
Quale fondazione per la politica europea?

Il bene, il potere e l'impolitico a partire da Roberto Esposito

Diego D'Angelo

Abstract: The present contribution tackles the question of which kind of philosophy is apt to thinking contemporary Europe. In order to thematize this problem, the philosophy of Roberto Esposito is analyzed in detail. The central idea of the paper is that contemporary politics cannot be founded upon classical metaphysical instances, such as God, a teleological structure (as in communism), or some other moral good. The foundation of contemporary politics must rely in politics itself. Esposito's philosophy of the "impolitico" can help us in thinking this. Following his path, we claim that Europe is to be conceived as a political structure that has its origin in its own "outside": Europe must take responsibility for its constitutive lack of identity, for its own fragility. In this fragility and in the community of death lies the potential for an immanent foundation of European politics.

Keywords: Europe, philosophy of politics, Roberto Esposito, community, foundations

1. Introduzione

Il presente contributo si prefigge come scopo di discutere la possibilità di una filosofia politica che sia adeguata alle sfide poste dall'Europa contemporanea. In particolare, mettendo da parte qualunque considerazione di ordine puramente politico, si vuole qui porre la questione in termini metapolitici: quale filosofia politica per l'Europa? Per restringere l'ambito della ricerca, ci focalizzeremo sul problema della fondazione, o della giustificazione, della politica stessa, ossia sulla domanda: perché esiste la politica, in Europa? A quale scopo?

Si può ovviamente rispondere a questa domanda nei modi più svariati: per il bene dei cittadini, per realizzare il Bene nello Stato¹, per moltiplicare produttivamente il capitale finanziario, per avvicinarsi all'ideale comunista di una società paritaria e così via. In tutti questi casi, si tratta di una metanarrazione: lo scopo della politica sta al di là di essa. La cosiddetta «filosofia dell'impolitico» mira proprio a concepire una filosofia politica avulsa da queste logiche metanarrative, ed è dunque ad essa che rivolgeremo l'attenzione in seguito.

In uno scritto poco considerato pubblicato ormai quasi vent'anni fa, Roberto Esposito – uno degli autori più interessanti della cosiddetta Italian Theory² nonché principale teorico della categoria dell'"impolitico" – è tornato a fare

il punto sulle reazioni e le critiche che, specialmente all'interno della riflessione politica italiana, sono state mosse a quello che è forse il suo libro più importante, *Categorie dell'impolitico*, pubblicato nel 1988. Nella *Prefazione* alla nuova edizione, pubblicata nel 1999,³ Esposito mette l'accento su uno dei temi principali della sua ricerca, sul quale ci concentriamo in questo articolo, mettendone in luce quelli che ci paiono esserne i nodi teoretici fondamentali. Esposito afferma con lucidità che il nucleo centrale della filosofia politica pensata a partire dalla categoria dell'impolitico consiste nella scissione, tanto radicale quanto necessaria, tra potere e fini morali – ossia, nell'impossibilità di una metanarrazione a fondamento della politica: «Se c'è un punto di convergenza nei diversi autori impolitici, almeno a partire da [scil. Walter] Benjamin, esso è costituito appunto dal rifiuto di *qualsiasi* tipo di congiunzione – immediata, posticipata, provvisoria – tra Bene e potere».⁴ L'idea che il potere sia fondata da un bene trascendente a questo potere, o che esso si lasci giustificare in base ad un regno dei fini di natura extra-politica⁵, è rifiutata e rigettata con forza. In questo senso, il nesso più volte affermato e messo a tema anche in opere più recenti di Esposito⁶ tra politica e teologia viene spezzato irrimediabilmente.

Se nella teologia politica il fondamento della politica è il bene, in quanto la politica ne sarebbe un'emanazione (si pensi all'idea del sovrano per discendenza o elezione divina) o il mezzo di realizzazione terrena (già in Aristotele la politica realizza il bene, o la felicità, dei cittadini⁷), una filosofia politica che si distanzi da questa visione tradizionale dovrà fare a meno di una tale fondazione. E non perché sia possibile trovare un'altra fondazione extrapolitica alla politica, che non sia il bene: non si tratta di fornire un'alternativa. Si tratta piuttosto di affermare «che non c'è altra politica dalla politica», che la politica «non è altro da sé», e cioè che «la sua potenza è limitata a ciò che essa è. Non può trascendersi in nessuna fine e compimento esterni al suo nudo esser tale. L'impolitico è la fine di ogni "fine della politica"».⁸ Una politica priva di fondamento, dunque, sarebbe l'unica politica possibile per la modernità: il ruolo della filosofia politica contemporanea consiste pertanto, nella visione di Esposito, nella tematizzazione dell'impolitico in quanto esso non è apolitico, ma una politica rovesciata su stessa, una politica che trova in se stessa, nella propria immanenza, la sua ragion d'essere, e non in un elemento trascendente. Questa sem-

bra essere, per Esposito, l'unica via possibile di riflessione filosofico-politica per l'Europa contemporanea.⁹

Rinunciando alla fondazione teologica della politica europea, e rinunciando anche a qualunque teleologia – la quale è essa stessa nient'altro che una teologia laica – di stampo marxiano o neocapitalistico, rimane da pensare la fondazione del potere istituzionale europeo. In nome di cosa, in vista di cosa, per quale scopo vige la politica europea? Seguendo il modello di Esposito, la politica europea non può avere uno scopo fuori da se stessa, ma – se guardata “in controluce” coi mezzi della filosofia contemporanea – essa rivelerà la sua fonte immanente di sussistenza.¹⁰

Si tratterà dunque, in quanto segue, di analizzare e discutere criticamente questa posizione in quattro passaggi. In primo luogo, si metteranno in luce alcuni aspetti peculiari alla teologia politica, dalla quale l'impolitico vuole apertamente smarcarsi (2. *La teologia politica. Il Bene e il potere*). In secondo luogo, si tratterà di focalizzare l'attenzione sulla differenza più importante, ossia proprio su quella mancanza di fondamento o di giustificazione che caratterizza la politica secondo la filosofia dell'impolitico (3. *Una politica “sfondata”*). A partire da qui sarà necessario porsi la questione, nella terza e nella quarta parte, se e in quale senso una filosofia adatta a pensare questa politica priva di giustificazione e fondamento sia ammissibile e, in caso di risposta affermativa, se sia addirittura auspicabile, per far fronte ai problemi di legittimazione delle strutture di potere nell'ambito dell'attuale Unione Europea. In altri termini: le strutture politiche dell'Europa possono essere pensate al di là di una loro fondazione teologica, teleologica o morale? Si tratta qui di una domanda che, pur nella sua urgenza, Esposito non tratta direttamente. Nella terza parte (4. *Quale fondazione per la politica Europea? Le Categorie dell'impolitico*) ricostruiremo il percorso che porta a ritrovare nella «comunità della morte» la fondazione della politica, come ciò avviene nell'opera del 1988. Nell'ultima parte (5. *Comunità e donare la morte. Communitas*) vedremo invece come, in *Communitas*, Esposito giunga a vedere nel *munus*, nel dono, il fondamento della comunità. Lasceremo aperta la questione, che risulta dunque centrale, di capire il nesso tra dono e morte, già discusso da Jacques Derrida nella figura del «donare la morte», ma che, per essere esaurito, richiede trattazioni che rimandiamo ad altra sede. Cercheremo dunque di vedere dove e come l'armamentario teoretico dell'impolitico può consentire di formulare l'abbozzo di una risposta o, se non altro, di capire come porre la domanda sul fondamento in modo adeguato.

Il programma di lavoro che abbiamo appena delineato si concentrerà su due testi in particolare, nei quali Esposito torna su scritti pubblicati precedentemente e di cui ridefinisce, o almeno chiarifica, alcune tesi fondamentali. Si tratta della già citata *Prefazione* del 1999 al classico *Categorie dell'impolitico*, ma anche di un altro testo, di cui ci occuperemo soprattutto nella quarta sezione di questo saggio: il testo su *Nietzsche e il nichilismo*, pubblicato nel 2006 come appendice a *Communitas. Origine e destino della comunità*, la cui edizione originale risale al 1998.¹¹ Ci sembra in effetti possibile riscontrare, in questi due testi, in margine e quasi di contorno ad altri testi, un taglio nuovo per leggere l'intera opera di Esposito. Pur

configurandosi, infatti, a prima vista almeno, come semplici chiarificazioni del contenuto, proprio la precisione con cui vengono esposte le tesi centrali porta anche a vederne nessi e implicazioni che non emergevano in precedenza. Ci facciamo dunque carico, in quanto segue, di una lettura evidentemente marginale, al limite o sulla soglia di qualcosa che nella filosofia di Esposito non è già centrale – un metodo ermeneutico ed interpretativo forse necessario parlando dell'autore italiano che, per definizione, si installa nel non-pensato, nel non-politico, per rovesciare entrambe le tradizioni come un guanto e vederne l'assenza, la mancanza, il vuoto che ne circonda i concetti centrali.

Se quanto avremo ricostruito, naturalmente in maniera sommaria, per la posizione di Esposito sarà corretto, risulterà allora come essa si distanzi con forza da alcune delle posizioni sostenute da altri contributi presenti in questo volume. In particolare, la prospettiva qui elaborata, di stampo decostruttivo e che interpreta la politica come qualcosa di concluso in sé stesso, estraneo a qualunque teologia politica, a qualunque morale sovrapolitica, nonché, in ultima analisi, a qualsiasi teleologia, va a fornire una posizione radicalmente antitetica a quelle di Immanuel Kant, di Karl Jaspers,¹² e, in ultima analisi, anche a quelle di Jürgen Habermas. Un confronto esplicito, però, dovrà essere rimandato a lavori futuri.

2. La teologia politica: il Bene e il potere

Cominciamo dunque col mettere in luce il modello politico da cui Esposito cerca di smarcarsi. Lasciarsi alle spalle il modello teologico-politico, però, non può avvenire semplicemente delineando una posizione a questa opposta, che sarebbe hegelianamente ancora una sua emanazione. Se c'è un modo in cui è possibile criticare la «macchina» teologico-politica, questo consisterà, come si accennava sopra, nel mettere il dito sulle pieghe e sui vuoti della filosofia politica tradizionale in modo da utilizzarli come brecce per un rovesciamento. In questo caso, un tale rovesciamento andrà pensato non nei termini di un puro superamento che elimina il superato (*Überwindung*) ma nei termini heideggeriani di un superamento trasformativo, che va oltre senza eliminare (*Verwindung*).

Dunque, per Esposito la filosofia politica tradizionale nella storia dell'Europa è ciò che lui chiama, con un termine ombrello sotto il quale ricadono istanze anche molto eterogenee, “teologia politica”. Questa viene definita nel modo più chiaro nel testo del 1988, *Categorie dell'impolitico*: «la teologia politica è quella sorta di cortocircuito logico-storico che immette una terminologia politica (il monoteismo) all'interno del lessico religioso in funzione di una giustificazione teologica dell'ordine esistente. O, più semplicemente, la rappresentazione teologica del potere».¹³ Si potrebbe parafrasare quanto Esposito dice qui, riferendosi ad un autore a cui si ispira buona parte della filosofia politica moderna e contemporanea. Nella *Metafisica* di Aristotele si trova infatti il nesso – forse ancora soprattutto implicito – tra l'unità della reggenza politica (individuata in riferimento all'Iliade di Omero¹⁴) ed unicità del divino motore immobile; questo nesso, seguendo quanto dice il nostro autore, va letto in una duplice direzione. L'unità della reggenza politica è

istanza omerica, dunque pre-platonica e ovviamente pre-aristotelica, mentre il monoteismo (dunque, l'unitarietà del divino) è istanza post-omerica, che trova un primissimo sostenitore in Senofane. L'autorità unica in ambito politico viene, secondo la tesi che stiamo mettendo in luce qui, trasferita al paradigma teologico nel monoteismo. In conseguenza di ciò, la teologia esercita, come un effetto di ritorno, un'influenza determinante sulla politica. Ciò porta a vari tentativi di fondare la politica attraverso una giustificazione teologica: questo è ciò che viene nominato, appunto, "teologia politica".

Vediamo dunque alcuni degli aspetti fondanti di una tale teologia politica. Secondo questa concezione, alla politica inerisce l'autorità e ad essa una funzione morale, dunque la connessione col bene. Questo è il nocciolo del problema, dal quale mette in guardia Esposito: «fin quando quella [scil. idea] sopravviverà, fin quando terrà l'ardua polarità di potere e autorità, di persona e istituzione, fino ad allora resterà viva la forza della Chiesa di Roma. E insieme l'essenza della politica da essa custodita»¹⁵. Vaste analisi richiederebbe il nesso, non nominato in questa sede perché trasversale, tra potere e persona; qui basti mettere in luce che, in questo passo, Esposito dice – come spesso accade nella sua opera – molte cose in poche righe. In primo luogo, egli implicitamente sostiene che oggi, nella nostra modernità europea, sopravvive un legame intrinseco tra la Chiesa di Roma e la politica. In secondo luogo, però, viene messo in luce come non si tratti di un legame esso stesso politico, che si potrebbe definire nei termini di ingerenze reciproche, patti bilaterali e quant'altro. Si tratta appunto di un paradigma impolitico, al di là e sopra la politica, o forse meglio al suo interno: la politica, quella quotidiana che si legge sui giornali, è determinata da un'essenza che è invariabilmente teologica. Cosa è dunque necessario fare per superare quest'essenza teologica della politica, ossia – ci sembra di poter parafrasare – cosa è necessario fare per sviluppare una concezione della politica più adatta all'Europa di oggi? La risposta di Esposito sembra chiara: superare la polarità, definita «ardua», tra autorità e potere, così come tra persona e istituzione. Questo è l'orizzonte del cammino di pensiero su cui si sta muovendo Esposito da molto anni: ridefinire l'autorità e il suo potere; ridefinire il rapporto tra persona e istituzioni. Se, mi sembra, specialmente con lavori come *Terza Persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*¹⁶ e il già menzionato *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero* il nesso tra persona e istituzione sta subendo una messa in discussione radicale, mi pare invece che il nesso tra potere e autorità rimanga un orizzonte impensato per Esposito. Nel paragrafo successivo vorrei però concentrarmi su quello che mi sembra il presupposto teorico necessario affinché si possa affrontare un'esplicazione di questi due nessi concettuali: ossia lo sviluppo di una filosofia politica lontana da qualunque fondazione teologica. Solo questa, sembra dire Esposito, può offrire una concezione della vita pubblica adatta all'Europa contemporanea.

3. Una politica "sfondata"

Concentriamoci dunque, come accennato nell'introduzione a questo testo, sulla *Prefazione a Cate-*

gorie dell'impolitico. Abbiamo già visto sopra, brevemente, cosa si intenda per teologia politica come concetto impolitico: non è un elemento interno alla politica stessa, ad essere legato strettamente con la Chiesa, come potrebbero essere, storicamente, i patti Lateranensi dell'11 febbraio 1929. La teologia politica è, piuttosto, un dispositivo (per usare un termine caro a Michel Foucault¹⁷) che permea l'intera tradizione del pensiero: più ancora che a livello politico, è a livello teorico che la politica stessa viene fondata teologicamente. La legittimazione accade in un regno ultraterreno, sia questo divino o etico-morale. Un'indagine impolitica, nel senso di Esposito, non è però affatto antipolitica, ché «l'impolitico non è antipolitica»¹⁸. Anzi, proprio al contrario: stando al di sopra della politica quotidiana, quella dei giornali, «l'impolitico definisce l'intera realtà in termini politici. [...] Per l'impolitico non c'è un'entità, una forza, una potenza che possa contrastare la politica dall'interno del suo medesimo linguaggio. Ma neanche dall'esterno»¹⁹. Dunque, per l'impolitico la politica, assurta a dispositivo di interpretazione del reale – ossia a paradigma filosofico – diventa l'unica realtà e tutta la realtà. E l'interpretazione unitaria del reale oggi dominante va sotto il nome di "teologia politica".

Il movimento cardine della teologia politica è quella che viene definita *reductio ad unum*. La politica è unitaria: l'autorità è sovrana e unica detentrica del potere. La fondazione è una: teologico-morale. Al suo interno, ogni molteplicità rimane impensata. Dunque, il bersaglio polemico dell'intero pensiero dell'impolitico, in quanto pensiero del non-pensato della teologia politica, è questa struttura «monocefala», per riprendere un concetto particolarmente illustrativo che Esposito mutua dall'opera di Georges Bataille. L'indagine di questa molteplicità è l'essenza dell'impolitico, che è dunque – ci sia permessa una lunga citazione –

un'immanenza trascendente o una trascendenza scavata nell'immanenza [...]. Non uno spazio, o, ancor meno, un valore situato fuori del politico e ad esso indifferente, ma il trascendimento interno al politico in quanto categoria affermativa. Il vuoto, l'assenza, che il politico apre quando mette in gioco, revoca in causa, la propria dimensione di presenza (di rappresentazione). In un'uscita fuori di sé che non approda in nessuna trascendenza consiste l'impolitico.²⁰

Si tratta allora di capire cos'è questo vuoto, questa assenza. Non si tratta di un nulla, ma di una mancanza, che in quanto tale può essere determinata come mancanza "di qualcosa". Si tratta dunque di una modalità particolare di quello che, tradizionalmente, si chiama "nichilismo" in quanto pensiero del niente. In questo caso, un niente configurato però come mancanza. Ma di cosa? La risposta, che forniremo nel paragrafo successivo, è che si tratta della mancanza di un'origine, e che proprio questa mancanza può fondare in maniera positiva la moderna politica europea. Il niente dell'origine, il nichilismo compiuto al di là di ogni teologia politica, è il nucleo della modernità europea, e da esso bisogna partire per fare i conti con l'attualità.

4. Quale fondazione per la politica europea? Le Categorie dell'impolitico

Come Esposito ricorda riallacciandosi ad una discussione con Carlo Galli, «l'impolitico è l'unico, e forse ultimo, orizzonte di criticità davvero radicale nei confronti della modernità»: l'impolitico calza alla politica moderna come «un guanto rovesciato» e può così (e solo così) decostruirla dall'interno.²¹ In effetti, come viene affermato a più riprese nel corso del testo, l'Europa e la sua storia sono il terreno della teologia politica *par excellence*. Il cattolicesimo avrebbe «confitto» l'identità di bene e politica, ossia di «fede e potere», «al centro dell'Europa».²² Questa connessione determina la storia d'Europa in positivo e in negativo: «già contro di essa era nata, e cresciuta, l'Europa moderna degli Stati, ma un abisso la separa dall'internazionalizzazione dell'economia e dalla formazione del mercato mondiale che relegano adesso l'Europa e il suo diritto alla periferia dei nuovi imperi della Terra».²³ La potenza europea sarebbe legata al suo centro cristiano che, una volta abbandonato, non può che condurre l'Europa alla deriva e a giocare un ruolo marginale nelle politiche globali. Ma è chiaro che, per Esposito, un ritorno alle cosiddette radici cristiane dell'Europa, sulle quali si è poi veementemente discusso in rapporto alla Costituzione Europea, non è nemmeno pensabile. «L'Europa degli Stati – scrive – non può più essere l'antica *res publica christiana*»: eppure, con Carl Schmitt e Romano Guardini, «fuori dal rapporto con la cristianità, l'Europa non può che scomparire in quanto soggetto di storia mondiale».²⁴ La soluzione di Guardini consiste nel ritorno alla parola di Cristo come guida dell'Europa e, da qui, del mondo. Se questa non è la via che il pensiero impolitico può intraprendere, qual è allora la fondazione filosofica della politica europea?

Per capirlo sono necessari passaggi di pensiero decisamente ostici, che ci sforzeremo di riassumere e chiarificare il più possibile in quanto segue, ma che, come dice Esposito stesso, richiedono «un supplemento d'attenzione».²⁵ Anche perché, in questa seconda parte del saggio (che include i §§4 e 5), seguiremo Esposito fino a un certo punto, cercando di trarre poi le conseguenze del suo discorso in rapporto alla domanda che ci interessa qui, relativa al problema della politica europea, una domanda da lui stesso più suggerita implicitamente che tematizzata e discussa nell'urgenza che pure le è propria.

Una fondazione della politica ci può essere solo all'interno delle strutture politiche stesse: questo, abbiamo visto, è uno dei principi cardine della filosofia dell'impolitico nella sua opposizione a qualunque forma di teologia politica che vorrebbe fondare la politica attraverso un principio che a questa stessa politica è trascendente. L'impolitico legge, abbiamo visto sopra, l'intera realtà in termini politici. Cercare una fondazione politica della politica significa perciò muoversi sul piano dell'immanenza: l'immanenza della politica, in contrapposizione ad un Iperuranio trascendente ed eterno, è temporale, ossia storica. Allora, la fondazione impolitica della politica è una fondazione storica, non a-storica e a-temporale come il bene aristotelico, il regno dei fini kantiano o qualunque altra forma di teologia politica: essa deve risiedere nella storia. Ma una storia che non sia storiografia, con la pretesa di ricostruire un'origine «in sé», che si trovi laggiù all'inizio dei tempi o della storia: ricostruzione che sarebbe necessariamente impossibile. An-

che l'origine dev'essere rappresentata come momento della storia stessa (all'interno del piano di immanenza della storia), dunque come un'origine che non è vera in sé e per sé, ma che è il modo in cui la storia racconta la propria origine.²⁶

Si tratta di pensare, con Jacques Derrida, un'origine assente di cui rimane solo la traccia, cioè i suoi effetti sulla politica: una mancanza, una «sottrazione» originaria che si rispecchia in molti miti fondatori politici (ossia, miti fondatori di *polis*).²⁷ Come dice Esposito sviluppando la sua interpretazione di alcuni testi chiave di Eric Voegelin, «la storia, per Voegelin, è resa leggibile a partire dall'origine. Ciò non vuol dire che tale origine sia essa stessa leggibile. Al contrario: si potrebbe affermare che la storia è resa leggibile dall'illeggibilità della propria origine, dalla sua inconoscibilità in termini appunto storici».²⁸ L'illeggibilità, la mancanza dell'origine storica è, nella storia, la sua dimenticanza: la dimenticanza dell'origine diviene così, in una prospettiva impolitica, fondamento della storia. Noi non abbiamo memoria dell'origine dell'Europa. Il «modo d'essere» in cui l'origine è presente è quello di una «assenza nel presente», di uno «sdoppiamento del presente da se stesso»: «questo – dice Esposito interpretando Hannah Arendt – può assumere il nome di impolitico».²⁹

L'analisi verte, in conclusione de *Le categorie dell'impolitico*, sulla comunità. Ed è questa la questione alla quale occorre dedicare ora alcune analisi. Dal punto di vista della nostra domanda-guida, concernente il problema della fondazione politica dell'Europa, il problema dell'origine, per come è stato formulato da Esposito, può essere infatti ridefinito nei termini della domanda: qual è l'origine della comunità europea? Non si deve cercare, qui, un'origine storica, un determinato fatto documentabile. Piuttosto, bisogna prima di tutto intendersi su cosa si intenda quando si parli di comunità e sullo statuto filosofico della sua origine non fattuale. La comunità nel senso di Esposito è un altro nome – meno violento perché non direttamente legato al nome di Elias Canetti – della massa.³⁰ Quale però il nesso tra massa/comunità e origine? O, per riformulare la domanda: qual è l'origine della comunità?

La comunità, come «estrema figura del politico»³¹ ha il suo «luogo specifico»³² nella morte. La comunità è «spartizione» della morte del singolo, per quanto la morte sia un evento essenzialmente singolare, cioè inaccessibile agli altri. Essa è irrepresentabile: la mia morte non può essere davvero esibita, messa di fronte agli altri: gli altri vedranno sempre solo un evento fisico, meccanico, l'evento di un corpo che non si muove più. Ma la morte in quanto esperienza vissuta, la fenomenologia della morte, se si può dire così, è radicalmente propria del soggetto, e in quanto tale irrepresentabile: non c'è alcun mezzo di rappresentazione che può esporre agli altri la mia esperienza della mia morte. Eppure, la morte viene di fatto rappresentata – si pensi al cinema, alla letteratura, alla poesia. Ma – questa la tesi di Esposito – ad essere rappresentata in questi casi è l'irrepresentabilità della morte. Ossia, per evitare le contraddizioni, si vuole rappresentare proprio il fatto che la morte non può essere rappresentata. Calando il sipario, ad esempio: si segnala l'impossibilità di rappresentare qualcosa (rimanendo all'esempio sceni-

co, potrebbe trattarsi di qualcosa di scabroso o sconvolgente agli occhi del pubblico seduto in platea).

Questa è dunque l'essenza del discorso impolitico: la comunità è possibile sulla base di un'origine obliata, di un'origine che, irrepresentabile nella sua originarietà, richiede però di essere rappresentata proprio nella sua irrepresentabilità. Si nota la difficoltà di questo discorso di Esposito – finora per nulla recepito – dal modo in cui il linguaggio si fa rarefatto e contraddittorio. Si parla dunque di «comunità dell'impossibile comunità» in quanto «nulla della comunità è rappresentabile, portabile a presenza»³³ proprio perché la morte è irrepresentabile in un senso radicale. Allora la morte, che è in quanto singolare essenzialmente irrepresentabile, non-vivibile in prima persona, è l'origine della comunità. Noi abbiamo tutti in comune il fatto di essere mortali e di non poter rappresentare agli altri la nostra morte.

Il discorso è, non si può non vederlo, involuto e di difficile comprensione. Ne riassumiamo dunque, per chiarezza, alcuni passaggi fondamentali. Ma proprio facendo chiarezza, l'interpretazione che segue si distacca anche in maniera sostanziale da una lettura immanente dell'opera di Esposito: il taglio dato dalla nostra impostazione lungo la guida delineata dalla questione circa il fondamento della politica europea ci porta, attraverso la lettura di Esposito, a conclusioni autonome.

Il punto di partenza è che l'Europa, a fronte della sua crisi contemporanea, richiede una giustificazione della sua politica che si distacchi dall'impostazione tradizionale, cioè che superi (in un movimento, come detto sopra, non di *Überwindung* ma di *Verwindung*) la matrice teologico-morale del potere europeo. Questa giustificazione è un'origine non a-storica, trascendente, ma immanente alla storia; ogni origine storica, però, va presa in quanto assente, in quanto mancanza, in quanto qualcosa che, oggi, non c'è più. Dunque, "l'origine storica" dell'Europa non è un fatto, come l'istituzione della Comunità Europea, come la nascita del Sacro Romano Impero in quanto sua prefigurazione, e neppure la creazione di una politica democratica nell'Atene nel V secolo. Secondo Esposito, l'origine dell'Europa è storica ma non fattuale: è l'origine della comunità, che è l'essere-in-comune della morte: noi tutti moriamo. Noi tutti veniamo, appunto, a mancare. La comunità, nel senso di Esposito, è una comunità del niente: ciò che è in comune è il niente, la mancanza, la morte nell'impossibilità costitutiva di rappresentarne l'esperienza per gli occhi dell'altro.

5. Comunità e donare la morte. *Communitas*

Ci sembra che questo nesso si faccia particolarmente esplicito, come annunciato sopra, nell'appendice del 2006 a *Communitas. Origine e destino della comunità*. Qui Esposito riprende, in effetti, il discorso precisamente nel punto in cui l'aveva lasciato *Categorie dell'impolitico*: questo si chiudeva con la necessità di pensare la comunità. Ora, come si dice in questa appendice, questa comunità non è da pensarsi, come si è fatto tradizionalmente, in opposizione al nichilismo, come ciò che salva dal pericolo del nulla. La comunità, come qualcosa che tende al bene, al regno dei fini ecc., è tradizionalmente opposta al nulla,

alla distruzione nichilista del *bellum omnium contra omnes* – ed è appunto e non a caso con un commento ad Hobbes che si apre *Communitas*, in quanto tentativo di sfondare proprio questo paradigma.

La sfida è quella di trovare «un pensiero della comunità all'altezza del nostro tempo», il quale è appunto il tempo del «nichilismo compiuto».³⁴ Senza mai esplicitarlo, Esposito fa suo il concetto di "nichilismo compiuto" derivato da Heidegger e che trova la sua più completa espressione nella sezione delle lezioni su Nietzsche intitolata, appunto, *Il nichilismo europeo*.³⁵ «Tutte le evidenze – si legge infatti nell'Appendice dedicata a *Nichilismo e comunità* – convergono nell'indicare nel nichilismo né una parentesi né una congiuntura, bensì la tendenza di fondo della società moderna pervenuta oggi alla sua massima espressione».³⁶ Dunque, Esposito è alla ricerca di una comunità europea³⁷ compatibile col nichilismo dell'Europa contemporanea. Contrariamente alla tradizione, il nichilismo non è un ostacolo ma l'occasione di un ripensamento della comunità. Il nichilismo nega l'origine (teologico-morale): e noi cerchiamo appunto una comunità non teologico-politica, non fondata fuori di sé, ma con un'origine storica immanente. La sua origine è, abbiamo visto, la comunità (l'essere-in-comune) della mancanza e del niente; della morte. Allora, è proprio il nichilismo l'origine della *communitas* europea. Si tratta dunque di

vedere nel compimento del nichilismo non un ostacolo insormontabile, ma l'occasione per un nuovo pensiero della comunità. Ciò non vuol dire, ovviamente, che comunità e nichilismo risultino identificabili o anche solamente simmetrici. Che vadano situati sullo stesso piano o lungo la medesima traiettoria. Ma piuttosto che si incrociano in un punto dal quale nessuno dei due può prescindere perché risulta a diverso titolo costitutivo di entrambi. Questo punto – inavvertito, rimosso o azzerato dalle attuali filosofie comunitarie, ma più in generale dalla tradizione filosofico-politica – può essere indicato come il "niente".³⁸

Non il Bene, non il regno dei fini, non Dio: l'origine della politica Europa è, in generale, il niente. In particolare, quel niente "umano" che è la morte. Sulla morte si fonda la *communitas*: noi tutti moriremo e sappiamo di dover morire.

Definire la comunità nel modo di Esposito, cioè non come qualcosa che si possiede in comune, come una cosa che tutti abbiamo (ad esempio il fatto di essere umani, che è un classico meccanismo filosofico-politico di inclusione ed esclusione in o da una determinata comunità), ma proprio come una "mancanza in comune" ha implicazioni notevoli. Il più importante di questi riguarda il soggetto di e a questa comunità: si può ancora parlare di un soggetto cartesiano, in una comunità che è comunità del niente o della morte? Per Esposito, ciò è escluso. L'idea di *communitas* presuppone appunto che si abbandoni l'idea moderna del soggetto come sostanza interamente costituita e incapsulata, unitaria e unificante, appunto in favore di una soggettività – per riprendere alcuni termini che abbiamo usato più sopra – della dispersione, della molteplicità. I membri della *communitas* come comunità del niente e della morte non sono più «identici a se stessi, ma costitutivamente esposti ad una tendenza che li porta a forzare i propri confini individuali per affacciarsi sul loro "fuori"».³⁹ Il membro della *communitas*, il soggetto dell'E-

uropa contemporanea, è un soggetto che si costituisce appunto «da fuori» – come pure recita il titolo dell'ultimo libro di Esposito – e che condivide con gli altri la mancanza, la morte. Sul tema del “fuori” ritorneremo tra poco; ora basti constatare che, in questo contesto, il soggetto non è concepito come presenza immediata a sé, ma come un'assenza: rimanda ad un'apertura costitutiva.

Il soggetto europeo – che, come argomenterà *Due*, dovrà smarcarsi anche dal paradigma della “persona”, cioè del suo essere considerato come persona legale e morale – è un soggetto dunque costitutivamente aperto, che non riceve il suo senso da un dispositivo unitario (Dio, il bene, il regno dei fini, la moltiplicazione del capitale finanziario, il comunismo realizzato ecc.). Il senso sorge, per questo soggetto, dal niente che ha in comune con gli altri soggetti. Esso è perciò singolare, nella sua unicità di individuo, e al contempo plurale in quanto attraversato e determinato nella sua essenza dalla pluralità dei singoli soggetti in comunità⁴⁰. Il punto di Esposito non è la dissoluzione del soggetto o la sua negazione, come nella metafisica dell'immanenza di Gilles Deleuze o nella decostruzione di Jacques Derrida; né si tratta di un suo indebolimento, come nell'ermeneutica di Gianni Vattimo o nel post-moderno di Jean-François Lyotard. Ecco dunque perché

la comunità non è che il confine e il transito tra questa immensa devastazione del senso [nel nichilismo compiuto] e la necessità che ogni singolarità, ogni evento, ogni scheggia di esistenza sia in sé sensata. Essa rimanda al carattere, singolare e plurale, di un'esistenza libera, carattere presupposto o imposto o postposto. Di un mondo ridotto a se stesso – capace di essere semplicemente ciò che è: un mondo planetario, senza direzione né punti cardinali. Un niente-altro-che-mondo. È questo niente in comune che è il mondo ad accomunarci nella condizione di esposizione alla più dura assenza di senso e contemporaneamente all'apertura di un senso ancora impensato.⁴¹

Proprio perché esposti all'assenza di senso, alla mancanza di significato, ossia al nichilismo e alla morte, la *communitas* nasce: per farvi fronte insieme, per reagire in comune all'assenza e alla mancanza. Il senso, o il significato, possono essere costruiti solo insieme, in seno all'immanenza storico-politica. Non è necessario andare al di là: la comunità è il suo stesso senso, sembra dire Esposito – anche se ci rendiamo conto che, nella nostra lettura, concentrata su testi marginali perché supplementi di altri testi, stiamo probabilmente andando al di là di una semplice interpretazione del pensiero di Esposito. Come accennato anche sopra – ma giova ribadirlo – la nostra domanda-guida legata al problema del fondamento della politica Europa ci porta a conclusioni non già contenute nei testi di Esposito. In particolare, le nostre considerazioni sono giunte al risultato che l'Europa è una comunità del senso perché è la comunità della morte, e questa conclusione si distacca senz'altro, almeno parzialmente, dalla lettera delle ricerche condotte da Esposito.

Ma – e qui sta l'ultima difficoltà che cercheremo di risolvere – in che modo è possibile applicare quanto detto all'Europa? Cosa abbiamo inteso, finora, parlando d'Europa? Se l'Europa è una comunità che crea al proprio interno il suo stesso senso, e che è basata sull'essere in comune della e per la morte, è evidente che, parlando di Europa, questa non può avere una connotazione puramen-

te e meramente geografica. Né, tanto meno, una valenza politica, proprio per il carattere impolitico delle considerazioni che siamo andati sviluppando. L'Europa è, piuttosto, un'entità storico-culturale, la comunità di un assetto culturale specifico – quello dell'Occidente e dell'impresa scientifica.⁴² In quanto tale, l'Europa è necessariamente al di là dei confini geografici e politici: non inizia e non finisce qui o là, ma è sempre al di là, fuori, da qualunque confine. Il “fuori” o il “da fuori”, come vuole l'ultimo titolo di Esposito, è costitutivo dell'Europa.⁴³ Anche perché la comunità come comunità del nulla impedisce precisamente, come dice Esposito, che si identifichi il comune con un possesso. Se tradizionalmente «è comune ciò che unisce in un'unica identità la proprietà – etnica, territoriale, spirituale – di ciascuno dei suoi membri»,⁴⁴ la *communitas* non può che andare in un'altra direzione. In effetti, l'Europa non ha unità etnica, poiché numerose sono le sue etnie e i suoi popoli, come anche le sue lingue. Né si tratta, come detto, di un'unità territoriale: quali siano i confini dell'Europa non è chiaro, e non per mancanza di comprensione, ma perché sono essenzialmente mobili – come mostra l'intera storia d'Europa e della sua più recente istituzionalizzazione, la Comunità Europea coi suoi limiti continuamente mutevoli. Ma non si tratta neppure di una comunità spirituale proprio perché non basata su un'unica cultura (né tanto meno una religione) davvero comuni. Del resto, tutte queste impostazioni partono appunto dall'idea che il “comune” è qualcosa che ognuno di noi, individualmente, possiede. Ma la proposta di Esposito è che «“comune” (*commun*, *comun*, *common*, *kommun*) è ciò che non è proprio; che comincia là dove il proprio finisce [...] e che dunque è “pubblico” in contrapposizione a “privato”, o “generale” (ma anche “collettivo”) in contrasto con “particolare”». ⁴⁵ Per questo Esposito si riferisce al *munus*, nell'opera de 1998, per designare il fondamento della comunità: il dono, per limitarci alla traduzione più semplice e immediata di questa parola dal complesso spettro semantico. Questo dono è, proprio in quanto dono, un'espropriazione che mette in comune. La privazione di qualcosa è un avere-in-comune non basato sulla proprietà ma sul non-più-proprio. Ma in quanto tale, esso non è meramente non-mio: lo è stato, e potrei rivendicarlo – si può rivendicare solo qualcosa che in precedenza è stato mio, non qualcosa che assolutamente non mi appartiene. Più ancora, però, al dono si associa un obbligo, un dovere: «una volta che qualcuno abbia accettato il *munus*, è posto in obbligo (*onus*) o in termini di beni o di servizio (*officium*)». ⁴⁶ Vi è dunque una «inesorabile coerenza del *munus*. Questo, insomma, è il dono che si dà perché si *deve* dare e *non si può non dare*». Il *munus* scatenava un'economia del *do ut des* che sta alla base della creazione di servizi nel senso, appunto, del latino *officium*. Di qui, si potrebbe dire, la nascita delle istituzioni europee: esse sono, almeno dal punto di vista filosofico-teoretico, i servizi al cittadino che rispondono al dono, al *munus*, dei cittadini stessi.

Qui pare aprirsi un campo di problemi teoretici di cui è difficile venire a capo, e che rimarrà necessariamente solo accennato in queste pagine. Non ci risulta, del resto, che finora Esposito abbia tematizzato questa questione, che pure – in basa alla nostra lettura – ci pare risiedere nel vero centro della sua proposta teoretica, la quale proprio in conseguenza di ciò risulta forte e convincente ma in

ultima istanza irrisolta. Questa figura del *munus*, chiediamo ora, è una figura vuota essa stessa? O vi è un dono particolare, che più di ogni altro è messo in comune ed è dunque l'origine della *communitas* europea? Ebbene, ci si ricorderà del risultato raggiunto sopra: la prima cosa che si mette in comune, quell'origine che è una mancanza e un niente tipici del nichilismo, è la morte. Il *munus*, sembra suggerire Esposito senza mai rendere esplicito questo nesso, è la morte. Se è così, bisognerà allora considerare il dono della morte come l'origine della comunità?

Il sacrificio rituale come pratica di istituzione sociale è un tema trattato soprattutto da René Girard.⁴⁷ Ma questa interpretazione, per poco plausibile che possa sembrare, si radica non solo molto profondamente nel pensiero di Esposito, ma risuona con una serie di testi e autori che fanno spesso da sfondo al suo cammino di pensiero. L'idea del dono della morte, in effetti, è un filosofema tutt'altro che nuovo: si pensi soprattutto a Jacques Derrida e al suo *Donare la morte*. In effetti, il problema di Derrida, si potrebbe dire, consiste nel rintracciare proprio l'origine dell'Europa nel donare la morte. In riferimento a Jan Patočka, infatti, il filosofo francese scrive che «[...] al centro di questo saggio, la posta in gioco si definisce bene in questo modo: come interpretare “la nascita dell'Europa nel senso moderno del termine”? Come pensare “l'espansione d'Europa” prima e dopo le crociate? Più radicalmente, di che cosa soffre la “civiltà moderna” in quanto europea? Non che essa soffra di una tale o tal'altra mancanza o cecità. Perché essa soffre semplicemente di non conoscere la sua storia, di non assumersi la responsabilità, cioè la memoria della sua storia come storia della responsabilità».⁴⁸ Il compito dell'Europa può allora consistere in questo: rendere esplicito il dono della morte assumendosene la responsabilità, assumendosi la sua storia e, in particolare, la storia di quell'origine manchevole, sempre rinviata in un passato inesistente, di cui si parlava prima. L'Europa deve farsi carico della dimenticanza della sua origine, ossia del fatto che noi non abbiamo memoria dell'origine dell'Europa, né possiamo averla, non essendo l'Europa un fatto empirico.

Dunque, dire che l'Europa deve assumere la responsabilità del dono della morte non significa doversi fare carico della morte di una “persona”, cioè dell'essere umano: ché questi due concetti non hanno significato nel nichilismo compiuto e nella risposta ad esso, il pensiero dell'impolitico. Piuttosto, si tratta della morte dell'Europa: l'Europa ha la responsabilità della sua fine, delle sue fini, nonché della sua origine inesistente e sempre rinviata.

Concludendo, si può dunque dire (in una prospettiva ormai in parte lontana dal pensiero di Esposito) che il fondamento impolitico della politica europea non è extrapolitico, teologico o morale, ma è immanente alla politica stessa, pur essendo «fuori» dall'Europa: L'Europa deve prendersi la responsabilità del suo fuori, di un fuori da non intendersi, appunto, unicamente in termini geopolitici. La politica europea deve farsi carico di ciò che Europa non è. La “mancanza” propria del nichilismo compiuto come figura del contemporaneo fonda dunque in maniera positiva la moderna politica europea. Il niente dell'origine risulta essere il nucleo della modernità europea, come dicevamo sopra: un niente dell'origine che, in quanto mancanza, è apertura. Un'apertura da intendersi proprio

come apertura verso il fuori. Rinunciando a qualunque mito fondativo e destinale, la *communitas* europea ha la sua origine e il suo destino fuori di sé. Non in un “fuori” che possa essere specificato, ma nel “fuori” stesso.

Un concetto di Europa non è pensabile nel tentativo di definirla, di delimitare confini o di stabilire una sua presunta “identità”, poiché l'Europa non ha un'origine, non ha una comunità, e dunque non ha un'identità. Essa è, per sua stessa natura, apertura all'esterno. Non si tratta di “tollerare” l'altro: la tolleranza è necessaria solo nei confronti di qualcosa che, in fondo, infastidisce, o che quantomeno non appartiene alla propria identità. Invece, l'altro non necessita tolleranza perché non infastidisce alcuna supposta identità.

Proprio questa fragilità e vulnerabilità dell'identità europea è la sua forza etica e morale. Nelle indagini di Martha Nussbaum, del resto, è proprio questa fragilità della moralità, questa fragilità del bene, a costituire le radici greche dell'Europa.⁴⁹ Proprio questo è ciò che va preso sul serio: l'inesistenza di un'origine e di una *communitas* europei. L'Europa è pensabile solo come fragilità, mancanza di identità, apertura. Farsi carico di questa apertura all'altro è la sfida che si para di fronte ad una filosofia politica che voglia dirsi europea: il presente contributo vuole essere un primo passo in questa direzione.

Note

¹ Ci atteniamo, nel presente saggio, all'uso di Esposito di utilizzare il termine con la maiuscola quando ci si riferisce al Bene politico, così da conferire uniformità stilistica al testo.

² In proposito si veda la recente intervista con Roberto Esposito, Dario Gentili e Giacomo Marramao a cura di F. Buongiorno e A. Lucci, “Che cos'è *Italian Theory*?”, in *Lo Sguardo – Rivista di filosofia*, 15/2014, pp.11-23. Importante come introduzione al tema dell'*Italian Theory* è anche D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operismo alla biopolitica*, Il Mulino, Bologna 2012, nonché R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.

³ R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna²1999.

⁴ R. Esposito, *Prefazione*, in: Id., *Categorie dell'impolitico*, cit., p. xvii.

⁵ Il riferimento classico è qui naturalmente a Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994, pp. 153-155: «Il concetto dell'essere razionale in genere – che deve considerarsi in tutte le massime della sua volontà come universalmente legislatore [ossia deve essere soggetto dell'imperativo categorico], per giudicare da questo punto di vista se stesso e le sue azioni – ci porta a un concetto connesso col primo e assai fruttuoso: e, cioè, a quello di un *regno dei fini*. Per regno intendo il collegamento sistematico di diversi esseri razionali mediante leggi comuni. Ora poiché le leggi determinano gli scopi per la loro universale validità, se si astrae dalle differenze personali tra gli esseri razionali e, con ciò, da ogni contenuto dei loro scopi privati, sarà possibile pensare in connessione sistematica una totalità dei fini (tanto degli esseri razionali come fini in sé quanto dei singoli scopi che, ciascuno per sé, essi si possono proporre): in altre parole, un regno dei fini, reso possibile dai principi sovraesposti» (corsivo nell'originale). Su questo, anche in rapporto ad alcune tematiche che verranno trattate in seguito, A. Pirni, “Morale e comunità in Kant a partire dal ‘regno dei fini’”, in: *Studi Kantiani*, 14/2001, pp. 105-135, che in calce al saggio si confronta anch'egli, seppure *en passant*, con *Communitas* di Roberto Esposito, come noi faremo più sotto.

⁶ R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.

⁷ «Ogni Stato è una comunità e ogni comunità si costituisce in vista di un bene», afferma Aristotele già all'inizio della *Politica* (Aristotele, *Politica*, a cura di C. A. Viano, Rizzoli, Milano 2002, 1252a).

⁸ R. Esposito, *Prefazione*, cit. p. xvi.

⁹ La problematica che si sta qui cercando di mettere in luce, relativa alla fondazione della politica, non è naturalmente una questione puramente teorica, oggetto solamente di una riflessione filosofica astratta. La storia ci offre continuamente esempi tangibili di questa questione. Un esempio tutto europeo, e anzi a ben vedere all'origine dell'Europa, è quello

messo bene in luce dal grande storico belga Henri Pirenne in un passaggio denso e pregnante che descrive il passaggio, durante il Medioevo, dall'epoca merovingia a quella carolingia con un cambiamento nella concezione del potere che è legata a quanto stiamo dicendo. Il passo è tratto dal suo *opus magnus* (scritto, per altro, in prigione, durante un altro snodo epocale per l'Europa, la prima guerra mondiale), *Historie de l'Europe. Des invasions au XI^{ve} siècle*, F. Alcan, Parigi 1936, trad. it. *Storia d'Europa: dalle invasioni al XVI secolo*, Sansoni, Firenze 1956, p. 44-45: «Il potere reale dei Merovingi era stato puramente laico; quello dei Carolingi ha una profonda impronta religiosa. La cerimonia della consacrazione [...] fa in una certa misura della figura del sovrano una figura sacerdotale. Egli stesso afferma la sua sottomissione agli ordini di Dio e la sua volontà di servirlo [...], chiamandosi per umiltà cristiana “re per grazia di Dio”. Ormai – e in questo la monarchia carolingia inaugura la tradizione che si continuerà dopo secoli – l'ideale del re non sarà più quello di essere un Cesare, una potenza che attinge la sua forza e la sua autorità alle fonti terrene, ma consisterà nel far regnare su questa terra i precetti divini, nel governare secondo la morale cristiana».

¹⁰ Sebbene il testo in cui Esposito si confronta più direttamente col tema che ci sta qui a cuore, ossia quello dell'Europa contemporanea e della filosofia politica adeguata a pensarla, sia a prima vista il recente *Da fuori. Una filosofia per l'Europa* (Einaudi, Torino 2016), in questo testo Esposito si concentra sulla storia della filosofia italiana come filosofia che potrebbe fornire una chiave d'accesso ad una filosofia europea. Il vero nocciolo teoretico della questione politica europea è, in questo volume, solo accennato: questo è il motivo per cui, in vista degli scopi della presente trattazione, un'indagine dei testi precedenti, e in particolare di due scritti “anomali” come la *Prefazione* e l'*Appendice*, risulta molto più proficua.

¹¹ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006.

¹² La posizione di Karl Jaspers è messa in luce da Chiara Pasqualin nel suo saggio *Il fondamento «sovrapolitico» della politica: l'attualità della prospettiva jaspersiana*. Il termine “sovrapolitico” va esattamente ad indicare, si potrebbe dire, l'opposto del termine “impolitico”.

¹³ R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, cit., pp. 10-11.

¹⁴ Omero, *Iliade*, trad. it. a cura di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1950, pp. 50-51 (libro 2, vv. 204-205): «no, non è un bene il comando di molti: uno sia il capo \ uno il re». Questi versi sono citati in Aristotele, *Metafisica*, trad. it. a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1990, vol. II, pp. 584-585 (1076 a5).

¹⁵ R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, cit., p. 12.

¹⁶ R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

¹⁷ Si veda in particolare M. Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Parigi 1971, trad. it. di A. Fontana, M. Bertani e V. Zini, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 2004. In proposito si veda anche il breve ma denso G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo*, Nottetempo, Milano 2006.

¹⁸ R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, cit., p. xiii.

¹⁹ *Ivi*, p. xiv.

²⁰ *Ivi*, p. 121.

²¹ *Ivi*, p. xxiii.

²² *Ivi*, p. 66.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, p. 67.

²⁵ *Ivi*, p. 88.

²⁶ Si potrebbe dire che questo modo di fare storia non-storiografica, cioè una storia consapevole dell'impossibilità di dire l'origine “in sé e per sé” sia una storia che ha finalmente fatto proprie le condizioni della storicità stessa. In maniera sottile, Paolo Virno ha avanzato la tesi secondo la quale l'epoca contemporanea non è l'epoca della fine della storia (come sostenuto, tra gli altri, da Alexandre Kojève, Jean Baudrillard e Francis Fukuyama), ma piuttosto l'epoca in cui si manifestano le condizioni della storicità (cfr. P. Virno, *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Bollati Boringhieri, Torino 1999).

²⁷ Cfr. *Ivi*, p. xxvii e p. xxxi.

²⁸ *Ivi*, p. 88.

²⁹ *Ivi*, p. 124.

³⁰ Che si tratti effettivamente di un'equivalenza è dimostrato dal ruolo cardine giocato dalla morte, in Elias Canetti, per la costituzione della massa, e in Esposito per la costituzione della comunità, la quale è, come recita il titolo dell'ultimo capitolo, “comunità della morte”, cosa che mettiamo a tema subito sotto. Cfr. E. Canetti, *Masse und Macht*, Fischer, Berlino ³¹1980, trad. it. di F. Jesi, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981.

³¹ R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, p. 309.

³² *Ivi*, p. 308.

³³ *Ivi*, p. 310.

³⁴ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, cit. p.147.

³⁵ M. Heidegger, *Nietzsche. Der europäische Nihilismus*, a cura di P. Jaeger, Klostermann, Francoforte sul Meno 1986, trad. it. a cura di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 2003.

³⁶ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, cit., p. 148.

³⁷ Il fatto che lo si scriva minuscolo fa riferimento appunto al fatto che non si sta parlando della Comunità Europea come istituzione politica, ma di una *communitas* europea nel suo senso impolitico.

³⁸ *Ivi*, p. 147.

³⁹ *Ivi*, p. 148.

⁴⁰ J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Éditions Galilée, Parigi 1996, trad. it. a cura di D. Tarizzo, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001. Su questo tema mi permetto di rinviare alle considerazioni già delineate in D. D'Angelo, “L'origine dell'autocoscienza. Da Darwin a Merleau-Ponty”, in: *Noëma - Ricerche*, Vol. III, Milano 2012, pp. 1-245, qui pp. 70-83.

⁴¹ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, cit., p. 162.

⁴² Mi rifaccio qui all'accezione di Europa utilizzata da E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, a cura di W. Biemel, Husserliana vol. VI, Martinus Nijhoff, L'Aia 1976, trad. it. a cura di E. Paci, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008. Sul tema si veda, nel presente volume, il saggio di F. Frairopi, *La fenomenologia e i molteplici sensi della crisi. Dalla crisi dei fondamenti alla crisi dell'umanità europea*.

⁴³ E forse, anche della sua filosofia, necessariamente “fuori” dai confini nazionali, come nel caso della filosofia italiana. Su questo punto si veda la recente discussione del libro di Esposito proposta da F. Buongiorno nella sua recensione (<http://www.filosofia-italiana.net/wp-content/uploads/2016/12/Recensione-a-Esposito-Da-fuori.-Una-filosofia-per-lEuropa.pdf>), consultato il 18 febbraio 2017.

⁴⁴ E. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, cit., p. ix.

⁴⁵ *Ivi*, p. x.

⁴⁶ *Ivi*, p. xi.

⁴⁷ R. Girard, *La violenza e il sacro*, a cura di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980.

⁴⁸ J. Derrida, *Donner la mort*, Éditions Galilée, Parigi 1999; trad. it. di L. Berta, *Donare la morte*, JacaBook, Milano 2002, p. 43. Corsivi nell'originale.

⁴⁹ M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, MA, ²2001.