

“Le persone e le cose” di Roberto Esposito

Se la bio-politica ha un'origine principalmente francese, il suo sviluppo, con contributi anche del tutto originali, ha un riferimento fondamentale presso alcuni autori italiani: Toni Negri, Giorgio Agamben e Roberto Esposito. Degli ultimi due sono usciti proprio il mese scorso i loro ultimi lavori. Di Giorgio Agamben: “L'uso dei corpi” (Neri Pozza, Vicenza 2014) (mi riservo di raccontare qualcosa alla fine della sua lettura che è ancora in corso) che chiude il progetto “Homo sacer” (Dopo il primo libro, Homo sacer si è articolato in altri volumi che corrispondono ad altrettante sezioni scritte e pubblicate non rispettando però l'ideale sequenza numerica del progetto. A Stato di eccezione (Bollati Boringhieri 2003), segue Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone (Bollati Boringhieri 1998), Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo (Neri Pozza 2007), Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento, Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita (Neri Pozza 2011), Opus Dei. Archeologia dell'ufficio (Bollati Boringhieri 2012) ed infine appunto L'uso dei corpi). Esce invece per Einaudi, tradizionale editore dei saggi di Roberto Esposito, il suo ultimo lavoro, Le persone e le cose, circa 130 pagine molto concentrate alla ricerca di ulteriori strumenti per l'interpretazione dei meccanismi di assoggettamento che possano in qualche modo arricchire la cassetta degli attrezzi con la quale riuscire ad interpretare una realtà sempre più complessa e contraddittoria.

C'è un bisogno, gridato, o anche semplicemente intuito ed ancora inespresso, di una giustizia redistributiva che pialli le diseguaglianze e l'accesso alle risorse; che eviti anche uno spreco delle stesse a partire da modelli di produzione e consumo ormai palesemente insostenibili. C'è un'evidenza ecologica e quindi economica che ci dice questo. C'è uno squilibrio mai così tanto evidente e tendenzialmente in crescita che provoca la nostra meraviglia nel prendere atto che i governi non sembrano prendere in nessuna considerazione perché si continua a pensare che il libero mercato, la libera concorrenza, essi soltanto, garantiscano quelle dinamiche attraverso le quali si possa accedere da parte di un'umanità più vasta a maggiori libertà e maggiori possibilità di cambiare in meglio la propria condizione sociale. Nei tempi della sconfitta di modi alternativi al sistema capitalistico, che sono

poi gli stessi tempi nei quali si assiste all'ampliamento della forbice che misura le assegnazioni di risorse e diritti, si deve prendere atto di una impotenza generale ad esprimere il disagio e a spiegare perché la rabbia non sfoci in una serie di atti che abbiano un qualche peso materiale e non soltanto una valenza di opinione che sarebbe comunque fagocitata dal potere reale che detta il palinsesto delle cose discutibili o meno e quindi del senso (in particolare del senso comune che diviene il senso).

Sinteticamente c'è una domanda che è ormai la domanda più importante: perché proprio nel momento in cui le contraddizioni e le ingiustizie si fanno sempre più evidenti, non corrispondano parimenti atti ed espressioni che esprimano ed organizzino una qualsivoglia forma di ribellione? Cosa occorre che i poteri e i governi mettano in atto, affinché la gente si ribelli? Certamente qualcosa ci sfugge. Esposito allora ipotizza una carenza anche delle nostre capacità interpretative: «Sicuro è solo che non è immaginabile alcun vero cambiamento delle attuali forme politiche senza una mutazione, altrettanto profonda, delle nostre categorie interpretative.» (Pag. XVIII) È così che il potere e i governi mettono in campo una macchina teologico-politica che appoggiandosi e mettendo in uso i più vari "dispositivi", da tempo immemorabile, «unifica il mondo attraverso la subordinazione della sua parte più debole.» (Ibidem). La macchina teologico-politica in questo caso si sarebbe avvalsa di un dispositivo di occultamento del corpo attraverso il quale far funzionare l'opposizione tra le persone e le cose dove le prime esercitano un dominio strumentale. Questo avrebbe anche permesso degli sconfinamenti di campo attraverso i quali si sono resi possibili fatti con i quali alcune categorie di persone sono state assimilate alle cose, come così anche alcune cose possono essersi in qualche modo personalizzate. Sempre per Esposito, questa operazione è, se non strettamente originaria del diritto romano (istituzioni di Gaio), sistematizzata nello stesso, influenzando in maniera decisiva tutta la modernità. Una delle dirette conseguenze di questa sistematizzazione ha una non lieve conseguenza sul modo di pensare che porta appunto a ritenere che il bene sia possesso spettante al pater e costituente quello che appunto, ancora oggi, chiamiamo patrimonio: «bene non è una qualche identità positiva, o anche un modo di essere, ma ciò che si possiede.» (Pag. 4)

Ed il possesso, la possibilità di renderlo attuale, deriva anche dal costume di potersi e doversi appropriare dei beni dei propri nemici, costituendo così un primo legame tra violenza e possesso e tra proprietà e predazione (confronta il possibile collegamento etimologico tra praedium, podere, e praeda, preda o bottino). La

possibilità di crearsi un patrimonio è in connessione con quella di esercitare un dominio su coloro che ne hanno di meno e, conseguentemente si ha che alla «padronanza sulle cose si associa la disponibilità sulle persone». (Pag. 10). Lo statuto e le caratteristiche della persona in epoca romana oscillano tra quelle del libero e quelle dello schiavo comprendendo tutta una serie di modi di essere che si avvicinano ora alla figura del primo ora all'altra, così che mogli, figli o debitori insolventi si presentino in bilico tra il regime della persona e quello della cosa. Persona diviene non un modo di essere ma un carattere (una proprietà) da possedere: «non a caso i romani (...) usavano la locuzione personam habere». Ma anche le cose, nel mondo moderno, sono annichilite dal loro stesso valore nel senso che quanto una cosa valga è fissato da parametri oggettivi che poco hanno a che vedere con la sua qualità intrinseca. Le cose si riducono a merci. Allora le cose che riferite al loro valore d'uso, manterrebbero le loro peculiarità, «ricondotte al valore di scambio, la perdono, risultando equivalenti. (...) Quelle che appaiono cose non sono che l'esito rovesciato di relazioni tra persone» (Pag. 58). Si apre al pensiero la possibilità di avere a che fare con cose che possano in qualche modo avere una loro soggettività.

Questo vale, come è più facilmente intuibile, per i manufatti artistici la cui soggettività può addirittura oscillare in funzione delle tecniche della loro produzione stante anche quelle che permettono la loro riproduzione seriale. Si hanno allora due possibilità, due percorsi possibili, la perdita dell'aura (Benjamin) che è in relazione con l'autenticità del manufatto, lo può però liberare di quella guaina romantica prolungandone infinitamente la vita, ma al prezzo di «un decremento di spessore ontologico» (Pag. 60-61) per il quale e «in questo senso, Gunther Anders poteva parlare di una psicologia delle cose» (Pag. 61). Se poi, in alcuni manufatti artistici ma a volte anche tecnici possiamo ravvisare le tracce di un pensiero collettivo che non può esistere in sé come pensiero e che è appunto testimoniato da quel manufatto, si assiste così al paradosso per il quale «la cosa pensa, e l'uomo è ridotto allo stato di cosa» (Citazione da Simone Weil, pag. 62). Se poi guardiamo alle cose non nella loro semplice coseità, ma dal punto di vista della cosa come risorsa (una brocca d'acqua è cosa diversa dal carbone che alimenta una centrale elettrica) che determina una loro appetibilità dal punto di vista della sete di guadagno (Marx) o assecondando la tendenza a disporre di tutto ciò che è disponibile (Heidegger), ma anche e conseguentemente con l'effetto di derealizzazione della cosa stessa, si avrà come uno scambio per il quale cose e persone si

alternano al posto di comando. C'è un nesso antinomico tra cosa e persona: «Il destino dell'una si rifrange su quello dell'altra.

La subordinazione della cosa al ciclo riproduttivo non è diversa, in essenza, da quella dell'uomo stesso che, ritenendo di governarlo, ne è governato». (Pag. 63) Ecco allora il corpo. Contro ogni apologia della persona il corpo rappresenta tutto ciò «che sta al di là, ma anche al di qua, di essa» (con riferimento a Simone Weil, pag. 79), la parte umana da tutelare, quella da ritenere sacra e quindi inviolabile è proprio il corpo, non la persona, ma proprio ciò che in un essere umano è impersonale. E se c'è un dualismo tra corpo e persona è poi fondamentale e per traslato lo stesso del corpo e della mente. Qui Esposito si affida a Spinoza individuando nel rapporto corpo mente un tutt'uno che rifiuta la separazione e che permette una visione per la quale «gli uomini prosperano solo se uniscono i loro corpi in un organismo collettivo cui si può dare il nome di "moltitudine"» (Pag. 83). C'è un gioco che in qualche modo è storicamente connesso con il nesso che si è dato tra ragione e corpo. «Il prevalere della ragione sul corpo è parallelo a quello del proprio sul comune, del privato sul pubblico, dell'utile individuale sull'interesse collettivo. Ciò accade quando la spinta all'immunità ha la meglio sulla passione della comunità» (Pag. 85). È questo un terreno particolarmente congeniale al pensiero di Esposito ma, vista la citata densità del saggio, il discorso si sposta subito su un altro terreno, sulla possibilità cioè di sentire il proprio corpo attraverso la quale si ha per conseguenza che il corpo oltre alla possibilità di essere qualcosa è anche la base e il punto di riferimento, punto di vista, attraverso il quale le cose, gli oggetti stessi, sono percepibili in quanto tali.

L'apparente mutismo delle semplici cose, anche di quelle seriali, è un'idea che vale fintanto le cose sono oggetti inanimati sullo scaffale di un magazzino, numeri di uno stock, ma appena le cose entrano nelle nostre case, si rapportano ai nostri corpi, ecco che le cose escono dal loro anonimato come ad assoggettarsi ad un'idea di Locke ripresa da Borges di «un idioma impossibile in cui ogni singola cosa, ogni pietra, ogni uccello e ogni ramo avesse un nome proprio» (Borges, Finzioni, Einaudi, Torino 1951, ora in: Nuovi Coralli 1978, p.103). Le cose e i corpi che sono segnati e segnano gli uni gli altri e che, in un circuito di scambi simbolici (il riferimento è al sistema del potlach e al saggio sul dono di Marcel Mauss), si realizza che, più che il possesso delle cose, la possibilità di essere invece posseduti dalle cose stesse. E la modernità segna il tempo nel quale sul corpo si è spostato infine

il paradigma della politica e del dominio. «Esterno tanto alla semantica della persona quanto a quello della cosa, il corpo vivente di moltitudini sempre più vaste chiede alla politica, al diritto e alla filosofia un rinnovamento radicale dei loro lessici» (Pag. 111).