

Roberto Esposito
Biopolitica, immunità, comunità

1. *Biopolitica*

Nel giro di qualche anno – da quando Foucault ne ha riproposto il concetto – la categoria di ‘biopolitica’ ha conquistato un ruolo di primo piano nel dibattito teorico internazionale. E tuttavia a tale rilievo non sembra corrispondere una adeguata chiarezza categoriale. Lungi dall’aver acquisito un assetto definitivo, il concetto di biopolitica appare segnato da un’inquietudine che ne impedisce una stabile connotazione, un assestamento definitivo. Questo spiega la sua oscillazione tra due interpretazioni, e prima ancora tra due tonalità, non solo diverse, ma addirittura opposte: una radicalmente negativa (penso, in Italia, ai lavori di Giorgio Agamben) e l’altra, invece, marcatamente affermativa, quasi euforica (per esempio la galassia politico-culturale che fa riferimento alle tesi di Toni Negri). La mia impressione, tuttavia, è che la radice di tale oscillazione vada ricercata nella struttura stessa della categoria di biopolitica così come fu originariamente pensata da Foucault. È come se essa fosse fin dall’inizio attraversata, e anzi costituita, da uno scarto, da una faglia semantica, che la taglia in due parti reciprocamente non componibili. O componibili solo al prezzo di una certa violenza che sottomette l’una al dominio dell’altra. Quasi che i due termini che la compongono – cioè quello di vita, di *bios*, e quello di politica – non potessero articolarsi che in una lotta la cui posta è per l’uno l’appropriazione e il dominio dell’altro. Da qui quell’effetto di lacerazione da cui il concetto di biopolitica non sembra potersi liberare: o la vita resta presa, e preda, di una politica tesa a imprigionarne la potenza; o, al contrario, è la politica a essere incorporata e dissolta in quanto tale nel ritmo produttivo di una vita destinata a occupare tutta la scena. Tra le due possibilità,

un vuoto, una fuga di senso che rischia di costituire un blocco, un punto cieco, nell'analisi e nell'interpretazione.

L'impressione è che Foucault esitasse tra due modalità di discorso alternative dalle quali pare parimenti tentato al punto da non risolversi mai a favore dell'una per non dover abbandonare l'altra. Una prima indecisione riguarda il rapporto tra sovranità e biopolitica. Se ne conosce la relazione oppositiva tracciata dall'autore: mentre il potere sovrano si esercita in forma di sottrazione – di beni, di servizi, di sangue – ai propri sudditi, quello biopolitico, al contrario, si rivolge alla loro vita nel senso della sua difesa, della sua crescita, del suo potenziamento. E tuttavia, nonostante questo contrasto di fondo, e anzi proprio in ragione di esso, nella sua prospettiva, i due regimi – quello sovrano è quello biopolitico – restano in qualche modo speculari. Non soltanto perché, come s'è visto, l'uno non è definibile che in rapporto all'altro, ma anche e soprattutto perché entrambi acquistano senso nella relazione con la morte. Certo, in un caso a partire dalla morte stessa e nell'altro dalla vita – ma senza che mai si spezzi la linea che comunque le collega. Foucault lo rileva sottolineando il rapporto direttamente proporzionale tra sviluppo della biopolitica e incremento della capacità di produrre morte a livello di massa: mai si sono registrate guerre tanto sanguinose e genocidi tanto estesi quanto negli ultimi due secoli, vale a dire al culmine del processo biopolitico. Come mai? Perché un potere che funziona assicurando, proteggendo, potenziando la vita esprime un tale potenziale di morte? Da dove deriva, come si spiega, questa potenza omicida e suicida di un potere funzionale allo sviluppo della vita? Quale non detto, quale enigma, cela dentro di sé quel 'bio' che precede il termine 'politica'? Perché la biopolitica è sempre sul punto di rovesciarsi in una sorta di inesorabile 'tanatopolitica'?

Foucault esita a fornire una risposta definitiva all'interrogativo che la sua stessa analisi ha posto in essere. Al punto che egli affaccia, mettendole sullo stesso piano, due risposte parimenti possibili, ma opposte nella loro logica e nei loro effetti di senso. Da un lato egli ipotizza qualcosa come un ritorno del paradigma sovrano all'interno dell'orizzonte biopolitico. Dall'altro lato, e contemporaneamente, affaccia l'ipotesi contraria: e cioè che sia stata proprio la definitiva scomparsa dell'ordine sovrano a liberare una forza vitale talmente piena da traboccare e rovesciarsi contro se

stessa. Siamo al punto di massima tensione – ma anche di lacerazione interna – del discorso foucaultiano. Qual è – ecco la questione irrisolta che spacca il dispositivo teorico dell'autore in due vettori distinti e tendenzialmente opposti – il rapporto, non soltanto storico, ma concettuale, teoretico, tra sovranità e biopolitica? O, in un senso più generale, tra la modernità e il suo 'prima', tra presente e passato? Quel passato è davvero passato o si allunga come un'ombra a lambire il presente fino a inghiottirlo?

Qui la difficoltà, l'indecisione, di Foucault va ben aldilà di una semplice questione di periodizzazione, per investire la stessa configurazione, logica e semantica, del concetto di biopolitica. La mia impressione è che tale blocco ermeneutico sia legato alla circostanza che, nonostante la giusta teorizzazione dell'implicazione reciproca, i due poli impliciti nella categoria restino chiusi all'interno di orbite separate – collegati solo in modo esterno. Non solo: ma che rimangano essi stessi indefiniti nel loro contorno e nella loro qualificazione. Cosa sono, precisamente, per Foucault, 'politica' e 'vita'? Si è spesso osservato che, prevalentemente assorbito dalla questione del potere, l'autore non abbia mai articolato a sufficienza il concetto di politica. Ma un'osservazione analoga – di mancata, o insufficiente, elaborazione concettuale – gli si potrebbe muovere anche a proposito dell'altro termine del rapporto, vale a dire quello di 'vita': che, per quanto descritto analiticamente nelle sue nervature di tipo storico-istituzionali, economiche, produttive, resta, tuttavia, poco problematizzato in ordine al suo statuto epistemologico. Ancora una volta l'idea di biopolitica rimane inarticolata, bloccata su uno dei suoi due poli in una forma tale da precludersi il contatto con l'altro. O la vita è già da sempre presa nel potere che la separa da se stessa annientandola o la politica è iscritta dentro una falda vitale che assorbe, e anche in questo caso annulla, la sua specificità. Ciò che viene comunque meno, o manca fin dall'inizio, è un tratto, un tragitto, categoriale capace di legarle in maniera più organica e più complessa.

2. Immunità

Personalmente ho creduto di rintracciare tale nesso nel paradigma di 'immunizzazione'¹. Perché? In che senso esso può riempi-

re lo scarto semantico che in Foucault resta aperto tra i due poli del concetto di biopolitica? Intanto incominciamo con l'osservare che la categoria di 'immunità', nel suo significato corrente, si iscrive precisamente al loro incrocio – sulla linea di tangenza tra la sfera della vita e quella del diritto. Se, infatti, nel vocabolario medico essa si riferisce a una condizione di refrattarietà, naturale o indotta, nei confronti di una data malattia da parte di un organismo vivente, in linguaggio giuridico-politico allude a una esenzione, temporanea o definitiva, di un soggetto rispetto a determinati obblighi o responsabilità cui gli altri sono invece sottoposti. Ma il paradigma di immunizzazione ci consente di fare un ulteriore passo avanti anche per quanto riguarda la divaricazione tra le due declinazioni prevalenti del concetto di biopolitica – quella affermativa e produttiva e quella negativa e mortifera. Si è visto come tali declinazioni tendano a costituirsi in una forma alternativa che non prevede punti di contatto o linee di intreccio: o il potere nega la vita o ne incrementa lo sviluppo; o la violenta e la esclude o la protegge e la riproduce. Ora il vantaggio del paradigma immunitario sta precisamente nel fatto che questi due effetti di senso – positivo e negativo, conservativo e distruttivo – trovano finalmente un'articolazione interna nel senso che, come ho cercato di provare nel mio libro, l'immunizzazione è appunto una forma di protezione negativa. Ciò vuol dire che l'immunità, necessaria a proteggere la nostra vita, se portata oltre una certa soglia, finisce per negarla. La costringe entro una sorta di gabbia o di armatura nella quale si perde non solo la nostra libertà, ma il senso stesso della nostra esistenza individuale e collettiva: vale a dire quella circolazione sociale, quell'affacciarsi dell'esistenza fuori di sé, che io definisco con il termine *communitas* – il carattere costitutivamente esposto dell'esistenza. Ecco la contraddizione che ho cercato di mettere in luce: ciò che salvaguarda il corpo individuale e politico è anche ciò che ne impedisce lo sviluppo. E che anzi, oltre un certo punto, rischia di distruggerlo. Si potrebbe dire – per usare il linguaggio di Benjamin – che l'immunizzazione ad alte dosi è il sacrificio del vivente, cioè di ogni forma-di-vita qualificata, alle ragioni della semplice sopravvivenza. La riduzione della vita alla sua nuda falda biologica.

D'altra parte questa contraddizione è implicita nella stessa procedura di immunizzazione medica: come è noto, per vaccina-

re un paziente nei confronti di una malattia, se ne immette nel suo organismo una porzione controllata e sostenibile. Ciò significa che in questo caso la medicina è fatta dello stesso veleno da cui deve proteggere – quasi che per conservare qualcuno in vita sia necessario fargli in qualche modo assaggiare la morte, iniettargli lo stesso male da cui lo si vuole salvaguardare. Del resto il vocabolo greco *phármakon* contiene fin dall'origine il doppio significato di 'cura' e di 'veleno' – il veleno come cura, la cura attraverso il veleno. Se si riporta questa pratica immunologica all'interno del corpo sociale, si coglie la stessa antinomia, lo stesso paradosso controfattuale: alzare continuamente la soglia di attenzione della società nei confronti del rischio – come da tempo siamo abituati a fare – significa bloccarne la crescita o addirittura farla regredire al suo stadio primitivo sia sul piano della libertà individuale sia su quello dell'interesse generale. Non solo: ma c'è un punto oltre il quale l'insistenza ossessiva nei confronti del rischio diventa essa stessa un pericolo. È come se, anziché adeguare il livello della protezione alla effettiva entità del rischio, si adeguasse la percezione del rischio alla esigenza crescente di protezione. Vale a dire si creasse artificialmente il rischio per poterlo controllare. È il meccanismo su cui si basa la pratica delle assicurazioni, che funzionano tant'è meglio quanto più cresce il rischio che devono fronteggiare. Tutto ciò fa già parte dell'esperienza moderna. Ma la mia impressione è che stiamo toccando la linea a partire da cui questo meccanismo di reciproca ricarica tra assicurazione e rischio, tra protezione e negazione della vita minaccia di impazzire. Per farsene un'idea non metaforica si pensi a quanto accade nelle malattie cosiddette autoimmuni, allorché il sistema immunitario è tanto forte da rivolgersi contro lo stesso organismo che dovrebbe difendere fino a portarlo a distruzione. Certo il sistema immunitario è necessario. Nessun corpo individuale o sociale potrebbe farne a meno, ma quando esso cresce a dismisura finisce per portare alla sua esplosione o implosione.

È esattamente quanto minaccia di succedere a partire dagli eventi dell'11 settembre del 2001. Perché la guerra che ne è scaturita è legata a doppio filo con il paradigma immunitario – è la forma della sua esasperazione e insieme del suo impazzimento, della sua fuoriuscita da ogni controllo. Ne è contemporaneamente l'esito e la causa. L'esito, perché la guerra trova la sua motivazione di

fondo proprio in una forzatura del meccanismo di difesa immunitaria determinata da un deficit di sicurezza. Voglio dire che essa è scaturita dalla pressione contrapposta di due ossessioni immunitarie alla fine speculari: l'ossessione di un integralismo islamico deciso a proteggere fino alla morte la propria purezza religiosa, etnica, culturale dalla contaminazione della secolarizzazione occidentale e quella dell'Occidente, impegnato ad escludere il resto del pianeta dalla condivisione dei propri beni in eccesso. Quando queste due spinte contrapposte si sono avvitate tra loro in modo irresolubile, il mondo intero è stato scosso da una convulsione che ha i caratteri della più devastante malattia autoimmune: l'eccesso di difesa e di esclusione nei confronti degli elementi estranei all'organismo si è rivoltato contro quest'ultimo con effetti potenzialmente letali. Ciò che è esploso, insieme alle due Torri di Manhattan, è stato il doppio sistema immunitario che finora ha retto il mondo.

Ma la relazione tra questa guerra e la categoria di immunità non finisce qui. Perché essa, nata dall'immunizzazione, ha generato a sua volta nuova richiesta di immunizzazione. Gli eventi delle settimane seguenti all'11 settembre sono stati a questo proposito assolutamente eloquenti: la sindrome immunitaria che ha colto tutto il mondo – si pensi al caso dell'antrace – è stata talmente forte da minacciare di bloccare la stessa civiltà che vuole difendere, di impedire letteralmente di muoverci, di viaggiare, di scambiare, di comunicare per parola e per scritto, quasi di respirare. Un mondo abitato da uomini intubati da maschere antigas fisse (e naturalmente del tutto inutili) è l'immagine plastica della negazione della vita che una protezione esasperata comporta. D'altra parte il fatto che la minaccia più forte, o almeno quella avvertita come tale, sia oggi costituita da un attacco biologico ha un significato ben preciso: e cioè che ormai non è più solo la morte a insidiare la vita, ma la vita stessa ad apparire come il più micidiale strumento di morte. E del resto, cos'è un terrorista kamikaze, se non un frammento di vita che si scarica sulla vita altrui per portare la morte? Dall'altra parte – e in forma perfettamente speculare – il fatto che nei bombardamenti sull'Afghanistan gli stessi aerei abbiano sganciato contemporaneamente bombe e veri costituisce la riprova ultima ed estrema del punto di indistinzione cui l'attuale biopolitica è pervenuta nei confronti del proprio opposto.

3. Comunità

Senza aprire adesso il discorso sulle responsabilità politiche, sociali, culturali di questo stato di cose, io mi terrei a questo dato strutturale: affidato a un regime autoimmunitario, il mondo non ha grandi probabilità di sopravvivenza. Ma, al contempo, immaginare di risolvere questa crisi mondiale con gli strumenti concettuali e le strategie autoconservative del lessico politico moderno appare impensabile. Credere che la vita possa essere salvata, o addirittura incrementata, attraverso i canali ostruiti delle istituzioni sovrane o quelli, ineffettuali, del diritto internazionale, è un'idea che non porta lontano. Io direi che non sia la vita a poter essere salvata dalla politica – o almeno da questa politica. È piuttosto la politica che può, e deve, essere ripensata a partire da quella vita da cui è sempre stata implicata anche quando ha preteso di farla propria e di dirigerla ai propri fini. Ma perché, a sua volta, la vita possa indicare un diverso orizzonte di senso alla politica – letteralmente rivitalizzarla – occorre che essa stessa sia pensata in tutta la sua complessità: e cioè che sia sottratta a quella riduzione alla nuda falda biologica che è stato il sogno, tragicamente effettuale, di una biopolitica rovesciata in tanatopolitica. Se è questa la vita – il semplice filo verticale che unisce la nascita alla morte in uno sviluppo già determinato –, di certo essa non potrà dire, né dare, nulla alla politica. Non potrà offrire nessuna risorsa né alla sua pratica effettuale né alla sua riflessione: ma si consegnerà inevitabilmente, nella sua opacità cieca, alla presa di un potere esso stesso cieco nei suoi fini e distruttivo nei suoi mezzi.

Se però la vita viene intesa nella sua irriducibile complessità – come un fenomeno pluridimensionale che in un certo senso va sempre aldilà di se stesso, che non è mai solo vita, e tanto meno vita sola; se viene pensata nella sua profondità, stratificazione, discontinuità, nella ricchezza dei suoi fenomeni, nella varietà delle sue manifestazioni, nella radicalità delle sue trasformazioni, lo scenario può cambiare. Allora il vivente può diventare non solo una fonte di ispirazione di nuove domande per la riflessione politica, ma anche il cardine di una rotazione capace di rovesciarne internamente la prospettiva. Cos'è, cosa può essere, una politica che assuma la vita non come oggetto, ma come soggetto? Una politica non più *sulla* vita, ma *della* vita? Da questo lato, forse – in

un quadro teorico in cui il ripensamento della politica e della vita agiscono l'uno sull'altro, arricchendolo, complicandolo, trasformandolo – si comincerà a intravedere quel passaggio, ancora in ombra negli scritti di Foucault, che può condurre alla differenziazione, e anche a un'opposizione, tra biopolitica e biopotere. È possibile essere soggetti, anziché oggetti, di biopolitica? È pensabile una biopolitica affermativa?

Per sperimentare tale possibilità bisogna spostarsi dall'orizzonte teorico entro il quale la biopolitica è stata finora pensata – o almeno contaminarne il lessico e i termini attraverso una nuova ricerca insieme epistemologica e teoretica. La categoria di immunizzazione vuole essere un primo contributo in questa direzione. L'immunità è ciò che lega comunità e vita dal lato della loro protezione negativa. La politica è sempre stata il terreno, la forma, di tale congiunzione disgiuntiva, o istituzione destitutiva. Ora la domanda che va posta è la seguente: è possibile immaginare una pratica politica capace di conservare e potenziare la vita della comunità, la vita in comune, sfuggendo a quella clausola negativa implicita nella dialettica immunitaria? Al suo dispositivo sacrificale? Io credo che la risposta a questa domanda non debba situarsi né fuori del paradigma di immunizzazione, né al suo interno. Che debba porsi sulla sua soglia, nella zona di confine che definisce, ma anche apre, il concetto di immunità alla relazione con il suo rovescio comune. Naturalmente ciò richiede una problematizzazione della concezione corrente di sistema immunitario come pura barriera difensiva o addirittura offensiva degli organismi biologici verso ciò che non ne fa originariamente parte, una differente filosofia della immunizzazione e della stessa identità individuale, in cui questa sia intesa non come un dato definitivo, ma come un costruito determinato appunto dal rapporto continuo con l'ambiente in cui è immersa.

Già nella conclusione del mio libro *Immunitas* ho fatto riferimento alla nozione di 'nascita'. Essa consente di mettere in discussione, anzi di revocare in causa, ogni idea escludente, o puramente autoconservativa, del sistema immunitario. Che esso non soltanto tolleri, all'interno del corpo materno, la formazione di un'altra identità, connotata da un altro sistema immunitario diverso dal primo; ma che la preservi dalla minaccia di aborto in maniera direttamente proporzionale alla sua diversità genetica –

quanto più porta dentro elementi di derivazione paterna – sta a significare che la funzione dell'immunità biologica, più che come barriera o addirittura arma contro ciò che è estraneo, può essere interpretata come un filtro o una cassa di risonanza attraverso cui entriamo in contatto con esso. È evidente il carattere di metafora che questo particolarissimo episodio del corpo umano costituisce nei confronti di un possibile modo di essere del corpo politico, di un nuovo ordine politico mondiale fondato sulla differenza degli elementi che lo formano. Nel caso della gravidanza è proprio la diversità dei due organismi che vengono a contatto a proteggere il prodotto della loro unione. La madre è diversa dal figlio e il figlio dalla madre. Eppure il frutto di tale diversità è la scintilla della vita. Ogni nato viene al mondo come un estraneo, o uno straniero, non solo nei confronti di tutti coloro con cui per la prima volta entra in contatto, ma della stessa madre che lo portava dentro combattendo contro di lui nella tensione di due sistemi immunitari diversi e contrapposti. Mai come da questo angolo di visuale, dotato di gravidanza particolare perché relativo al carattere primigenio di ogni esistenza, si dischiude il senso di quella enigmatica relazione etimologica tra *hospes* e *hostis*, tra ospite e nemico, situata all'origine del pensiero occidentale. Il nato, colui che entra per la prima volta nel mondo, è l'espressione, infinitamente ripetuta per quante sono le nascite, del fatto che non soltanto l'estraneo e lo straniero, ma il potenziale nemico, almeno una volta, la prima volta, è stato ospitato non nonostante, ma in ragione, della sua stessa eterogeneità. Del resto, che la stessa Arendt – cioè colei che più di ogni altro ha pensato la politica in contrasto con la sfera biologica della vita – abbia assunto la categoria di natalità come un riferimento essenziale alla definizione dell'agire politico, è spiegabile con il fatto che la nascita è, in un certo senso, l'evento biologico meno riconducibile ai meccanismi della biologia; quello che più di ogni altro illumina il carattere infinitamente multidimensionale, irriducibile a semplice meccanismo, della biologia stessa. La nascita non è una funzione, ma un'esperienza sia per colui che nasce sia per colei da cui nasce.

Ma c'è qualcosa d'altro che attiene più direttamente al discorso fin qui avanzato. Ed è costituito dalla circostanza che l'esperienza del nascere – o, dal punto di vista della madre, del 'mettere al mondo', di 'dare alla luce', di 'dare la luce' – rompe, dentro

la stessa procedura immunitaria da cui pur sempre dipende, il nesso cogente tra protezione e negazione della vita. Perché in questo caso la protezione, esercitata nei confronti del feto, esprime un'assoluta affermazione: la vita, per una volta, ma anche ogni volta che qualcuno viene al mondo, si afferma in quanto tale ed è protetta precisamente nell'atto di affermarsi. E ciò perché in quel caso, almeno in quel caso, la conservazione fa tutt'uno con l'innovazione: si conserva la possibilità di innovare la vita e la vita stessa come potenza innovativa. Da questo punto di vista la funzione immunitaria lascia trasparire nella forma più limpida il rapporto costitutivo che la lega al proprio rovescio comune. La nascita costituisce il punto originario in cui l'*immunitas* fa tutt'uno con la *communitas* – in cui la prima non neutralizza, ma potenzia e amplifica la seconda. Il nato è il portatore singolare, ma anche infinitamente plurale, del *munus* in tutti sensi che originariamente caratterizzavano questo termine: in quello del dono, ma anche del rischio e dell'obbligo che tale dono comporta.

Del dono, innanzitutto, perché la vita stessa gli è donata da altri, da un'altra e da un altro. A differenza di ogni dinamica appropriativa, qui non è un due che diviene un uno, ma un uno – il corpo della madre – che si fa in due, offrendo parte di sé, della propria vita, a un'altra vita. Non incorporando qualcosa – o incorporando qualcosa, il seme paterno, solo in vista di una successiva e finale scorporazione. Da qui anche il rischio – costitutivamente connesso a ogni *munus* – sia per colei che fa il dono, sia per colui che lo riceve o, forse meglio, che è il dono stesso, il 'donato'. Piuttosto che chiudere all'esterno, trattenere dentro, l'*immunitas*, in questo caso, libera e proietta fuori. La nascita non può essere né imposta né presupposta perché ha la forma e il contenuto dell'esposizione: una volta reciso il cordone ombelicale che lo lega al ventre protettivo della madre, il nato è l'*esposto*. Nuda vita, non nel senso di brutta falda biologica, ma in quello di vita esposta, senza protezione che non sia la forza della vita stessa. E da qui, infine, anche l'obbligo che tale esposizione donativa comporta per chiunque la riceva. Dunque per tutti gli uomini, l'uno nei confronti di ciascun altro. Tale obbligo non va inteso in senso etico. O solamente in senso etico. Ma prima ancora, e più profondamente, in senso ontologico. Voglio dire che esso precede l'etica perché precede la dimensione stessa dell'*humanitas* sulla quale

ogni etica si regge. La precede perché si radica in quella matrice in cui l'*humanitas* non è ancora tale, è ancora trattenuta sul limite che la congiunge a ciò cui è stata dalla nostra tradizione contrapposta: il *bios* inteso come il tratto originario in cui la vita, la semplice vita, la *zoé* – come dicevano i Greci – diventa, dentro se stessa, anche altro da sé. La nascita è in qualche modo quel *bios* della *zoé*, o quella *immunitas* della *communitas*, la cui pensabilità solo oggi comincia a profilarsi.

Note

¹ R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.