

In search for a global munus A dialogue with Roberto Esposito

Krystian Woznicki*

PART I

1. KW: In your trilogy on the future of community – *Communitas* (1998), *Immunitas* (2002) and *Bíos* (2004) – you develop a new conceptual language to grasp and overcome what is referred to as the *global autoimmunity crisis*. Could you briefly explain what this crisis is about?

RE: Ho usato l'espressione di 'crisi immunitaria' con un implicito richiamo al concetto di 'crisi sacrificale' adoperato da René Girard: per Girard vi è crisi sacrificale quando la violenza, fino ad un certo momento concentrata sulla vittima designata per proteggere la società nel suo insieme, rompe i confini che isolano la vittima e si diffonde a macchia d'olio sull'intero scenario sociale. Allora il sangue schizza su tutto il quadro rischiando di sommergerlo. Anche nel caso della procedura immunitaria esiste un momento in cui i dispositivi di protezione sociale, basati sulla riduzione e a volte anche sull'esclusione di una zona di vita, finiscono per rivolgersi contro se stessi e dunque anche contro la società che li mette in opera. Nel mondo moderno abbiamo vissuto molti di questi momenti, successivamente superati sia pure con un numero imprecisato di vittime – basti pensare alle grandi crisi economiche oppure a quelle ecologiche. Sul piano biopolitico, le più devastanti crisi immunitarie si sono determinate in relazione alla difesa della razza. Il nazismo – quando la difesa razziale del popolo tedesco si è trasformata ad un certo punto in un tremendo meccanismo di autodistruzione della stessa Germania – ne costituisce l'esito più eclatante, ma certo non l'unico. La situazione mondiale generata dopo l'11 settembre – ma innescata ben prima – lascia immaginare la possibilità concreta di una crisi immunitaria globale. E' come se si fosse rotto il sistema immunitario creato alla fine della seconda guerra mondiale – basato sull'equilibrio del terrore atomico – e il mondo fosse entrato in gigantesco vortice autoimmunitario da cui ancora non è riuscito ad uscire.

* kw@berlingazette.de

2. KW: In *Bíos* you start to sketch the global autoimmunity crisis by zooming into various contemporary symptoms located across the globe in countries such as France, Afghanistan, Russia, China and Rwanda. It seems to me that the role the *media* plays in this context, particularly with regard to the *notion of globality* in your account, is a dialectical one and should therefore be approached with a dialectical question: To which degree is your account of a global autoimmunity crisis a result of the work of worldwide news networks as epitomized by CNN? To which degree do those networks contribute to the fact, that the very crisis you are analyzing is a global one?

RE: Effettivamente in ‘Bios’ ho scelto alcuni punti acuti, all’interno dello scenario mondiale, di emergenza di un regime biopolitico sempre a rischio di convertirsi in forma tanatopolitica – distruttiva di quella stessa vita che pure intende proteggere e sviluppare. Si tratta di una contraddizione, rilevata ma non analizzata a fondo da Foucault, che appunto io riporto all’antinomia costitutiva dell’apparato immunitario, allo stesso tempo protettivo e potenzialmente autodistruttivo. Il ruolo che in questa ‘mondializzazione’ della contraddizione biopolitica è giocato dai media è duplice. Da un lato essi la mettono in evidenza perché la descrivono in tempo reale. In ogni angolo del mondo sappiamo cosa in quello stesso momento accade in qualsiasi altro. Ma fin qui siamo ancora ad un primo livello del discorso, peraltro ben noto. Dall’altro lato i media, oltre a descrivere – rendendola immediatamente visibile – questa dinamica globale, ne sono essi stessi parte decisiva. Intanto perché i media – in particolare quelli elettronici – sono soggetti all’invasione dei virus e dunque dispongono di un sempre maggior numero di programmi antivirali. Il che significa che si proteggono da se stessi, dal contagio che essi stessi generano, fino a un punto limite in cui potrebbe implodere l’intero sistema. In secondo luogo, come già ha chiarito Luhmann, in un mondo in cui non ci sia più differenza tra interno ed esterno, fuori e dentro, tutto e parte, quanto più cresce la comunicazione tanto più si genera immunizzazione e viceversa. La comunicazione non fa che comunicare la propria immunizzazione e l’immunizzazione riprodurre altra comunicazione.

3. KW: Your diagnosis of a global autoimmunity crisis hinges upon the widespread belief that the world we contemporarily inhabit is a completely globalized one: a world devoid of an exterior and hence a world that lacks a space that has not been incorporated into the world system of capitalism and its underlying logic of power. This development, which makes the world a place in which “inside coincides with outside, the convex with the concave, and everything with nothing” – this development has, in your analysis, its tipping point in the implosion of Soviet communism and the successive “dissolution

of modern distinctions between private and public, state and society, global and local". If the implosion of Soviet communism has in fact led to the collapse of the Eastern bloc giving rise to a more unified and perhaps more fully globalized planet, didn't the consequences of the terrorist attacks of September 11th give rise to an *Arabian bloc* in turn recreating borders in a presumably borderless world? And didn't those consequences in the course of this bring to the fore spaces that reintroduce the *notion of the exterior*?

RE: Con questa domanda tocchi una questione decisiva, che è quella della presenza e del ruolo del negativo nell'attuale stato del mondo. L'intera 'macchina della modernità' è messa in moto dalla presenza del negativo, come Hegel ha dimostrato in maniera insuperabile: solo attraverso il contrasto e la lotta il soggetto moderno può pervenire all'altezza del concetto, passando da una prospettiva particolare ad una potenzialmente universale. Lo stesso Marx fonda la propria diagnosi – e anche la propria prognosi – sulla potenza del negativo. Non a caso Kojève collega la propria teoria della fine della storia all'esaurimento del negativo all'interno di un ordine mondiale in cui la presenza del conflitto si viene progressivamente spegnendo. La fine, per implosione, del sistema sovietico ha dato per un momento l'impressione che questa previsione fosse in qualche modo fondata. Che di fronte all'Occidente – vale a dire ai nostri sistemi capitalistici – non vi fosse nessuna opposizione di qualche rilevanza storica. In realtà tale analisi era insieme giusta ed errata – a seconda dei punti di vista dai quali la si guardava, come è stato evidente con l'apparire del terrorismo islamico. Certo, la presenza aggressiva del fondamentalismo islamico dissolve il fantasma, o l'incubo, di un mondo unificato, interamente risolto in se stesso, senza fronti di lotta interna – a dimostrazione che il negativo è in quanto tale ineliminabile: neutralizzato in un certo ambito, esplose in un altro, come già Carl Schmitt aveva sostenuto negli anni Venti del secolo scorso. Ma da un altro punto di vista – che bisogna leggere insieme al primo – anche il terrorismo islamico radicale si presenta interno alla medesima semantica politica, tecnologica, mediatica del mondo occidentale cui si vuole contrapporre, come si desume proprio dalla dinamica dell'attacco alle Torri Gemelle: fatto con gli stessi obiettivi, con gli stessi aerei, con lo stesso impatto nei media usati dall'Occidente. Insomma la risorgenza del negativo non nega – piuttosto complica – la logica globale in cui il mondo contemporaneo è preso.

4. KW: To question your diagnosis of a global autoimmunity crisis even further it seems fruitful to reconsider the shift that has taken place in the realms of power, a shift that is crucial to the very *notion of power* that your concept of immunity and community adheres to: the shift from territory to

citizen, respectively from earth to flesh/body. If the modern immunitary paradigm is based on this shift and if it increasingly falls back onto itself in a succession of autodestructive tendencies, I wonder which role you ascribe to the *return of geo-politics* and hence to *the return of territory and space* after September 11th – a return of which the augmented focus on natural resources is symptomatic of or even New York as a formerly purely global city in a global network of financial flows and other time based transactions now being reintegrated into national politics and economics and in that sense into the logic of space and territory?

RE: E' vero che il paradigma immunitario condivide, fino ad un certo punto, l'analisi di Foucault relativa all'avvento di un regime pastorale di origine ebraico-cristiana. Diversamente che nel nell'ordine sovrano tradizionale, ciò che conta non è tanto il dominio e lo sfruttamento di un territorio, quanto la protezione, e insieme il controllo, del pastore nei confronti del proprio gregge. Da qui, in questo incrocio produttivo tra cura e obbedienza, lo spostamento dello sguardo del potere prima sulle anime e poi sui corpi stessi dei sudditi. Il passaggio dalla terra al corpo descrive simbolicamente questo spostamento di paradigma dal modello sovrano a quello che appunto si definisce biopolitico. Evidentemente anche la semantica dell'immunizzazione, di derivazione biologica oltre che giuridica, fa riferimento ad un quadro analitico simile. Tuttavia, quello che ho appena definito un passaggio – dalla sovranità alla biopolitica o all'immunità – va piuttosto definito come una contraddizione o meglio come una compresenza antinomica. Già Foucault non intendeva dire che con l'avvento del regime biopolitico, quello sovrano venga del tutto meno. Piuttosto si trasforma – il sovrano, si può dire, non è più chi fa la legge, ma chi la disattiva aprendo uno spazio di eccezione giuridica. Quanto a me, in 'Bios' mostro come lo stesso concetto di 'biopolitica' nasca insieme a quello di 'geopolitica': colui che probabilmente per primo ha fatto uso del termine 'biopolitica' – lo svedese Rudolph Kjellen, autore di un libro sullo 'Stato come forma di vita' – è anche l'inventore del termine 'geopolitica', a dimostrazione della complementarità dei due concetti. Perciò non sorprende che l'attuale dispiegamento mondiale del regime biopolitico produca, come reazione immunitaria, una relativa ripresa del conflitto territoriale. Del resto è ben noto – anche Derrida lo ha rilevato nei suoi ultimi lavori – che la spinta localistica, in termini immunitari ed autoimmunitari, è precisamente l'esito contrastivo del generale processo di globalizzazione.

PART 2

5. KW: When Michel Foucault launched his theory of biopolitics in the 1970s, he left, as you diagnose, a blind spot behind. You identify this blind spot of his theory in a missing conceptualization of immunity, which in your theory is the negative of community. If one looks at the flip side of your diagnosis and if one consequently says that the blind spot in Foucault's theory of biopolitics is a missing conceptualization of community (as the complementary negative of immunity) a different and seemingly unrelated discourse appears to be structured towards a similar horizon, namely the discourse of the *global community*. It seems to be a historic coincidence but in fact is very telling that this discourse took off/started around the same time Michel Foucault launched his theory of biopolitics in the 1970s, in the name of the figure of the “global village” that was coined by the media theoretician Marshall McLuhan. Against this backdrop and with respect to the role, that media plays in structuring contemporary community: To gain a deeper understanding of the current global autoimmunity crisis it seems obligatory to reconsider the birth of community in its global as well as its virtual dimension. At which historical juncture does the “global munus” come into existence? Under which circumstances does the “global munus” you talk about gain its current shape/structure?

RE: Ciò che in Foucault manca, rispetto alla sua formidabile interpretazione dei meccanismi di potere, è una analoga interrogazione sulla categoria di politica in tutta la sua estensione – compresa dunque la sua dimensione ‘comune’. Quanto alla globalizzazione, in effetti, egli non poteva riconoscerne la dinamica, che al momento della sua morte era ancora parzialmente celata (anche se la crisi del blocco sovietico era alle porte). Da questo punto di vista effettivamente l'intuizione precoce di McLuhan è tanto più apprezzabile. La teorizzazione in Francia (con Blanchot e Nancy) e poi in Italia dell' ‘essere-in-comune’ e della *communitas* risale invece agli anni Ottanta. Quando le due semantiche – del ‘globale’ e del ‘comune’ – si sono sovrapposte, o sono risultate sovrapponibili, nella categoria di ‘munus globale’? Da un certo punto di vista fin dall'inizio, nel senso che la *communitas*, non essendo per definizione particolare, locale, autoidentitaria, è sempre globale, concerne l'esistenza di tutti e di ciascuno – quello che Heidegger definiva il *Mitsein* o il *Mitdasein*. Anche la categoria di globalizzazione, adoperata soprattutto a partire dagli anni Novanta, può esser spostata assai più indietro, fino ad arrivare alle scoperte geografiche quattro e cinquecentesche, come ha sostenuto Peter Sloterdijk nelle sue ricerche sulle ‘sfere’, singolarmente vicine alla semantica immunitaria. Quanto, infine, al virtuale, questa categoria

ha una doppia declinazione nel dibattito contemporaneo: quella risalente a Beaudrillard e relativa alla sovrapposizione ‘negativa’ con il reale e quella risalente a Deleuze, e prima di lui a Bergson, usata in maniera affermativa in alternativa alla categoria modale di ‘possibile’. Nel momento in cui, come tu fai, si parla di ‘comunità globale e virtuale’ è necessario tenere presente l’incrocio produttivo, ma anche la differenza specifica tra questi concetti, nati in contesti e con presupposti diversi.

6. KW: The current global autoimmunity crisis is rooted in an immunitary apparatus whose negative logic of self-preservation turns into a deadly logic of self-annihilation, as you diagnose. You argue that to overcome the current global autoimmunity crisis a reversal is necessary in the course of which from the cracks of the immunitary apparatus the outlines of a community are extracted that is not based on a negation of its vital elements, respectively its vitality in general. In this context the most compelling aspect of your argument lies in the interdependency that you state between immunity and community: community does not constitute itself apart from the mechanisms of immunity, in turn immunity does not function outside of the logic of community. Against this conceptual backdrop it seems only to logical that from the ashes of a defunct immunitary apparatus a *new form of community* could arise. But what is the precise role of negation and affirmation, negative and positive in the case of the future community? And could you, in addition to that, dwell upon its global logic?

6. RE: Quello che dici è molto importante per chiarire il mio pensiero in proposito. ‘Comunità’ ed ‘immunità’ non vanno pensate come due categorie – e, ancor meno, come due realtà – indipendenti e contrapposte. Come ci dice la loro etimologia – entrambe nascono dal termine latino ‘munus’ – esse sono piuttosto l’una il rovescio dell’altra, nel senso che definiscono due modalità specularmente rovesciate di rapportarsi al nostro *munus* comune – vale a dire al nostro stesso essere al mondo. Già Georges Bataille sosteneva che ciascun essere umano nasce con una doppia esigenza – quella, immunitaria, di ritagliarsi dei confini individuali e difenderli conformemente all’istinto di conservazione e quella, comunitaria, portata a disgregarli a favore di momenti estatici di contagio e di comunicazione generalizzata con gli altri. Trasposta su un piano più generale, questa inevitabile intricazione, o indistinzione, tra comune ed immune significa che da un lato nessuna comunità umana – come del resto nessun corpo individuale – può sopravvivere senza un qualche sistema immunitario capace di difenderla non solo da attacchi esterni, ma dalla sua stessa tendenza all’autoespropriazione; e che dall’altro la procedura immunitaria si riferisce sempre ad una comunità. Non solo: ma, se pensata

fuori da una logica iperdifensiva o aggressiva, può produrre essa stessa esiti comunitari – basti pensare, per averne un esempio eloquente, ai meccanismi autoriduttivi dei nostri sistemi immunitari che consentono, mediante un meccanismo definito appunto ‘tolleranza immunitaria’, i trapianti d’organo e le stesse gravidanze. Allo stesso modo una nuova forma di comunità può essere prodotta – o quantomeno pensata – non in contrasto assoluto con la logica immunitaria, ma dal suo stesso interno. A questo scopo non basta un semplice procedimento di riforma delle istituzioni socio-politiche, ma si richiede una modificazione radicale di gran parte delle categorie filosofiche e politiche attualmente in uso.

7. KW: The contemporary global community is embedded in an “empire of fear” as the post-communitarian thinker Benjamin Barber has it. In your work the rhetoric and logic of threat is attributed the status of a foundational, respectively legitimatory factor. Your reasoning in favour of an affirmative immunitary apparatus puts in a necessarily unconventional claim: to foster friendship with the enemy and to *embrace risk as community’s constitutive element*, instead of negating and abandoning risk as a threat to (community) life – Friedrich Nietzsches Dionysien philosophy serves as a major reference point in this context. If we translate this philosophical claim back into global politics it seems that we are terribly far away from such an affirmative immunitary apparatus, which could provide the matrix for a future community. It is against this background of global politics that I am articulating my following question: What are the concrete possibilities of a future community, which affirms risk beyond the negative logic of the autoimmunitary apparatus?

RE: Non c’è dubbio che l’elemento che, al di là dei tratti differenziali, collega le società occidentali in un unico orizzonte semantico sia oggi la paura. Del resto in rapporto ad essa è nata la filosofia politica moderna: senza la paura della morte violenta, secondo Hobbes, gli uomini non avrebbero sentito l’esigenza di formare una società civile e, tantomeno, uno Stato politico. Questa logica, che costituisce il fondo, esplicito o esplicito, dell’intero pensiero politico moderno, nasce dall’idea che le risorse cui gli uomini aspirano – dal cibo, al prestigio, al sesso – siano inferiori quantitativamente rispetto alle loro richieste eccedenti e dunque determinino conflitto circa la loro distribuzione. Solo pochi autori – come appunto Nietzsche o Bataille – rovesciano tale impostazione, immaginando un’eccedenza di risorse energetiche e dunque la necessità, o comunque la possibilità, dionisiaca della loro dilapidazione. In questo caso, evidentemente, la paura per la conservazione della vita e dei beni cede di fronte alla ‘volontà di potenza’ in Nietzsche o alla ‘volontà di

perdita' in Bataille. In realtà non so quanto queste filosofie dell'eccedenza energetica e della follia dionisiaca possano costituire oggi un riferimento per una comunità affermativa. Come già dicevo, nessuna società può sopravvivere alle altre e a se stessa senza una qualsiasi forma di apparato immunitario. Si tratta – piuttosto che di abolirlo o di rovesciarlo nel suo contrario immediato – di lavorare dentro la dialettica tra comunità e immunità per ottenere qualcosa che non solo non ha mai avuto luogo nella realtà, ma che non è neanche mai stata pensata a fondo. Prima ancora di darne una definizione positiva, o di fornirne degli esempi concreti, io credo che la filosofia contemporanea debba indicarne la necessità come l'unica possibilità di sfuggire all'insorgenza sempre più autodistruttiva delle future crisi immunitarie.

8. KW: In your analysis of the global autoimmunity crisis the figure of the *living dead* comes to the fore as a powerful reminder of the limitations that circumscribe the contemporary notion of community. In *Bíos* your reading of Bram Stoker's "Dracula" (1897) establishes a reference between the world of the "non" (those who are no longer alive but undead) and the world of excluded Jews who about half a century after the publication of Stoker's novel are stigmatized with the yellow star as literally living deads. The extrapolated figure of the living dead at once anticipates and brings back to mind what the status quo of a negatively immunized community suppresses at its ground – and in that sense at once anticipates and brings back to mind what is at once hidden in and constitutive for community. At the beginning of the 21st century the mere popularity of Zombie films like "I am legend", "Diary of the Death", "Otto or Up With Dead People" prompts doubts about the validity and potential of this metaphor in the present context – the metaphor seems to be incorporated into the apocalyptic logic of consumer capitalism. Would you agree? And: In which political or social context do you see possibilities to extract from the metaphor of the living dead *concrete* outlines

RE: Sono d'accordo con quanto dici. Gli esempi di film che hai citato, come del resto il romanzo di Stoker, esprimono una doppia situazione di fatto: intanto che la società capitalistica nel suo complesso, a prescindere dalle sue differenti articolazioni e modalità costitutive, si costruisce intorno ad un principio di esclusione – può includere al proprio interno alcune categorie di persone solo escludendo altre in una forma che non deve essere necessariamente quella, violenta, della loro soppressione (come nel caso del nazismo), ma può essere anche quella della privazione di beni e diritti fondamentali. Come si esprime Walter Benjamin, la vita umana può essere ridotta ad una nudità che confina con la morte. La storia moderna e contemporanea è piena di situazioni del genere. Ma il riferimento alla

morte vivente, o alla vita già morta, si può usare anche in un altro senso: vale a dire come modalità in cui pezzi del passato, che a volte si ritiene superato, tornano ad affiorare nel presente come fantasmi di morte. Si pensi, a tale proposito, al ritorno della sovranità militare all'interno di un regime biopolitico che sembrava averla superata. Oppure alla ripresa – che tu stesso hai richiamato – della logica territoriale e della rivendicazione delle identità locali all'interno di un mondo globale che pareva averla lasciata alle spalle. E non si configura, a volte, anche il ritorno del religioso – quando predica e pratica la morte per sé e per gli altri – come un fantasma, quello della teologia politica, che la secolarizzazione moderna pareva aver oltrepassato? Oggi la contemporaneità convive con elementi arcaici di natura spettrale. Come rispedirli nel passato? Come liberarci dagli spettri che popolano la nostra vita? Come immaginare una futura comunità in cui la vita prevalga infine sul suo contrario? Personalmente credo che si tratti da un lato di decostruire tutte le categorie politiche moderne così come sono state configurate fino adesso. E dall'altro di pensare la comunità non più in termini di identità, ma di differenza, tenendo insieme i concetti di impersonale e di singolare. E' quanto ho cercato di fare nel mio ultimo libro sulla 'Terza persona'. Ma solo un impegno lungo e collettivo potrà portare a dei risultati concreti.

