

In dialogo con Roberto Esposito

Corrado Claverini (Università degli Studi di Salerno)

c.claverini@gmail.com

Il suo libro sulla filosofia italiana, Pensiero vivente, è ormai uscito da quasi dieci anni ed è tradotto in diverse lingue. Ma che cosa significa, oggi, ripensare la tradizione italiana? È possibile farlo in modo non storicistico? Ossia in modo tale da evitare quell'approccio "museale" volto solo a conservarne il glorioso passato e poterla invece rivitalizzare rendendola fonte di stimoli utili per ripensare la nostra attualità?

È possibile farlo a due condizioni. Da un lato, quella di tenere ben presente la discontinuità dei contesti e dei problemi, l'eterogeneità dei linguaggi, la complessità delle questioni e delle risposte che di volta in volta richiedono. Dall'altro, a condizione di avere un preciso punto di vista, un orizzonte teorico, in base al quale selezionare i rimandi, dando loro una forma significativa. Tradizione non è l'accumulo indifferenziato di riferimenti e di rimandi alle opere del passato, ma l'insieme di ciò che entra in un quadro coerente, orientato sempre dal punto di vista del presente e del taglio prescelto. Come scrive Hannah Arendt, il filo della tradizione è interrotto e condividiamo un'eredità senza testamento. Ma proprio quell'interruzione e quella mancanza vanno continuamente interrogati.

Qual è il suo rapporto con i classici della tradizione filosofica? Che cosa rende un classico tale? Quali sono i "suoi" classici? Italo Calvino disse che «è classico ciò che tende a relegare l'attualità al rango di rumore di fondo, ma nello stesso tempo di questo rumore di fondo non può fare a meno». Sempre nello stesso testo si legge che «è classico ciò che persiste come rumore di fondo anche là dove l'attualità più incompatibile fa da padrona». Qual è, secondo lei, il rapporto che sussiste fra i classici e l'attualità?

Classici non sono quelli, come spesso si dice, che risultano 'immortali', sempre vivi in ogni tempo. Ma, al contrario, quelli che aprono uno sguardo sulla finitezza, e dunque la mortalità, di tutto ciò che esiste. Del nostro mondo e di noi stessi. È questo sguardo obliquo sulla morte che rende un classico 'sempre vivo'. Classico è ciò che ci rimanda al cuore della nostra condizione – che, prima

di tutto e più di tutto, è sempre collocata sul margine oscillante che collega la vita alla morte, la presenza all'assenza, la passione al dolore.

Machiavelli è uno dei filosofi da lei più studiati e uno dei punti di riferimento degli autori dell'Italian Thought. Quali sono le ragioni del successo del Principe? È un caso che si tratti del libro italiano più tradotto nel mondo dopo la Divina Commedia di Dante? Quali sono gli elementi più attuali dell'opera machiavelliana?

Sì, io ho lavorato a lungo su Machiavelli, che è presente, a diverso titolo, in quasi tutti i miei libri – anche se non sono un filologo, nel senso erudito del termine, di quell'autore. Anche Antonio Negri lo ha studiato, anche se in un quadro concettuale diverso dal mio. *Il principe* è il testo italiano più tradotto, forte anche più di Dante (visti i problemi di traduzione che pone la 'Commedia') semplicemente perché Machiavelli è l'autore politico più importante della letteratura mondiale, allo stesso livello, ma in una linea assai diversa, di Hobbes. Dal momento che all'estero la filosofia italiana che conta è quella politica – non certo quella logica, teologica o metafisica – si capisce che Machiavelli o Gramsci raccolgano il più ampio interesse.

In Pensiero vivente ha affermato che la filosofia italiana costituisce "un'altra modernità" rispetto a quella inaugurata da Cartesio. Che cosa intende dire? In che senso, ad esempio, Machiavelli sarebbe "altermoderno"? E, insieme, che cos'è la Modernità? I paradigmi esegetici di "razionalizzazione" (Weber), di "secolarizzazione" (Löwith) o di "legittimazione" (Blumenberg) vanno rivisti/integrati o sono modelli interpretativi che è possibile adottare in maniera feconda?

Questa domanda richiederebbe un libro per dare una risposta adeguata. Mi limito a dire che in Machiavelli sono presenti elementi – il rapporto necessario tra ordine e conflitto, tra presente e passato, tra realtà e apparenza – assenti o negati da altri autori più canonicamente moderni come Hobbes, che pensa in alternativa ordine e conflitto, sapere moderno e sapere antico, rappresentazione e apparenza. Machiavelli, prima ancora che una filosofia politica, elabora una vera ontologia politica, come hanno rilevato i suoi interpreti più avveduti. Personalmente, pur ritenendo decisivi i paradigmi di 'secolarizzazione', 'razionalizzazione', 'legittimazione' o 'demitizzazione', per la definizione di modernità nei miei studi ho privilegiato quello di 'immunizzazione', perché semanticamente e logicamente articolato con la categoria di 'comunità' attraverso il comune riferimento al 'munus'.

Lei, in Pensiero vivente, ha ricostruito il filone di studi che è nato in America agli inizi del 2000, incentrato su alcuni autori italiani viventi, denominato all'estero Italian Thought (o Italian Theory secondo il titolo del libro di Dario Gentili). Può chiarire meglio perché questo filone di studi non ha un carattere nazionale (come talora viene, criticamente, detto)? E quale sarebbe, poi, la sua fecondità? Al-

cuni critici dicono che si tratta solo di un mero brand commerciale – cosa risponde a questi critici?

Come ha spiegato Nietzsche nella *Genealogia della morale*, il mondo è governato dalla grande macchina del risentimento. È più facile criticare, in maniera quasi sempre non argomentata, qualcosa che fanno gli altri che chiedersi le ragioni della mancata recezione all'estero delle proprie opere. Chiunque abbia letto una pagina di Baudelaire o di Benjamin sa che le opere moderne, e tanto più contemporanee del pensiero, come dell'arte, hanno un rapporto ineliminabile con il modo di produzione e anche con le forme del mercato editoriale. L'intera avanguardia novecentesca nasce da questa consapevolezza. O forse dobbiamo recuperare l'aura di autenticità da contrapporre all'arte e al pensiero 'degenerati'?

Come ha ribadito nel suo ultimo lavoro – Termini della politica. Vol. II – la sfida che la filosofia italiana deve accogliere nell'odierna epoca della globalizzazione è quella di «fare di una debolezza una forza, di un vistoso ritardo una forma di anticipo, di un resto abbandonato una scommessa sull'avvenire». Che cosa intende dire?

Che a volte ciò che la linea 'vincente' del Moderno ha lasciato alle sue spalle, o espressamente negato – per esempio l'interrelazione dei saperi, il rapporto col mito, il simbolo, la metafora –, torna periodicamente a imporsi. I paradigmi di genealogia e archeologia partono da questo presupposto e lavorano in questa direzione. Ciò che non si è attuato, proprio per questo, conserva una forza latente che, in un diverso momento della storia, può tornare a riemergere con una potenza inedita. Autori molto diversi come Nietzsche, Benjamin, Bloch, Foucault, Warburg, hanno posto con grande efficacia tale questione – quella dell'anacronismo –, non per caso al centro del loro lavoro.

Lei ha sostenuto che «l'Unione Europea è il terreno su cui l'Italia, la sua cultura politica, giuridica, filosofica, può offrire un contributo originale». In particolare, ha affermato che l'Europa è l'unico luogo in cui le categorie italiane di politica, storia e vita «possono ritrovare un ruolo e un compito, un significato e un destino». In che modo questo è possibile?

Riprendo qui la questione della 'nazione'. Intanto va chiarito, contro i cultori più supini del 'politicamente corretto', che 'nazione' è comunque una grande parola del lessico politico moderno. Senza di essa, lo 'Stato' sarebbe stato vissuto, almeno in una certa fase, come un guscio vuoto, un puro apparato burocratico. Fuori dell'idea di nazione, per esempio, non si capisce nulla della Rivoluzione francese. Detto questo, in Italia l'idea di 'nazione' ha avuto una storia debole e tardiva, che non ha connotato la grande tradizione filosofica, che in larga parte la precede. Né quella rinascimentale, ovviamente, né quella novecentesca (con l'eccezione di Gentile). Determinante in entrambi i casi è stato il 'cosmopolitismo', come ha sostenuto Gramsci. Inoltre in Italia hanno sempre prevalso le

differenze – quella italiana è una storia di città, più che di Stato. Con tutti gli elementi positivi e negativi che ciò comporta. Del resto nessuna filosofia può mai esser in sé ‘nazionale’. Anche se ciò non toglie che tutte abbiano caratteri stilistici, lessicali e a volte anche concettuali diversi, come da Nietzsche e Deleuze è stato riconosciuto. L’Europa, come identità fatta di differenze, è il luogo in cui la nostra tradizione cosmopolita naturalmente s’inscrive, portando il suo contributo originale.

In Da fuori ha scritto che quella attuale non è una semplice crisi economica. L’incremento dei flussi migratori e gli attacchi terroristici testimoniano che si tratta di «una ben più drammatica crisi biopolitica». Come può la filosofia rispondere efficacemente a questi processi di natura biopolitica evitando le derive tanatopolitiche sotto gli occhi di tutti? E che rapporto c’è – più in generale – fra filosofia e crisi?

Che quella in corso sia una crisi non solo economica, ma geopolitica e biopolitica, è sotto gli occhi di tutti. Sulle nostre coste ogni giorno vanno prese decisioni di vita e di morte. Da questo punto di vista si potrebbe, e dovrebbe, parlare addirittura di ‘crisi di civiltà’. La filosofia non ha nessun mezzo di intervento concreto, ma può contribuire a fornire un’interpretazione diversa, insieme più acuta e più complessa, della crisi in atto. Nella storia di Europa è accaduto altre volte. E anzi sempre dopo una crisi di queste dimensioni. Si pensi alla nascita della filosofia moderna con Cartesio e Hobbes durante e dopo le guerre di religione. O al ruolo dell’idealismo tedesco rispetto alla Rivoluzione francese. Perché non potrebbe essere così anche oggi?

La caduta del muro di Berlino ha determinato la fine di un mondo che – dal 1945 al 1989 – è stato un mondo bipolare. Dalla guerra fredda si è così passati all’attuale assetto mondiale globalizzato. Al tal riguardo, lei ha recentemente affermato che «la globalizzazione, ancora forte sul piano economico e tecnologico, arretra e si spezza su quello politico. Quella che stiamo sperimentando è anzi la prima grande crisi politica della globalizzazione». Può approfondire questa idea? Quali sono le opportunità e i rischi del processo di mondializzazione oggi in corso? E come interpreta l’attuale conflitto che, in questo contesto, si è generato fra l’Occidente e il fondamentalismo islamico?

Dopo la caduta del muro di Berlino si è pensato da parte di alcuni che il ‘negativo’ fosse alle nostre spalle. Che la democrazia potesse espandersi dovunque – magari portata con le armi oltre i confini dell’Occidente. E che la tecnica avrebbe portato ovunque il benessere. Se si leggono alcuni testi ‘postmoderni’, confrontandoli con la produzione della Scuola di Francoforte – in particolare con la ‘Dialettica negativa’ di Adorno –, questo cambio di paradigma, in senso illimitatamente affermativo, si avverte nettamente. Si è trattato di un tragico errore. Appena pochi anni dopo il negativo ha ripreso a lavorare con una violenza ancora maggiore. L’esplosione del terrorismo islamico è la punta estrema di questo

ritorno del negativo del mondo. Si è capito, sulla nostra pelle e nella nostra carne, che la storia non era affatto finita, come qualcuno aveva incautamente ipotizzato. Mai come oggi, dopo la caduta del Muro di Berlino, sono stati innalzati tanti muri in tutto il mondo.

E per concludere «ecco dunque la domanda», che secondo Gilles Deleuze e Felix Guattari si può porre soltanto tardi, «con un'agitazione discreta, a mezzanotte, quando non c'è più altro da chiedere»: che cos'è la filosofia? E, insieme, heideggerianamente: che cosa significa pensare? Infine: qual è il ruolo della filosofia oggi e quali funzioni dovrebbe svolgere?

È ben difficile dire cosa sia la filosofia in poche righe. L'intera meditazione di Heidegger, ma anche quella di Deleuze, per non parlare dei classici – Aristotele, Spinoza, Kant, Hegel –, si raccoglie intorno a questa domanda capitale. Forse la risposta che posso dare, in negativo, riguarda ciò che la filosofia *non* deve essere, ciò che pensare *non* significa, insomma ciò che con la filosofia *non* bisogna fare. Non dobbiamo intendere la filosofia come cura dell'animo, conforto, risoluzione di problemi. Il compito della filosofia – se ce n'è uno – non può essere che quello di porre problemi, non di risolverli; di inquietare, non di consolare. Forse quello che si può dire è che il negativo – dopo un periodo in cui si è immaginato di poterlo abolire in una filosofia puramente affermativa – è ancora, più che mai, davanti a noi. Le vicende mondiali di questi ultimi venti anni lo dimostrano in maniera assolutamente evidente. Ciò su cui ho inteso lavorare – un pensiero istituyente: non delle istituzioni, ma dell'istituire – risponde appunto a questa esigenza. Dal momento che istituire significa esattamente questo: *non* costituire qualcosa dal nulla, secondo la mossa teologico-politica della *creatio ex nihilo*; *né* destituire, disattivare l'azione umana, secondo una mossa, altrettanto teologico-politica, di matrice messianica; *ma* dare vita al *novum*, radicandolo in un orizzonte già istituito, affermare la vita in tutte le sue manifestazioni, nella consapevolezza del suo limite costitutivo.



Dialogue with Roberto Esposito

Corrado Claverini (Università degli Studi di Salerno)

c.claverini@gmail.com

Your book on Italian philosophy, Living Thought, has now been out for almost ten years and has been translated into different languages. But what does rethinking the Italian tradition mean today? Can it be done in a non-historicistic way, that is, so as to avoid that “museum” approach aimed solely at preserving the glorious past to instead revitalize it and make it a source of useful stimuli for rethinking our actuality?

It can be done on two conditions. On one hand, by bearing in mind the discontinuity of the contexts and problems, the heterogeneity of the languages, and the complexity of the questions and the answers that they require each time. On the other, by having a precise point of view, a theoretical horizon, on the basis of which to select the references, giving them a significant form. Tradition is not just an accumulated mass of references and pointers to the works of the past, but everything that fits into a coherent picture, always oriented according to the present and the chosen slant. As Hannah Arendt writes, the thread of tradition is broken and we share an inheritance without a will. But precisely that breakage and that absence are continually questioned.

What is your relationship with the classics of the philosophical tradition? What makes a work a classic? Which are “your” classics? Italo Calvino said that «a classic is a work which relegates the noise of the present to a background hum, which at the same time the classics cannot exist without». Again in the same text we read that «a classic is a work which persists as background noise even when a present that is totally incompatible with it holds sway». In your opinion, what relationship is there between the classics and the present day?

The classics are not those, as is often said, that are ‘immortal’, always alive in all times. On the contrary, they are the ones that open our gaze onto the finiteness, and therefore the mortality, of everything that exists. Of our world and ourselves. It is this side glance at death that makes a classic ‘evergreen’. A classic is what takes us to the heart of our condition – which, before and more than

everything, is always located on the wavering edge that connects life to death, presence to absence, passion to pain.

Machiavelli is one of the philosophers you have studied most and one of the benchmarks for the authors of Italian Thought. What are the reasons for The Prince's success? Is it by chance that it is the Italian book most translated in the world after Dante's Divine Comedy? What are the most up-to-date elements of Machiavelli's work?

Yes, I have worked at length on Machiavelli, and he is present, in different guises, in almost all my books – even though I am not a philologist, in the erudite sense of the term, of this author. Antonio Negri has studied him too, albeit in a different conceptual framework from mine. *The Prince* is the most widely translated Italian text, perhaps even more than Dante (owing to the translation problems posed by the ‘Comedy’), simply because Machiavelli is the most important political author in world literature, at the same level, but along a quite different line, to Hobbes. Since the Italian philosophy that counts abroad is political (definitely not logical, theological or metaphysical), it is understandable that Machiavelli or Gramsci garner the broadest interest.

In Living Thought you asserted that Italian philosophy constitutes “another modernity” to the one inaugurated by Descartes. What do you mean by that? For example, in what sense is Machiavelli “alter-modern”? And, at the same time, what is Modernity? Do the exegetic paradigms of “rationalization” (Weber), “secularization” (Löwith) or “legitimation” (Blumenberg) need to be reviewed/integrated or are they promising models of interpretation to adopt?

It would take a whole book to give an adequate answer to this question. I’ll just say that elements are present in Machiavelli – the necessary relationship between order and conflict, present and past, reality and appearance – which are absent from or denied by other more canonically modern authors such as Hobbes, who thinks of order and conflict, modern and ancient knowledge, representation and appearance as alternatives. Even more than a political philosophy, Machiavelli draws up an authentic political ontology, as his keenest interpreters have shown. Personally, despite deeming the paradigms of ‘secularization’, ‘rationalization’, ‘legitimation’ or ‘demythization’ to be decisive, for the definition of modernity in my studies I have preferred the paradigm of ‘immunization’ because it is semantically and logically connected to the category of ‘community’ through the shared reference to the ‘munus’.

In Living Thought, you have reconstructed the line of studies born in America at the start of the 2000s, centred on some living Italian authors, known abroad as Italian Thought (or Italian Theory according to the title of the book by Dario Gentili). Can you explain more clearly why this line of studies does not have a

Dialogue with Roberto Esposito

national character (as is sometimes said, in criticism)? And where does its promise lie? Some critics have said that it is just a mere commercial brand – what do you say to these critics?

As Nietzsche explained in *On the Genealogy of Morality*, the world is governed by the great machine of resentment. It is easier to criticize, almost always without argumentation, something that others do than to ask why one's own works are not well received abroad. Whoever has read a page of Baudelaire or Benjamin knows that the modern works, and the more contemporary works of thought, and art, are inevitably related to the mode of production as well as to the forms of the publishing market. The whole of twentieth-century avant-garde arose from this awareness. Or do we perhaps have to recover the aura of authenticity to oppose to 'degenerate' art and thought?

As you repeated in your latest work – Termini della politica. Vol. II – the challenge that Italian philosophy has to grasp in the present era of globalization is to «make a weakness a strength, a considerable delay a form of anticipation, an abandoned remnant a bet on the future». What do you mean by that?

That at times what the 'winning' line of the Modern has left behind, or expressly denied – for example the interrelation of forms of knowledge, the relationship with myth, symbols, metaphor – periodically returns to make itself felt. The paradigms of genealogy and archaeology stem from this presupposition and work in this direction. For this precise reason, what has not been implemented preserves a hidden force which, in a different moment of history, can emerge once more with an unprecedented potency. Very different authors, such as Nietzsche, Benjamin, Bloch, Foucault and Warburg, have highly effectively and tellingly placed this question – of the anachronism – at the centre of their work.

You have upheld that «the European Union is the ground on which Italy, its political, juridical and philosophical culture can offer an original contribution». In particular, you affirmed that Europe is the only place where the Italian categories of politics, history and life «can rediscover a role and a task, a meaning and a destiny». How is this possible?

Here I take up the issue of the 'nation' again. First of all, against those most prone to 'political correctness', it must be clarified that 'nation' is nevertheless a big word in the modern political lexicon. Without it, the 'State' would have been lived, at least for a certain period, like an empty shell, a pure bureaucratic machine. Outside the idea of nation, for example, the French Revolution becomes completely incomprehensible. Having said that, in Italy the history of the idea of 'nation' is weak, having come about late on, and it has not characterized the great philosophical tradition – neither Renaissance, obviously, nor twentieth-century thought (with the exception of Gentile) – which to a large extent precedes it.

‘Cosmopolitanism’, on the other hand, has been determining in both cases, as Gramsci claimed. Furthermore, differences have always prevailed in Italy – Italian history is the history of cities more than of State, with all the positive and negative aspects that this entails. Besides, no philosophy can ever be ‘national’ in itself, even though that does not take away the fact that we all have different stylistic, lexical and at times even conceptual traits, as recognized by Nietzsche and Deleuze. Europe, as an identity made of differences, is the place upon which our cosmopolitan tradition naturally imprints itself, bringing its original contribution.

In A Philosophy for Europe: From the Outside you wrote that the current one is not a simple economic crisis. The increase in migration flows and terrorist attacks demonstrate that it is a «much more dramatic, biopolitical crisis». How can philosophy effectively respond to these processes of a biopolitical nature while avoiding the thanatopolitical drifts that are there for all to see? And what relationship is there – more generally – between philosophy and crisis?

That the crisis underway is not just economic, but geopolitical and biopolitical, is as clear as day. Life or death decisions have to be made on our shores every day. From this point of view, we could, and should, even speak of a ‘crisis of civilization’. Philosophy has no means of concrete intervention, but it can help provide a different, both sharper and more complex, interpretation, of the crisis underway. It has happened other times in the history of Europe. Indeed, it always has after a crisis of these dimensions. Think of the birth of modern philosophy with Descartes and Hobbes during and after the wars of religion. Or of the role of German idealism in relation to the French Revolution. Why could it not be so today too?

The fall of the Berlin Wall led to the end of a world which – from 1945 to 1989 – was bipolar. From the Cold War we thus passed to the current globalized world set-up. In this regard, you recently affirmed that «globalization, still strong at the economic and technological level, is retreating and rupturing at the political one. What we are experiencing is, instead, the first great political crisis of globalization». Can you explain this idea further? What are the opportunities and risks of the globalization process underway today? And how do you interpret the current conflict which, in this context, has been generated between the West and Islamic fundamentalism?

After the fall of the Berlin wall, some thought that the ‘negative’ was behind us. That democracy could expand everywhere – perhaps taken by weapons beyond the borders of the West. And that technology could take well-being everywhere. If we read some ‘postmodern’ texts, comparing them with the production of the Frankfurt School – in particular with Adorno’s ‘Negative Dialectics’ – we can clearly note this change of paradigm, in a limitlessly affirmative sense. It was a

Dialogue with Roberto Esposito

tragic mistake. Just a few years later, the negative started to work again with even greater violence. The explosion of Islamic terrorism is the extreme point of this return of the negative in the world. We have understood, on our own backs, that it was not the end of history at all, as some had rashly hypothesized. Since the fall of the Berlin Wall, never have so many walls been built in the world as today.

And to round off, the question, which according to Gilles Deleuze and Felix Guattari can only be posed late on, «in a moment of quiet restlessness, at midnight, when there is no longer anything to ask»: what is philosophy? And, at the same time, as Heidegger would put it: what does it mean to think? Lastly, what is the role of philosophy today and what functions should it perform?

It is very difficult to say what philosophy is in a few lines. All of Heidegger's meditation, but also that of Deleuze, not to speak of the classics – Aristotle, Spinoza, Kant and Hegel –, is concentrated around this crucial question. Perhaps the – negative – answer that I can give concerns what philosophy must *not* be, what thinking does *not* mean, in short what one must *not* do with philosophy. We must not see philosophy as a cure for the soul, as comfort or as the resolution for problems. The task of philosophy – if there is one – can only be to pose problems, not to resolve them; to disturb, not to console. Perhaps what can be said is that the negative – after a period of imagining its abolition in purely affirmative philosophy – is still before us, now more than ever. The world events in these last 20 years plainly demonstrate it. What I have wanted to work on – an instituting thought – not in the sense of 'institutions', but of the verb 'to institute', indeed responds to this requirement. As to institute means just that: *not* to constitute something from nothing, following the theological-political move of *creatio ex nihilo*; *nor* to destitute, deactivate human action according to a move, equally as theological-political, of messianic origin; *but* to give life to the new, the *novum*, rooting it in a horizon that has already been instituted, to affirm life in all its manifestations, in the awareness of its constitutive limit.