husserliana, avvia la riflessione dei *Saggi eretici* spiegando come il mondo naturale non sia il terreno precategory della *Lebenswelt* ma il mondo preistorico del senso dato, il mondo in cui gli uomini non hanno ancora fatto esperienza della problematicità.

L'avvento concomitante della storia, della filosofia e della politica ha portato allo sconvolgimento del mondo naturale e ha condotto l'uomo nel *mondo storico* del senso infranto e da rifare. Il sisma della storia segna l'ingresso dell'uomo nella problematicità, nel perturbamento stupito della filosofia e nella vita allo scoperto della politica.

La politica, la storia e la filosofia sono dunque le forze telluriche che determinano il crollo del mondo naturale e insieme le possibilità che si offrono all'uomo per fronteggiare la perdita di stabilità.

Questo ci porta a riflettere sulla questione messa in evidenza da Valérie Löwith: se la politica nasce dal tracollo delle certezze, la *crisi* le è

²) Per meglio comprendere questi saggi, bisognerebbe leggere in parallelo il testo *Europa und Nach-Europa* (Patočka 1973), scritto da Patočka in tedesco a partire dal 1973, un testo la cui riflessione si presenta come preparatoria e insieme complementare rispetto a quella contenuta nei *Saggi eretici*. In *Europa und Nach-Europa* Patočka annuncia l'avvento di un'epoca post-europea, un'epoca in cui l'Europa cede il posto di comando – politico e spirituale – ai suoi eredi ipertrofici, gli Stati Uniti da una parte e la Russia sovietica dall'altra.

cooriginaria: «nata dalla rottura del senso dato, la *polis* è la risposta che i greci hanno dato alla crisi: risposta aperta, giacché non si tratta di fissare il senso»³.

La politica non nasce allo scopo di determinare un senso stabile cui ancorare le proprie certezze: essa coincide, al contrario, con la volontà di assumersi gli oneri di una vita allo scoperto, di una vita vulnerabile ma intrepida. Patočka non crede dunque che la politica serva ad elaborare modelli eterni in grado di eliminare in modo definitivo le turbolenze dell'umana convivenza: egli prova a percorrere quel margine sottilissimo – e da sempre disertato – del politico che, secondo Esposito, decostruisce «ogni progetto filosofico, o teologico, di compimento»⁴. La politica non compie: essa apre e sperimenta perché, come scrive Patočka, ha «l'oscurità sempre dinnanzi a sé»⁵. In sintonia con le riflessioni arendtiane⁶, Patočka crede che la politica sia il luogo dell'imprevedibile, dove nulla è acquisito per sempre, perché altrimenti si ricadrebbe nell'omogeneità del mondo preistorico, dove il pensiero libero e l'azione politica perdono la loro ragion d'essere.

Patočka ritiene che la politica rechi in sé un inestinguibile elemento di fragilità: essa inventa soluzioni, sfida la problematicità, riconosce i suoi fallimenti, sperimenta possibilità, ma non garantisce risposte definitive e non elabora sistemi eternamente validi.

È importante comprendere che la fragilità della politica sia, per Patočka, un valore da difendere, un valore prezioso senza il quale si rischia di cadere in una chiusura totalitaria. Sempre Valérie Löwith, facendo riferimento all'ultimo dei *Saggi eretici – Le guerre del XX secolo e il XX secolo come guerra* – spiega come il concetto di totalitarismo non sia impiegato da Patočka per descrivere un determinato tipo di regime, ma per analizzare la tendenza generale dell'epoca contemporanea. L'epoca contemporanea diviene totalitaria nella misura in cui tenta di sopprimere la fragilità della politica, nella misura in cui crede di aver trovato delle risposte ultime e definitive, nella misura in cui arresta la ricerca di senso al rigore

³) Löwith 1997, p. 133. Il saggio cui si fa riferimento fa parte del volume che raccoglie gli atti di un convegno internazionale sull'eredità filosofica di Patočka tenutosi a Napoli nel 1997.

⁴) Esposito 1996, p. 9.

⁵) Patočka 2008, p. 44.

⁶) Si fa qui riferimento alle riflessioni di Hannah Arendt contenute in *Vita activa*. Sebbene le analisi dei due autori spesso convergano, bisogna segnalare una differenza fondamentale. Secondo Arendt la filosofia è un'esperienza successiva alla politica: è proprio a causa della tendenza filosofica a fissare un modello stabile dell'azione che la politica come luogo dell'azione libera e imprevedibile perde terreno. La volontà platonistica di trovare un ancoramento stabile a cui ricondurre la fragilità dell'azione, scredita la *vita activa* subordinandola alla vita contemplativa. Abbiamo invece segnalato come per Patočka la nascita di filosofia politica sia contemporanea e come entrambe siano tese all'apertura problematica.

dell'ideologia o alla seduzione della Forza. Totalitario è dunque il tentativo di voler saturare quelle faglie che, lungi del determinare il fallimento dell'azione politica, ne garantiscono le condizioni di possibilità. Nel momento in cui ogni fessura è saturata e ogni azione diviene prevedibile, la politica tramonta. Lo spazio pubblico della *polis* si ritira a favore della dimensione privata dell'*oikos*: facendo convergere le tesi patockiane e quelle arendtiane⁷, potremmo dire che la vita politica assume i caratteri di una *grande masserizia* estesa a livello globale, in cui l'unica preoccupazione torna ad essere quella del sostentamento della vita. L'epoca contemporanea, secondo Patočka, rischia una caduta nella preistoria nel momento in cui smarrisce il senso dello slancio, dell'apertura al rischio, della presa in carico della propria fragilità, per ripiegare la vita nella mera conservazione di se stessa.

È a questo punto che potremmo far incontrare le riflessioni di Patočka con il pensiero di Esposito. Credo che la convergenza tra quanto detto sin qui e il lavoro di Esposito possa essere riassunta in due temi di fondo. Da una parte l'analisi biopolitica condotta dal filosofo napoletano entra in risonanza con i *Saggi eretici* proprio perché essa è tesa a cogliere il carattere ambiavalente e problematico che segna la nostra vita in comune e a mostrare come la rimozione di questa ambivalenza conduca ad esiti totalitari. Dall'altra i due filosofi sono accomunati dalla preoccupazione che la politica, se orientata alla mera conservazione della vita, perda irrimediabilmente credito, terreno e valore.

2. *Munus, com-munitas, im-munitas*

A partire dal saggio *Communitas*⁸, scritto nel 1998, Esposito sviluppa un processo di decostruzione del pensiero politico moderno che ha piegato la comunità al linguaggio concettuale della metafisica: nel momento in cui è divenuta oggetto e soggetto del politico, la comunità ha assunto i caratteri di assolutezza e di unità propri della sostanza. Essa è venuta con-

⁷) L'espressione «grande masserizia» è tratta da Patočka, che aveva definito in questi termini i grandi imperi dell'antichità volti alla mera conservazione della vita. È invece di Arendt la tesi secondo cui la crisi della politica coincide con «l'estendersi della comunità domestica (*oikia*) o delle attività economiche al dominio pubblico, la gestione della casa e tutte le faccende che rientravano precedentemente nella sfera del familiare sono diventate una questione "collettiva"» (Arendt 2008, p. 25).

⁸) Il saggio *Communitas* (Esposito 1998) inaugura una trilogia di cui fanno parte anche i saggi *Immunitas* (Esposito 2002) e *Bios* (Esposito 2004). Attraverso questi tre saggi Esposito cerca di mostrare come sia possibile una biopolitica affermativa, ossia una biopolitica *della* vita e non *sulla* vita, in grado di aprire in senso comunitario la nostra chiusura immunitaria.

figurandosi come un *plenum* in grado di ricondurre a unità i suoi membri, altrimenti dispersi e disgiunti nella loro monadica autosufficienza.

Le concezioni moderne e attuali della comunità, secondo Esposito, sono caratterizzate da una semantica della pienezza e dell'appartenenza, per cui la comunità si presenta come ciò cui io appartengo perché essa è la somma degli attributi che *mi* appartengono: un territorio, una lingua, un'origine.

Nel tentativo di trovare una diversa via d'accesso alla questione della comunità, Esposito si cimenta in un'analisi etimologica del termine *communitas*, arrivando così a scorgere nell'ambivalenza semantica del *munus* il senso germinale dell'umana convivenza. Esposito fa infatti derivare il termine *communitas* dal vocabolo *munus* che oscilla tra i tre significati non immediatamente compatibili di *onus*, *officium* e *donum*, ossia obbligo, ufficio e dono. Il *munus* va distinto dal *donum*: quest'ultimo è il dono che si fa liberamente, spontaneamente, senza cogenza; mentre il *munus* è un dono contraddistinto dal suo carattere obbligatorio, un dono che instaura un saldo circolo di scambio e impegno. Il *munus* allora non va concepito in termini di guadagno ma, al contrario, in termini di debito: colui che ha ricevuto il *munus* è chiamato ad assumersi un impegno, è chiamato a render conto di sé in una forma che lo espone e lo rende disponibile all'altro. Le osservazioni etimologiche proposte da Esposito dovrebbero farci riflettere su una questione fondamentale: ciò che all'inizio tiene uniti non è una proprietà distintiva o un bene posseduto, ma al contrario un debito, un carico, un obbligo comune.

La comunità descritta da Esposito si configura come il flusso espropriante stesso, come quel movimento che ci spinge fuori di noi forzando *ab origine* i nostri confini identitari. Essa è il "con" o il "fra" che ci mette in relazione nella misura in cui ci separa da noi stessi: il *munus*, nell'espore il "proprio" al "comune" della comunità, ha un effetto destabilizzante per l'identità dell'individuo. Il contatto con l'altro, l'intrusione del comune, l'irruzione dell'improprio sfumano i confini che assicurano all'individuo la permanenza nella propria identità.

Esposito, sottolineando la contiguità lessicale tra i termini *damnum* e *donum*, mostra la radicale ambivalenza di questa esposizione: essa è avvertita come la più estrema delle possibilità e insieme come la più rischiosa delle minacce. L'autore rievoca il verso virgiliano *Timeo Danaos et dona ferentes*: temo i Greci non *benché*, ma *perché* portano doni. Colui che porta il dono, può essere la mia risorsa e la mia rovina. «Bisogna tenere sempre presente questo doppio volto della *communitas*: essa è contemporaneamente la più adeguata, anzi l'unica, dimensione dell'animale "uomo", ma anche la sua deriva potenzialmente dissolutiva»⁹⁾.

⁹⁾ Esposito 1998, p. XV.

La comunità tratteggiata da Esposito non coincide dunque con il concetto di *res publica*, essa è semmai il vuoto su cui la *res publica* si fonda e nel quale rischia sempre di nuovo di franare. La vertigine del vuoto della comunità è la paura della convivenza, che da sempre agita le relazioni sociali degli uomini.

E dunque, se lo spazio della politica è quello della comunità, la politica si configura come il tentativo di familiarizzare con tale vertigine. Il terreno della politica si apre nel momento in cui ci si misura con l'ambivalenza radicale del *munus*, nel momento in cui si riconosce che la convivenza può essere la più grande delle possibilità e la più angosciante delle minacce. Detto in termini patockiani, potremmo dire che la politica è l'esercizio di chi tenta di «affrontare la minaccia senza cedere» perché riconosce che la sua libertà sta «nel non cedere alla minaccia»¹⁰.

Eppure, richiamando le tesi di Esposito proposte nelle prime battute di questo scritto, pare che la teoria politica moderna e contemporanea abbia cercato di aggirare la minaccia, costruendo sistemi teorici che mettessero al riparo dagli effetti potenzialmente dissolutivi della vita comunitaria.

Secondo Esposito il paradigma politico del moderno può essere interpretato come il tentativo di difendersi dagli effetti destabilizzanti del *munus* comunitario. Entra qui in gioco la categoria di "immunizzazione" che costituisce il contrario semantico della *communitas*. Tale categoria è la chiave interpretativa con cui Esposito cerca di leggere il moderno: il "programma" immunitario è la cifra stessa della modernità.

Essere immune significa essere esente, essere esonerato, essere dispensato dal *munus*. Il progetto immunitario del moderno non si rivolge contro i singoli *munera*, ma contro la stessa legge della convivenza associata. I benefici della vita in comune sfumano sotto il peso dei rischi che questa comporta; il *munus* è percepito sempre più come debito e sempre meno come dono; l'altro è una minaccia, non una risorsa.

Così nasce, secondo Esposito, la volontà dell'uomo alle soglie del moderno di disfarsi dei suoi vincoli comunitari e di costruirsi come soggetto autonomo:

Gli individui moderni divengono tali – e cioè perfettamente individui, individui "assoluti", circondati da un confine che a un tempo li isola e li protegge – solo se preventivamente liberati dal "debito" che li vincola l'uno all'altro. Se esentati, esonerati, dispensati da quel contatto che minaccia la loro identità esponendoli al possibile conflitto con il loro vicino. Al contagio della relazione.¹¹

Secondo Esposito, il filosofo che, per primo e più di ogni altro, ha dato voce alle esigenze immunitarie del moderno, portandole alle più estreme

¹⁰) Patočka 2008, p. 44.

¹¹) Esposito 1998, p. XXI.

conseguenze, è stato Hobbes. Il fondamento che reggerebbe tutto il sistema hobbesiano è la *paura*: essa è il *primum* a partire dal quale tutto il resto arriva ad avere un senso.

La paura originaria è quella che ciascun uomo prova verso il proprio simile: l'uomo vede nell'altro uomo un lupo, il suo potenziale assassino. Lo stato di natura di Hobbes, nella lettura di Esposito, coincide con il *munus* inesorabile che consegna tutti gli uomini alla violenza reciproca. Il dono funesto di una vita in comune nel segno della morte.

È da qui che, secondo Esposito, discende la soluzione radicale di Hobbes: «[...] se la relazione tra gli uomini è di per sé distruttiva, l'unica via d'uscita da questo stato insostenibile di cose è la distruzione della relazione stessa. Se l'unica comunità umanamente sperimentabile è quella del delitto, non resta che il delitto della comunità: la drastica eliminazione di ogni tipo di legame sociale»¹².

Per Esposito, l'intento costruttivo di Hobbes nasconde un radicale programma dissociativo. Il vero senso dell'assolutismo hobbesiano coincide propriamente con lo scioglimento di ogni vincolo: non si tratta del Sovrano sciolto dalle leggi, ma si tratta degli uomini sciolti dalla loro relazione reciproca. Ciò che ora li tiene insieme è la forma della dissociazione stessa: l'unione coincide con la soppressione stessa del *cum*. Per arrestare il circolo degenerativo avviato dal *munus* funesto bisogna sacrificare la comunità: secondo Esposito, gli uomini di Hobbes vivono *nella e della* rinuncia a convivere. La vita in comune dello Stato è il vuoto aperto da una divisione senza condivisione.

Per Esposito, Hobbes scinde in una logica rigidamente binaria il conflitto e la politica: lo stato di natura – il conflitto – deve essere superato dal sorgere di uno stato civile – la politica – in grado di dirimere il caos originario. Ma secondo Esposito è la possibilità stessa della politica a tramontare sotto l'azione dissociativa e disciplinante del Leviatano. Il patto, infatti, tronca la molteplicità dei legami orizzontali dello stato di natura e istituisce un'unica relazione, cioè lo scambio verticale protezione-obbedienza. L'unione nella dissociazione è possibile solo se gli uomini, rompendo i loro legami, istituiscono un Terzo che li protegge dal contagio reciproco ma li vincola nella forma dell'obbedienza. Questo è il punto in cui Esposito rintraccia il residuo di irrazionalità del pensiero hobbesiano, ossia il passaggio dallo «stato di paura», alla «paura dello stato»¹³. L'uomo dello stato civile, infatti, è dispensato dall'onere del *munus*; ma è sottomesso al patto, è sottomesso cioè al potere di vita e di morte del Sovrano. L'uomo di Hobbes, per Esposito, è colui che conserva la sua vita, sacrificandola a chi ha il diritto di togliergliela.

¹²) *Ivi*, p. 12.

¹³) *Ivi*, p. 15.

In sostanza, Hobbes, leggendo nella polisemia del *munus* solo la sua valenza mortifera di *danno*, sfugge ai rischi potenziali della nostra vita in comune proponendo il sacrificio della comunità. Esposito ci chiede invece di riflettere sul carattere ambivalente dei nostri legami e suggerisce delle vie alternative al programma immunitario hobbesiano, delle vie che ci permettano di percepire il *munus* sempre più come *dono* e sempre meno come *danno*. Perché l'ambivalenza del *munus* sia vissuta come una *chance* è necessario che si riconoscano gli effetti esproprianti che esso comporta. Fin tanto che i soggetti non saranno disposti a riconoscere la corrente di alterazione continua che da sempre erode e trasforma i loro confini, essi negheranno risolutamente la loro costitutiva apertura, dando vita a un'organizzazione immunizzante della loro vita sociale che preservi il più possibile la loro integrità di soggetti indipendenti riducendo al minimo le occasioni di contatto. Un soggetto arroccato su se stesso vede nel contatto un immediato pericolo di contagio: esso si arma preventivamente contro i rischi potenziali della *com-munitas* invocando *ab origine* la propria *im-munitas*.

Le riflessioni di Esposito ci inducono a pensare che il *munus* possa divenire *dono* a patto che i soggetti accettino che ciò che viene offerto nel circolo della donazione reciproca sia proprio il loro statuto di soggetti: è la categoria tradizionale di soggetto a mostrarsi incompatibile con la dinamica espropriante del *munus*. Solo riconoscendo in tutta la sua portata il fatto che la comunità è il luogo della variazione, dell'intrusione e della contaminazione si potrà trovare nella paura atavica per la vita-in-comune una risorsa per la costruzione di legami comunitari che, decostruendo il verticalismo hobbesiano del ricatto, riacquistino forza, terreno e significato nel piano orizzontale dello scambio reciproco.

Questo ci porta a un'ulteriore riflessione. Ragionando sul carattere ambivalente della vita comunitaria, Esposito spiega come il *munus* primordiale che fa esplodere il circolo della condivisione ed espone al reciproco contagio sia proprio l'evento della nascita. Secondo il filosofo, infatti, è possibile pensare alla nascita come al *munus* originario che istituisce al tempo stesso la relazione e la distanza, la singolarità dell'io e la pluralità dei suoi legami, la condivisione e la divisione. La nascita segna un'apertura nella differenza: il nuovo nato, scrive Esposito, è situato in una differenza irriducibile rispetto a quelli che lo hanno preceduto. In questo senso, ogni nuovo nato si configura come la frattura per eccellenza, come colui che, venendo per la prima volta, non può che essere straniero.

Riflettendo sulle campagne di sterilizzazione forzata e aborto obbligatorio del periodo nazista, Esposito ritiene che i nazisti, lavorando alla soppressione anticipata delle nascite¹⁴ che potevano infettare la purezza

¹⁴) «Soppressione anticipata della nascita» è l'espressione utilizzata da Esposito per definire uno dei dispositivi che hanno rovesciato la biopolitica nazista in tanatopolitica,

del *bios* tedesco, cercavano proprio di immunizzarsi preventivamente dai traumi del *munus* che ogni nascita attiva e alimenta.

Resta dunque da chiedersi come sia possibile sfuggire alla foga immunizzante per aprirsi agli effetti destabilizzanti del *munus*. Come sia possibile, in altri termini, che il nuovo nato – lo straniero per eccellenza – entri a far parte di noi, senza che nulla della sua irriducibile estraneità sia mitigato o soppresso. Una risposta a questa domanda ci giunge dalle pagine dei *Saggi eretici*, dove Patočka affronta una questione simile. Prendendo in esame il movimento dell'accettazione¹⁵, il filosofo scrive che l'uomo, quando accede al mondo degli enti individuati, sente di aver commesso ingiustizia: avverte, cioè, l'estraneità e il non diritto del proprio essere. Il filosofo riprende l'antico detto di Anassimandro¹⁶ per spiegare come l'unico modo per espiare l'ingiustizia commessa avendo fatto ingresso nel mondo dell'individuazione, sia quello di essere accolti e accettati da coloro che già ci sono, da coloro cioè che hanno accettato il nuovo venuto prima che fosse presente in senso pieno. I vivi sono in grado di «rendersi a vicenda giustizia e espiare l'ingiustizia» in virtù del fatto di essere *vissuti insieme*.

Adikia è quella primordiale chiave della comprensione mediante cui l'essere si "pone" di fronte al "lampo" dell'individuazione, alla sua entrata nell'universo. Questa *adikia* da lui avvertita – irruzione, caduta – viene riscattata dagli altri che lo accolgono e trasformano per lui il mondo in quel caldo e accogliente focolare che significa il mantenimento del fuoco vitale; ma essa viene riscattata reciprocamente anche dal nuovo essere che è stato accettato, viene riscattata verso tutti coloro a cui esso si dà, che ama e che a sua volta accetta.¹⁷

Questa lunga citazione sembra offrire numerose occasioni di dialogo con le riflessioni di Esposito attorno al tema della nascita, poiché anche il filosofo ceco interpreta la nascita come l'avvento di un'individualità che prende corpo e senso solo nella relazione con gli altri. Anche in Patočka

che hanno tradotto la cura ossessiva per la vita in sistematica politica di morte. Il filosofo, nel saggio *Bios*, si ripropone di penetrare nella profondità dei dispositivi bio-tanatologici nazisti per rovesciare dall'interno i presupposti dell'immunizzazione mortifera messa in atto dal regime. Solo decostruendo dall'interno i presupposti della tanatopolitica nazista sarà possibile pensare a una biopolitica affermativa.

¹⁵) Patočka ritiene che esistano tre fondamentali movimenti dell'esistenza che sono il movimento dell'accettazione, quello della difesa e quello della verità. Solo il movimento della verità, nel senso dell'apertura e della libertà, annuncia l'ingresso dell'uomo nel mondo storico.

¹⁶) Così recita il detto di Anassimandro: «Le cose fuori da cui è il nascimento alle cose che sono, peraltro, sono quelle verso cui si sviluppa anche la rovina, secondo ciò che deve essere: le cose che sono, difatti, subiscono l'una dall'altra punizione e vendetta per la loro ingiustizia, secondo il decreto del Tempo» (Colli 1978, p. 155).

¹⁷) Patočka 2008, p. 35.

la nascita potrebbe essere considerata come espressione del *munus*, ossia di quel dono-danno la cui perturbante polivalenza può essere compresa solo in una dinamica relazionale. La frattura che ogni nascita comporta, non potrà mai essere totalmente ricomposta. Ma l'*adikia* che essa produce può essere riscattata dalla connessione (definita da Patočka con il termine greco *armonia*) con la comunità di coloro che sono «vissuti insieme»¹⁸. Potremmo forse avanzare l'ipotesi di considerare il movimento dell'accettazione Patočka come il movimento dell'accettazione del *munus*: solo assumendosi l'impegno della cura dell'altro il *danno* può trasformarsi in *dono*.

3. *Dall'arena agonica della polis alla pacificazione totalitaria*

Questa breve deviazione di percorso attorno al tema della nascita ci ha permesso di capire come per Esposito lo spazio dell'umana convivenza – e dunque lo spazio della politica – possa sorgere solo aprendosi alla legge della donazione reciproca. La via hobbesiana di una dissociazione che annulla le relazioni orizzontali di cura, impegno e accettazione reciproca a favore di un rapporto verticale di obbedienza pare ed Esposito una dichiarazione di sconfitta sancita prima del fischio di inizio.

Il filosofo si congeda dunque dal pensiero politico hobbesiano chiedendosi quali prospettive si aprano per la politica dopo che si è passati dall'anarchia naturale del rischio all'ordine istituito del ricatto.

Questo interrogativo ci rimanda alle riflessioni di Patočka sulla nascita della politica: se per Hobbes essa coincide con la rimozione del conflitto, per Patočka essa è il tentativo di frequentarne gli abissi per scorgere nella profondità di *pólemos* le origini del legame e i germi della vita in comune.

La politica, infatti, è sorta nell'arena agonica della *polis*, nello scontro tra pari, nel contrasto tra uomini liberi. Nella *polis* è il contrasto reciproco che definisce i rapporti tra i cittadini e che li rende tali, ovvero parte di un medesimo insieme. È proprio dalla lotta che si origina quella potenza che tiene uniti i membri della comunità e ne sancisce la gloria.

Eraclito parla di quell'elemento comune di cui "si nutrono" tutte le "leggi umane" [...]. "Bisogna sapere che l'elemento comune è *pólemos* e che la giustizia è contesa (*dike* = *eris*) e che tutto si compie attraverso *eris* e la (sua) necessità". *Pólemos* è ciò che è comune. *Pólemos* riunisce gli avversari non solo perché si trova al di sopra di essi, ma perché in esso *sono* tutt'uno. È in esso che si crea un'unica e unitaria potenza e volontà, ed è

¹⁸) *Ivi*, p. 35.

da esso che originano tutte le leggi e le costituzioni, per quanto diverse possano essere.¹⁹

Pólemos reca in sé la preziosa scintilla dell'opposizione feconda. Senza una carica agonistica che ne alimenti il continuo divenire, la vita della comunità si spegne e il senso della politica si perde.

Anche Esposito crede che la politica si giochi sul filo di un equilibrio instabile che si nutre di contrasti e frizioni. La totale pacificazione di ogni contrasto equivarrebbe a una stasi in cui si fa coincidere la comunità a se stessa. Ed è proprio in questa volontà di far coincidere l'esistenza della comunità alla sua essenza che Esposito scorge l'origine della chiusura totalitaria, cui prima si accennava. In uno scritto intitolato *Comunità e nichilismo* Esposito spiega la dinamica che porta a saturare il vuoto del *munus* nella direzione di una chiusura identitaria endogamica. Perché la comunità divenga uguale a se stessa è necessario colmare le faglie del *cum*, saturandole di senso, di ideali collettivi, di fini comuni. In sostanza, occorre rimediare alla frattura primordiale che ci fa vivere come società scomposta e frammentata, recuperando la presunta purezza dell'origine: un sangue, un territorio, una patria. Si capisce dunque quale sia l'esito di un simile processo: ogni volta che si fa della comunità la totalità di senso che ci fonde in un'essenza comune, essa rischia di implodere o di esplodere in una deflagrazione totalitaria: «[...] la realizzazione, necessariamente fantasmatica, della comunità è appunto l'obiettivo del totalitarismo. L'indifferenziazione assoluta che finisce per sopprimere non solo il proprio oggetto, ma il soggetto stesso che la crea»²⁰.

4. *Una comunità possibile oltre il deserto e la fortezza*

Esposito si chiede se sia possibile un pensiero capace di stare sulla soglia: un pensiero che non precipiti il niente della comunità nel baratro dell'assoluto nulla o che non si affanni a colmarlo saturandolo con una pretesa essenza comune. Tentare di stare sulla soglia significa allora sforzarsi di pensare alla comunità fuori dalle immagini mitiche e antitetiche del *deserto* e della *fortezza*: queste sono le due immagini attraverso cui Esposito vuole render conto delle concezioni della comunità al tempo del nichilismo. La comunità diventa deserto allorché i legami si sfaldano, i vincoli comunitari si inaridiscono e il tessuto sociale diventa sterile. Il deserto è il luogo della solitudine, dell'individualismo e dell'annullamento del *cum*. L'opposto dialettico del deserto è la fortezza: essa è il luogo del

¹⁹) *Ivi*, p. 48.

²⁰) Esposito 1998, p. 96.

legame autentico, ossia del legame basato sull'appartenenza – territoriale, spirituale, religiosa – ad un'unica origine. Essa è la cittadella fortificata da cui l'estraneo è bandito perché porta disordine ed espone al contagio.

A mio avviso, Patočka, sebbene non faccia della comunità l'oggetto specifico delle sue ricerche, riesce a sfuggire all'alternativa nichilista della comunità come deserto e della comunità come fortezza. Nell'ultimo dei *Saggi eretici – Le guerre del XX secolo e il XX secolo come guerra* – compare, infatti, un appello alla *solidarietà degli scampati*, ossia alla solidarietà di coloro che hanno vissuto insieme il crollo. In Patočka il crollo è l'avvenimento sconvolgente che segna il passaggio tra il mondo naturale vissuto dal punto di vista del «Giorno», ossia della vita meramente accettata, e il mondo storico problematico vissuto dal punto di vista della «Notte», ossia della vita sconvolta ma risolta, del senso infranto e da rifare. La solidarietà degli scampati è dunque la solidarietà di coloro che hanno vissuto lo schianto degli ideali del «Giorno» e che hanno abbracciato la problematicità della «Notte».

Per Patočka, la solidarietà degli scampati si fonda sulla la capacità di scoprirsi simili e uniti al cospetto della morte: guardando alla vita dalla prospettiva della morte, gli uomini sperimentano l'inconsistenza delle loro opposizioni e riscoprono il senso della responsabilità verso se stessi e verso gli altri.

Patočka, spettatore degli eventi drammatici del Novecento, per spiegare cosa intenda per solidarietà degli scampati, evoca l'immagine del fronte. Egli vuol render conto del rovesciamento paradossale che può compiersi nel momento in cui al culmine della contrapposizione gli uomini sperimentano un senso di improvvisa vicinanza. La linea del fronte disegna lo spazio in cui il corpo a corpo brutale e ottuso della guerra può convertirsi nell'abbraccio «sapiente e veggente»²¹ di *pólemos*, che non è la guerra nella sua forza cieca e distruttiva, ma la potenza feconda del conflitto. Guardando al mondo dalla prospettiva notturna di *pólemos* gli scampati, gli sconvolti, gli scossi²² scoprono «che solo in apparenza i ne-

²¹) Patočka 2008, p. 49.

²²) Riportando le tre espressioni «scampati», «sconvolti», «scossi» si è voluto rendere conto delle difficoltà di traduzione che il termine ceco comporta: infatti, pare difficile tradurre in italiano l'espressione ceca *solidarietá otrášených*, tanto che è in corso ormai da parecchi anni un confronto tra le diverse soluzioni interpretative. Domenico Jervolino, nella sua *Avvertenza* alla raccolta di testi *L'eredità filosofica di Jan Patočka*, spiega le difficoltà di traduzione che tale espressione implica: «Il significato è tanto chiaro, quanto ne è difficile la resa in italiano: letteralmente si tratta della solidarietà degli "scossi" [...] di coloro cioè che hanno vissuto lo shock dell'esperienza del fronte, che Patočka evoca citando Teilhard e Jünger, e che quindi vedono crollare le proprie certezze vitali, mentre sono accomunati dalla straordinaria esperienza fatta insieme, anche se da opposte trincee» (Jervolino 1997, pp. 21-22). Nell'ultima edizione italiana dei *Saggi eretici* il curatore, Mauro Carbone, e il traduttore, Davide Stimilli, hanno optato per l'espressione «solidarietà degli scampati»

mici sono distinti gli uni dagli altri, mentre in realtà si compenetrano nel comune sconvolgimento della quotidianità»²³.

La suggestione che ci giunge dalle pagine conclusive dei *Saggi eretici* è che le letali contrapposizioni del «Giorno» e le sue sterili pratiche di condivisione possono essere superate dal sorgere di una nuova idea di *comunità*. La comunità di coloro che non hanno un Dio o un'origine comune a cui appellarsi, ma che si trovano uniti nello sconvolgimento del senso dato. La comunità di coloro che si scoprono solidali perché coappartenenti a un mondo sottosopra alla ricerca di un nuovo cominciamento.

Patočka evoca così la possibilità di una «*polis* parallela», senza patria e senza confini territoriali, alimentata dal senso di similarità e prossimità sorto dalle macerie del crollo e possibile in virtù della condivisione delle medesime esperienze vitali: è l'aver vissuto insieme il lutto, il trauma, il tracollo che rende possibile un senso di comunanza, che, per quanto sempre critico e conflittuale, chiede di impegnarsi per un destino comune.

Credo che nell'evocare l'idea di una comunità che accoglie – e non rimuove – la problematicità della «Notte», Patočka si avvicini al pensiero di Esposito. D'altra parte è lo stesso Esposito a scrivere:

Ma è davvero possibile tale comunità? [...] La risposta a tale domanda [...] non ci viene direttamente dal testo di Patočka, sospeso alla drammaticità di una conclusione tutt'altro che rassicurante. Ma piuttosto dalla vita e soprattutto dalla morte del suo autore, avvenuta il 13 marzo 1977 a seguito delle violenze della polizia cecoslovacca.²⁴

Patočka ha vissuto sulla propria pelle i drammi del Novecento. Il suo mondo ha tremato più volte: dinnanzi al crollo Patočka ha scelto per la problematicità e la solidarietà, diventando portavoce e primo firmatario di *Charta 77*, movimento di opposizione democratica al governo filosovietico cecoslovacco. L'adesione a *Charta 77* fa di Patočka un nemico del regime: la polizia lo sottoporà ad estenuanti interrogatori che lo porteranno alla morte.

5. *La conservazione della vita e il suo rovescio*

Patočka, esponendosi in prima persona, ha forse tentato di opporsi a quella che nelle sue analisi è la più evidente tendenza del nichilismo con-

che sembra richiamare l'esperienza dello sconvolgimento evocata da quella ceca. Ciò che accomuna le diverse scelte di traduzione – fra cui anche «solidarietà dei sopravvissuti», «solidarietà degli sconvolti», «solidarietà dei reduci» – è proprio il riferimento all'idea di crollo della fede, di terremoto delle certezze, di scuotimento profondo che trasforma per sempre.

²³) Patočka 2008, p. 153.

²⁴) Esposito 1996, p. 26.

temporaneo, vale a dire alla perdita di senso e di profondità della realtà che ha ormai investito anche l'uomo, il quale appare come un semplice organismo biologico il cui obiettivo è quello di tenersi in vita in uno scambio metabolico con l'ambiente. Per Patočka ciò è tragicamente paradossale:

[...] sembra che tutto il movimento storico, con tutti i suoi slanci per raggiungere un senso assoluto [...] abbia finito per sboccare proprio laddove aveva preso inizio, cioè nella dipendenza della vita dalla propria autoconservazione e dal lavoro come mezzo fondamentale di tale conservazione.²⁵

La preoccupazione fondamentale dell'uomo torna ad essere quella della mera sopravvivenza, così nello sforzo di tenersi in vita egli trova il suo senso e la sua soddisfazione. Ciò conduce a un grottesco paradosso: la storia, intesa come apertura libera che spezza la ciclicità della vita che consuma se stessa, finisce per sfociare nella preistoria, nella nuda vita ricattata dalla paura della morte.

È questa le tesi che avvicina significativamente Patočka alle riflessioni di Esposito sulla biopolitica contemporanea la quale, orientata alla mera conservazione della vita, finirebbe per rovesciarsi in tanatopolitica.

Patočka, come abbiamo visto, caratterizza il mondo storico della *polis* come il mondo dell'apertura all'imprevedibile, come il mondo che ha l'oscurità davanti a sé, come il mondo che solo nello slancio agonico trova la sua unità. In modo simile, io credo, Esposito descrive lo spazio della *communitas* come luogo della contingenza, dell'apertura all'improprietà, della messa in discussione di se stessi nella corrente imprevedibile della reciprocità comunitaria. Il luogo della politica – e della storia – è per entrambi quello della vita allo scoperto: detto altrimenti, la mera autoconservazione di se stessi non rappresenta affatto la meta verso cui indirizzare le strategie politiche, ma la chimera o l'ossessione da cui bisogna emanciparsi per funzionare come comunità e per costruire la storia.

L'apertura all'imprevedibilità del circolo comunale ricorda, per certi aspetti, l'ingresso nella problematicità descritto da Patočka: in entrambi i casi si tratta di rinunciare alle proprie certezze – il senso dato ma modesto del mondo preistorico per Patočka, la presunta stabilità della propria identità per Esposito – e di scoprire nuove dimensioni nell'ambivalenza dell'altezza e della caduta, del dono e del danno.

La storia e la politica – l'articolazione dell'umana convivenza – sono possibili laddove la preoccupazione narcisistica per la propria autoconservazione è superata dalla volontà di scoprirsi simili malgrado i contrasti, co-appartenenti nonostante la propria costitutiva improprietà, solidali a dispetto delle differenze.

²⁵) Patočka 2008, p. 82.

Se la mera auto-conservazione della vita diventa l'epicentro delle strategie politiche, la politica stessa, intesa come l'orizzonte instabile in cui la vita-in-comune viene allo scoperto e cerca di articolarsi, viene messa in scacco. Nella chiusura difensiva della vita che salvaguarda se stessa, la politica tramonta.

Il problema, segnalato da Esposito e da Patočka, è che la conservazione della vita finisce per rovesciarsi nel suo contrario, in un ordine di morte²⁶. Esposito scorge questa deriva nella perversa inversione della biopolitica in tanatopolitica che si compie con il nazismo, dove la difesa ossessiva della purezza del *bios* si rovescia in un ordine di morte. Patočka, dal canto suo, legge il XX secolo come l'epoca in cui, sotto il segno della pace, si afferma il perenne stato di guerra: «[...] una guerra che si stabilizza in permanenza mediante mezzi "pacifici". La guerra si mostra qui nel suo volto "pacifico", il volto di una cinica demoralizzazione, l'appello alla volontà di vivere e di possedere»²⁷.

Se il principio dell'auto-conservazione della vita e l'appello alla volontà di vivere e di possedere occludono lo spazio della progettualità politica, sembra allora che in vista della realizzazione di questi obiettivi ogni sacrificio divenga accettabile, al punto che anche la vita dei singoli risulta sacrificabile in nome della prosperità della vita futura dell'umanità.

Nella prospettiva del «Giorno» la guerra è considerata come la parentesi, l'eccezione, la deroga dall'indiscusso dominio della pace: gli ideali diurni non penetrano la profondità delle ragioni del conflitto ma restano sulla sua superficie credendo che esso sia una pausa amara ma accettabile nel *continuum* della conservazione della vita, uno sforzo doloroso ma finalizzato al progresso del genere umano.

Come si diceva all'inizio, Patočka si interroga sul paradosso per cui siano proprio le forze del «Giorno», apparentemente luminose e rassicuranti, a far precipitare la storia nella notte più nera. Esse rimuovono dal

²⁶) Il paradosso per cui la morte inaugura il suo terribile dominio proprio quando la vita è diventata il bene supremo è evocato suggestivamente anche da Hannah Arendt in testo scritto per «Aufbau» nel 1942 intitolato *Non si reciterà il kaddish* e citato da Valérie Löwith nel breve saggio già presentato: «C'era una volta un'epoca benedetta in cui gli uomini potevano scegliere liberamente: piuttosto la morte che la schiavitù, piuttosto morire che vivere in ginocchio. E c'era una volta un'epoca infame, come hanno spiegato degli intellettuali stupidi, in cui la vita era il bene supremo. Eccola venuta l'epoca spaventosa in cui ogni giorno dimostrerà che la morte ha dato inizio al suo orribile dominio, proprio quando la vita è diventata il bene supremo; l'epoca in cui chi preferisce vivere in ginocchio, muore in ginocchio, perché niente è più facile che assassinare uno schiavo. Noi altri viventi dobbiamo imparare che non si può vivere in ginocchio, che non possiamo più aspirare all'immortalità quando la vita è braccata, e quando non si vuole più morire per niente, si muore, anche se non si è fatto niente» (H. Arendt, *Auschwitz et Jérusalem*, cit. da Jervolino 1997, p. 145).

²⁷) Patočka 2008, p. 149.

loro orizzonte il pensiero della morte, concepandola come un meccanico e calcolabile alternarsi di funzioni nel generale progetto di conservazione della vita: «Non è possibile liberarsi della guerra per colui che non si libera di questa forma di dominio della pace, del giorno e della vita, che rinnega la morte e chiude gli occhi davanti ad essa»²⁸.

La guerra sussiste e persiste perché gli uomini non riescono a includere nelle proprie vite la possibilità dell'oscurità e della morte: essi scansano i motivi notturni dal loro cammino, sforzandosi di vivere una vita senza ombre. Ma la morte, nella forma subdola della minaccia permanente e del terrore totale, continua ad assediare la vita, la quale tenta di trovare un rifugio in cui essere al riparo dalla scatenamento della forza: ma, avverte Patočka, non può esistere alcun guscio sicuro in un mondo totalmente esposto all'intervento della tecnica, in un mondo che ha progettato le armi della sua distruzione, in un mondo capace di auto-annientarsi.

Anche Esposito sviluppa riflessioni simili, in un testo intitolato *Biopolitica e filosofia* pubblicato nella raccolta *Termini della politica*. Egli sottolinea come nella stagione della politica antica e medievale la conservazione della vita in quanto tale non sia mai stata l'obiettivo principale dell'agire politico²⁹: è nella modernità che essa diventa centrale e il progetto immunizzante di Hobbes, secondo Esposito, è lì a dimostrarlo.

Tra l'epoca moderna e la nostra intercorre un ulteriore elemento di discontinuità: all'inizio della modernità il rapporto tra politica e conservazione della vita non era diretto ma mediato da un insieme di concetti – sovranità, rappresentanza, diritti individuali. Tra l'Ottocento e il Novecento si assiste invece a una sovrapposizione assai più immediata tra politica e *bios*: la vita, come Foucault ha segnalato, diventa il luogo strategico attorno a cui si organizza la società e si decide la politica.

Ma nel momento in cui la vita diventa l'oggetto specifico delle strategie di potere il vettore biopolitico si rovescia in quello opposto tanatopolitico. Esposito raccoglie l'interrogativo foucaultiano e si chiede come sia possibile che la politica sulla vita si traduca in pratica di morte. Egli sottolinea come l'orientamento immunitario del programma politico moderno subisca un salto di qualità in direzione mortifera nel momento in cui la parabola dell'*immunitas* si incrocia col nazionalismo prima e col razzismo poi: il problema della salvaguardia della vita passa dal piano individuale a quello collettivo del "corpo della popolazione". La vita di un

²⁸) *Ivi*, p. 144.

²⁹) Esposito fa riferimento alle tesi di Hannah Arendt in *Vita activa* secondo cui la preoccupazione relativa alla protezione e al mantenimento della vita restava confinata nell'ambito della sfera economica e privata distinta dalla dimensione politica pubblica.

popolo razzialmente caratterizzato viene assunta come il valore supremo da conservare intatto nella sua costituzione originaria³⁰.

Nel nazismo la protezione della vita coincide con un ordine di morte perché il concetto stesso di vita si cristallizza in una definizione esclusiva ed escludente attraverso un processo di normativizzazione: si può dire che l'orizzonte del *bios* fosse "deciso" da principi, giudizi e norme che ne decidevano, preventivamente e dall'esterno, la qualità, il valore e il diritto ad esistere. "La vita degna di essere vissuta"³¹ va dunque distinta dal comune orizzonte del *bios* che la contagia attraverso una pratica di morte. La morte diviene l'oggetto e insieme lo strumento di cura a favore della vita.

Questo è dunque il punto culminante della parabola tanatopolitica del nazismo. Tuttavia, avverte Esposito, anche se il regime nazista è capitolato, il nesso biopolitico non si è affatto sciolto. Il periodo successivo alla Seconda guerra mondiale non rappresenta un cambiamento di paradigma nell'organizzazione della biopolitica: non solo persiste la logica immunitaria di un equilibrio di "pace" basato sull'equilibrio del terrore, ma anche il nodo tra politica e vita che il totalitarismo aveva stretto in forma distruttiva continua a riproporsi, diventando l'epicentro di ogni dinamica politica significativa³².

Esposito crede che siano proprio gli eventi degli ultimi anni a rendere chiaro l'appiattimento della politica sulla nuda falda biologica: l'evento dell'11 settembre 2001 è interpretato come il detonatore di un processo già avviato con la caduta dell'Unione Sovietica, che frenava le spinte autodistruttive attraverso la morsa della paura reciproca. Per Esposito il sistema sovietico era l'ultimo muro che conferiva al mondo una forma duale, caduto il quale le dinamiche biopolitiche non sembrano contenibili. Con l'ideale di guerra preventiva che in questi anni si è andato affermando, se-

³⁰) «Il *bios* viene artificialmente tagliato da una serie di soglie in zone fornite di diverso valore che sottomettono una sua parte al dominio violento e distruttivo dell'altra [...]. Il totalitarismo novecentesco segno l'apice di questa deriva tanatopolitica. La vita del popolo tedesco diventa l'idolo biopolitico cui sacrificare l'esistenza di ogni altro popolo e in particolare di quello ebraico che dall'interno pare contaminarla e indebolirla. Mai come in questo caso il dispositivo immunitario segna un'assoluta coincidenza tra protezione e negazione della vita» (Esposito 2008, pp. 142-143).

³¹) Karl Binding, uno specialista di diritto penale, e Alfred Hocke, un professore di medicina, scrissero nel 1920 *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* (autorizzazione a uccidere la vita *non* degna di essere vissuta) inaugurando la discussione sulla nozione di vita priva di valore e quindi uccidibile.

³²) «Dal rilievo sempre maggiore assunto dall'elemento etnico nelle relazioni internazionali all'impatto delle biotecnologie sul corpo umano, dalla centralità della questione sanitaria come indice privilegiato di funzionamento del sistema economico-produttivo alla priorità dell'esigenza di sicurezza in tutti i programmi di governo, la politica appare sempre più schiacciata sulla nuda falda biologica, se non sul corpo stesso dei cittadini in ogni parte del mondo» (Esposito 2008, p. 145).

condo Esposito, il negativo della procedura immunitaria si raddoppia fino a riempire l'intero quadro:

[...] la guerra diviene non più l'eccezione, la risorsa ultima, il rovescio sempre possibile, ma l'unica forma della coesistenza globale, la categoria costitutiva dell'esistenza contemporanea [...]. Il risultato più evidente è quello di un'assoluta sovrapposizione degli opposti – pace e guerra, attacco e difesa, vita e morte [...].³³

Invece che essere l'*estrema ratio* per dirimere i conflitti, la guerra finisce per fomentarli, dal momento che moltiplica in modo imprevedibile i rischi che voleva scongiurare.

Riassumendo, potremmo dire che da una parte si genera un'effettiva spirale di violenza ingovernabile e onnivora dal momento che essa ha smarrito il fuori su cui riversarsi: è il tragico paradosso delle sindromi autoimmuni³⁴. Dall'altra si assiste all'ulteriore paradosso secondo cui la percezione dell'insicurezza aumenta in misura proporzionale al sofisticarsi dei sistemi di controllo e di difesa: si tratta della dinamica perversa per cui sarebbe l'imperativo contemporaneo della sicurezza a produrre la sensazione di rischio³⁵.

Così, più la vita è sorvegliata e difesa, più essa si sente minacciata: la paura della morte diventa l'espedito per dare sfogo a nuove ondate di violenza.

Esposito, per descrivere la perversa sovrapposizione tra difesa della vita e produzione della morte, ci offre l'immagine potente degli aerei che, sorvolando i cieli dell'Afghanistan, sganciavano, sulle medesime popolazioni, bombe e viveri. Il sogno dell'inviolabilità si traduce nel rivolgimento autoimmune e la volontà di pace prepara preventivamente la guerra.

6. *L'orizzonte del bios e la scintilla di pólemos*

In sintesi, tanto Patočka quanto Esposito insistono sulla paradossale continuità tra la violenza della guerra e il punto di vista della pace. Proprio per questa ragione, lo abbiamo già sottolineato, Esposito annovera il filosofo cecoslovacco nel filone dell'impolitico, ossia tra quei pensatori che

³³) *Ivi*, p. 146.

³⁴) A proposito del fenomeno dell'autoimmunità come efficace metafora per interpretare le vicende politiche globali legate all'evento dell'11 settembre vanno segnalate anche le riflessioni di Derrida proposte nel libro *Filosofia del terrore* di Giovanna Borradori.

³⁵) La logica immunitaria «anziché adeguare la protezione all'effettivo livello del rischio, tende ad adeguare la percezione del rischio al crescente bisogno di protezione – facendo così della protezione uno dei maggiori rischi» (Esposito 2002, p. 19).

non perseguono l'ideale di un ordine in grado di redimere ogni attrito, ma che assumono il punto di vista problematico e oscuro del conflitto.

Resta da chiedersi, allora, come sia possibile cambiare punto di vista³⁶: come ci si libera dalla «cattiva infinità del domani»³⁷, dal mito della «vita per la vita», dalla fede negli ideali ottimistici del «Giorno», per abbracciare la prospettiva della «Notte» ed assumere il punto di vista, tragico quanto fecondo, della morte?

Secondo Patočka, perché il punto di vista del «Giorno» sia superato occorre un avvenimento sconvolgente, che scuota radicalmente il senso modesto ma certo della vita nella quotidianità media e che mandi all'aria le immagini mitiche del mondo naturale. Un simile evento conduce gli uomini alla prospettiva della «Notte», dell'oscurità che si fa carico della problematicità. È necessario insistere sul fatto che Patočka associ al punto di vista della «Notte» l'immagine di *pólemos*, che non è la guerra nella ferocia annihilente, ma la potenza produttiva dell'opposizione «sapiente e veggente».

Ebbene, io credo che sia questo rimando all'immagine eraclitea di un *pólemos* padre di tutte le cose a costituire una possibile chiave di volta del nostro discorso. Siamo partiti, infatti, dalla tesi di Esposito secondo cui la teoria politica si trova inabilitata a pensare il suo fatto, ovvero il conflitto, e approdiamo all'evocazione patockiana di un *pólemos* che «non è qualcosa di unilaterale, che esso non divide ma unisce»³⁸.

Se il punto di vista della pace inchioda alla volontà di vivere e di possedere, fomentando così le letali rivalità diurne, è proprio il punto di vista di *pólemos* a rendere prossimi i nemici, rivelando l'inconsistenza delle loro contrapposizioni. Patočka concepisce *pólemos* come quel fondo agonico in grado di riunire gli avversari, come quel fondo oscuro e vitale che nella discordia tiene uniti.

Ritengo che la concezione patockiana di *pólemos* possa entrare in risonanza con la nozione di *bios* elaborata da Esposito. Nel suo tentativo di dare vita a una biopolitica affermativa in grado di convertire in senso comunitario la nostra chiusura immunitaria, Esposito ritiene che esista una dimensione preindividuale e sempre pulsante della vita che resiste a qualsiasi tentativo di normalizzazione e immunizzazione messo in campo dalle strategie biopolitiche. Questo orizzonte comune e preindividuale prende il nome di *bios*, laddove è chiara la volontà di liberarsi della mil-

³⁶) Josep M. Esquirol nota come il cambiamento di prospettiva invocato da Patočka sia proprio del modo di procedere della fenomenologia: «[...] proponendo il cambiamento del punto di vista, Patočka resta fedele alla consegna fenomenologica: la cosa più importante e anche la più difficile è il cambiamento di atteggiamento, che significa un accesso a un'altra prospettiva, a un altro modo di vedere ciò che si mostra e ciò che c'è dietro a ciò che si mostra» (Esquirol 1997, p. 66).

³⁷) Patočka 2008, p. 146.

³⁸) *Ivi*, p. 153.

lenaria distinzione tra *bios* e *zoè*, che secondo il filosofo ha tagliato da sempre l'orizzonte del vivente in zone di differente valore, decidendo in via preventiva quale porzione di vita godesse del diritto di esistere e quale invece fosse sacrificabile e indegna di essere vissuta.

Secondo Esposito, dal momento che ci troviamo nel bel mezzo di un nefasto avvistamento autoimmunitario perfettamente esemplificato dal concetto di "guerra preventiva", e dunque nel pieno una malattia autoimmune che ci chiede di confrontarci una volta per tutte con i dispositivi propri di una biopolitica immunitaria globalizzata, occorre penetrare nella scatola nera della biopolitica e rovesciare dall'interno i suoi presupposti. In altri termini, è necessario assumere le categorie biopolitiche di "corpo", di "nascita" e di "vita" per chiedersi se sia possibile forzarne la declinazione immunitaria in direzione comunitaria. Esposito fa esplodere la chiusura immunizzante di questi tre termini, proponendo uno slittamento concettuale dal *corpo*, individuale e politico chiuso nel suo isolamento monadico, alla *carne*, alla trama unitaria di coappartenenza; dalla *nascita*, intesa come evento unico che garantisce continuità alla purezza della razza, all'*individuazione*, intesa come il divenire costante del singolo che si conserva solo rinascendo continuamente in guise diverse; dalla *vita*, individuale e personalistica, al *bios*, alla dimensione plurale del vivente, una dimensione comune per cui valga un «principio di equivalenza illimitata per ogni singola forma di vita»³⁹.

Esposito, come si sarà potuto cogliere, elabora la nozione di *bios* facendo incontrare le riflessioni sulla carne di Merleau-Ponty, le ricerche sull'individuazione di Simondon e il pensiero dell'immanenza di Deleuze. Il *bios* nomina infatti l'orizzonte carnale di coappartenza, il fondo preindividuale da cui le vite dei singoli traggono origine, il piano virtuale di immanenza che sottostà alle genesi delle singolarità. Esposito crede che per dare vita a una biopolitica affermativa sia necessario prestare atten-

³⁹) *Ivi*, p. 205. Esposito deduce questo principio da Spinoza, in particolare dal *Trattato politico*: «Se dunque in natura qualcosa appare a noi ridicolo, assurdo o cattivo, ciò deriva dal fatto che conosciamo le cose solo in parte e ignoriamo l'ordine dell'intera natura e la coerenza del tutto, e che vogliamo che tutto sia direttamente secondo la prescrizione della nostra ragione: e invece ciò che la ragione stabilisce esser male, non è male rispetto all'ordine e alle leggi della natura universale ma unicamente rispetto alle leggi della nostra sola natura» (Spinoza 1991, pp. 11-12). Il punto centrale dell'argomentazione di Spinoza è che la natura non è contenuta per intero nelle leggi della ragione umana: la natura, infatti, riguarda l'ordine eterno, di cui l'uomo rappresenta una piccolissima parte. In questo senso, l'uomo sembra godere, ne più ne meno, degli stessi diritti degli altri modi della sostanza. Ciò che potrebbe fare problema in una simile lettura del testo di Spinoza è che il principio di «equivalenza illimitata per ogni singola forma di vita» potrebbe suonare come una moralistica petizione di principio dinanzi alle irriducibili differenze del reale e alla diverse scelte etiche che continuamente ne discendono. Credo che potrebbe essere davvero interessante coinvolgere Esposito in una discussione sulle possibili implicazioni bioetiche di un simile principio.

zione al movimento del *bios* in cui le forme individuali si generano in una tensione ritmica con ciò che viene prima e ciò che verrà, in cui il singolo si individua in una dinamica di alterazione e interazione costante, in cui ogni esistenza è espressione di un piano d'immanenza comune che vibra rigenerando la vita.

Vorrei suggerire che questo orizzonte intrascendibile di relazione e differenziazione in cui pulsano le vite dei singoli potrebbe anche essere battezzato con il nome di *pólemos*: il *pólemos* di Patočka potrebbe essere un altro nome per alludere a quella dimensione agonica e vitale in grado di ricomprendere le differenze, gli attriti e le rivalità ontiche all'interno di un comune orizzonte ontologico. La prospettiva di *pólemos*, che Patočka ci invita ad abbracciare, ci consentirebbe di riconoscere la pluralità delle nostre esistenze all'interno della stessa trama carnale di coappartenenza.

E questo, mi sia concessa un'ultima riflessione, non vale solo per gli avversari che nel corpo a corpo della guerra sperimentano un senso di improvvisa e profonda comunanza, questo vale anche per i principi che orientano la nostra prassi. Fin tanto che il «Giorno» e la «Notte» apparterranno a due universi incomunicanti, gli ideali diurni trascineranno il mondo al macello bellico e le sollecitazioni notturne resteranno voci flebili gettate al vento.

Secondo l'amara analisi di Patočka, fin tanto che gli ideali del «Giorno» annienteranno la possibilità di vedere il cono d'ombra che ogni raggio di luce porta con sé, si profileranno per gli uomini due possibilità. Da una parte, l'esperienza della *noia*: la condizione misera di un'umanità che ha subordinato la sua vita all'impersonalità del quotidiano, che si riconosce solo nella foga consumistica e nella ricerca del divertimento obbligatorio. Dall'altra parte, la possibilità di una caduta nell'*orgiastico*: se il senso della responsabilità europea è, per Patočka, il lungo e interminabile processo di accoglimento, incorporazione e regolazione dell'ineliminabile elemento orgiastico nella sfera della responsabilità, la civiltà tecnica segna l'epoca in cui si schianta il senso della responsabilità. «Quanto più la moderna tecno-scienza si afferma come rapporto specifico con l'ente [...], tanto più travolgente è la rivincita dell'entusiasmo orgiastico»⁴⁰. La recrudescenza orgiastica trova tragica espressione nel XX secolo che, come abbiamo già detto, è per Patočka il secolo della guerra. «Nel XX secolo la guerra è la rivoluzione della quotidianità condotta a compimento. [...] La guerra come universale "tutto è lecito", come libertà selvaggia, invade gli Stati e diventa "totale". La stessa mano organizza la quotidianità e l'orgia»⁴¹.

Il Novecento è dunque il secolo in cui la guerra appare come la più grande impresa della società tecno-scientifica e insieme l'occasione in cui

⁴⁰) Patočka 2008, p. 124.

⁴¹) *Ivi*, p. 125.

tutte le potenzialità orgiastiche possono brutalmente scatenarsi; essa è l'opera sublime della razionalità tecnica dell'umanità e il macello in cui naufraga il senso della responsabilità individuale e collettiva.

L'uomo del XX secolo, che vive in sospeso tra la noia del quotidiano e l'orgia della guerra, avrebbe perso di vista quello che da sempre è il vero problema dell'individuo e il senso della storia europea, ossia il superamento della quotidianità e dell'elemento orgiastico: egli vive nello sradicamento totale di una vita senza dimora, di una vita senza rapporto problematico con l'essere, di una vita che ha perso il mondo nel suo duplice volto di casa e di enigma.

L'alternarsi dei momenti di sfogo orgiastico e di dominio razionale preso in esame da Patočka richiama i concetti nicciani di apollineo e dionisiaco. Il dominio del razionale è la luce apollinea dell'ordine, la linea armonica dell'autocontrollo, il mondo senza ombre della ragione. Lo sfogo orgiastico è invece la perdita ebbra del controllo di sé, la riscossa sensuale degli istinti, l'abbandono invasato alla passione. Se vogliamo ragionare nella prospettiva indicata da Nietzsche, dovremmo riflettere sul fatto che il rapporto tra dionisiaco e apollineo, sebbene sempre instabile e asimmetrico, non può essere estinto: i due principi continueranno a convivere, a entrare in tensione, a scambiarsi di ruolo. Esisteranno, è vero, epoche in cui l'uno prevarrà nettamente sull'altro, ma l'impulso soffocato e respinto continuerà ad agire latente, sciolto dal produttivo legame dialettico con il suo opposto. Anche Patočka, d'altra parte, si esprime in questi termini quando a più riprese afferma che il demonico non potrà mai essere eliminato, che esso rappresenta una sfera che va messa in rapporto alla responsabilità ma che non potrà mai essere abolita.

Se allora vogliamo farci indicare la strada da Nietzsche, dovremmo rivolgerci alle sue riflessioni sulla tragedia greca per trovare in essa la dimensione in cui, nell'instabilità della contesa e nell'irriducibilità delle reciproche differenze, apollineo e dionisiaco hanno trovato un equilibrio. Equilibrio che, beninteso, non è una conciliazione definitiva, ma un corpo a corpo dialettico sempre sul punto di disfarsi e di rinnovarsi.

Ma questo modo di intendere l'incontro e lo scontro dialettico tra due antagonisti non ricorda il modo in cui Patočka parla di *pólemos*? Non stiamo alludendo alla possibilità di contrasto "sapiente e veggente" che dischiude opportunità inaspettate?

Allora, potremmo ipotizzare che sia proprio nel segno di *pólemos* che dovrebbe essere pensato il rapporto tra dominio razionale e sfogo orgiastico, tra luce del «Giorno» e oscurità della «Notte», tra volontà di vivere e cura della morte. Sciolti dal loro legame agonico, confinati in due sfere incomunicanti, resi sordi alle sollecitazioni reciproche, il dominio del razionale e lo sfogo dell'orgiastico, così come il «Giorno» e la «Notte», la vita e la morte, separano il loro destino vagando alla deriva. Non è forse questo che accade nel XX secolo? Il secolo della massima lucidità,

del trionfo della ragione, della celebrazione del progresso non è anche il secolo più buio e più cieco? I campi di sterminio nazisti non sono forse il luogo in cui il rigore razionale è andato a braccetto con lo sfogo degli istinti più turpi? Le “guerre chirurgiche” di questo nuovo millennio non verrebbero interpretate da Patočka come un mirabile successo razionale e insieme un’esplosione indemoniata dell’orgiastico? E la considerazione di Esposito secondo cui nei campi di concentramento «se il potere ultimo calzava gli stivali da SS, l’*auctoritas* vestiva il camice bianco da medico»⁴² non evidenzia anch’essa l’alternarsi schizofrenico di sapiente razionalità e brutale ferocia?

La prospettiva di *pólemos*, cui Patočka ci sollecita, rilancia la possibilità che gli opposti convivano in una contesa feconda, che essi coesistano in un’unità produttiva. Solo riscoprendo il senso tragico di *pólemos* si potranno frequentare le ombre del giorno senza precipitare nell’oscurità più totale. Solo riattivando i legami con il fondo preindividuale di un *bios* agonico i nemici potranno sperimentare un senso di inaspettata solidarietà. Solo riconoscendone l’inevitabilità, la prospettiva del conflitto ci aiuterà ad articolare lo spazio della nostra convivenza.

CATERINA CROCE
caterinacroce@fastwebnet.it

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- | | |
|---------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Arendt 2008 | H. Arendt, <i>The human condition</i> , Chicago, University Press of Chicago, 1958 (trad. it. di S. Finzi, a cura di A. Dal Lago, <i>Vita attiva</i> , Milano, Bompiani, 2008). |
| Colli 1978 | G. Colli, <i>La sapienza greca II</i> , Milano, Adelphi, 1978. |
| Esposito 1996 | R. Esposito, <i>Oltre la politica. Antologia del pensiero impolitico</i> , Milano, Bruno Mondadori, 1996. |
| Esposito 1998 | R. Esposito, <i>Communitas, origine e destino della comunità</i> , Torino, Einaudi, 1998. |
| Esposito 2002 | R. Esposito, <i>Immunitas. Protezione e negazione della vita</i> , Torino, Einaudi, 2002. |
| Esposito 2004 | R. Esposito, <i>Bíos. Biopolitica e filosofia</i> , Torino, Einaudi, 2004. |
| Esposito 2008 | R. Esposito, <i>Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica</i> , Milano, Mimesis, 2008. |

⁴²) Esposito 2008, p. 152.

- Esquirol 199 J.M. Esquirol, *Tecnica e sacrificio in Jan Patočka*, in D. Jervolino (a cura di), *L'eredità filosofica di Jan Patočka*, Napoli, Cuen, 1997.
- Jervolino 1997 D. Jervolino (a cura di), *L'eredità filosofica di Jan Patočka*, Napoli, Cuen, 1997.
- Löwith 1997 V. Löwith, *L'Europa e le origini del totalitarismo in Arendt e Patočka*, in D. Jervolino (a cura di), *L'eredità filosofica di Jan Patočka*, Napoli, Cuen, 1997, p. 133.
- Patočka 1973 J. Patočka *Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme*, in J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und Ergänzende Schrifften. Ausgewählte Schrifften*, II, hrsg. von K. Nellen - J. Němec, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988, pp. 207-287.
- Patočka 2008 J. Patočka, *Kacířské eseje o filofii dějin*, Praha, samizdat, 1975 (trad. it. di D. Stimilli, a cura di M. Carbone, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Torino, Einaudi, 2008).
- Spinoza 1991 B. Spinoza, *Tractatus politicus*, trad. it. di L. Pezzillo, *Trattato politico*, Roma - Bari, Laterza, 1991.